يطبع لأول مرة كاملاً ومقابلاً على أربع مخطوطات

عمدة المريد

شرح جوهرة التوحيد

وهو الشرح الكبير للناظم

الإمام برهان الدين أبي الأمداد إبراهيم اللقاني

المتوفى ١٠٤١ هـ

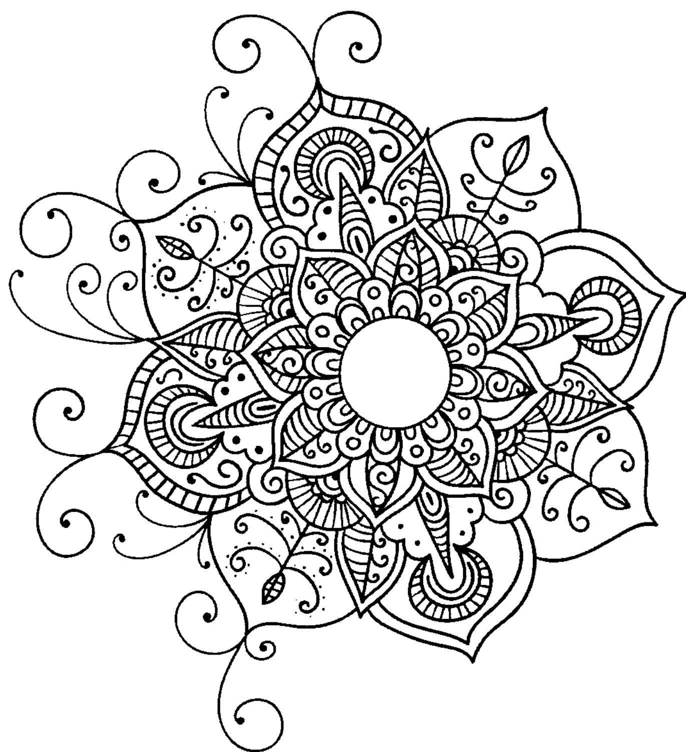
تحقيق واعتناء مجموعة من الباحثين

المجلد الأول

باعتناء

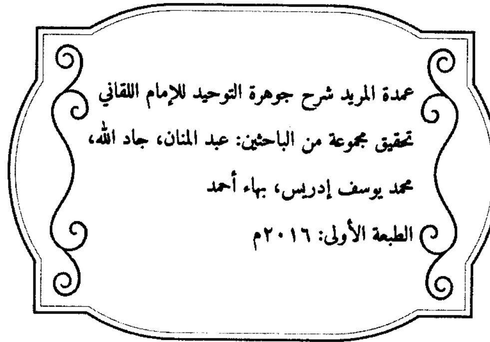
عبدالمنان أحمد الإدريسي   جاد الله بسام صالح





عمدة المريد

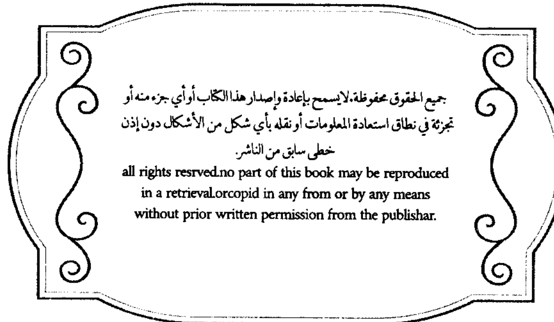
شرح جوهرة التوحيد



عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد للإمام اللقاني
تحقيق مجموعة من الباحثين: عبد المنان، جاد الله،
محمد يوسف إدريس، بهاء أحمد
الطبعة الأولى: ٢٠١٦م



دار النور المبين للنشر والتوزيع
عمّان، الأردن، تلفاكس: 0096264615859
Email: darannor@gmail.com
www.darannor.com





يطبع لأوّل مرة كاملاً ومقابلاً على أربع مخطوطات

عمدة المريد
شرح جوهرة التوحيد

وهو الشرح الكبير للناظم

الإمام برهان الدين أبي الأمداد إبراهيم اللقاني

المتوفى ١٠٤١ هـ

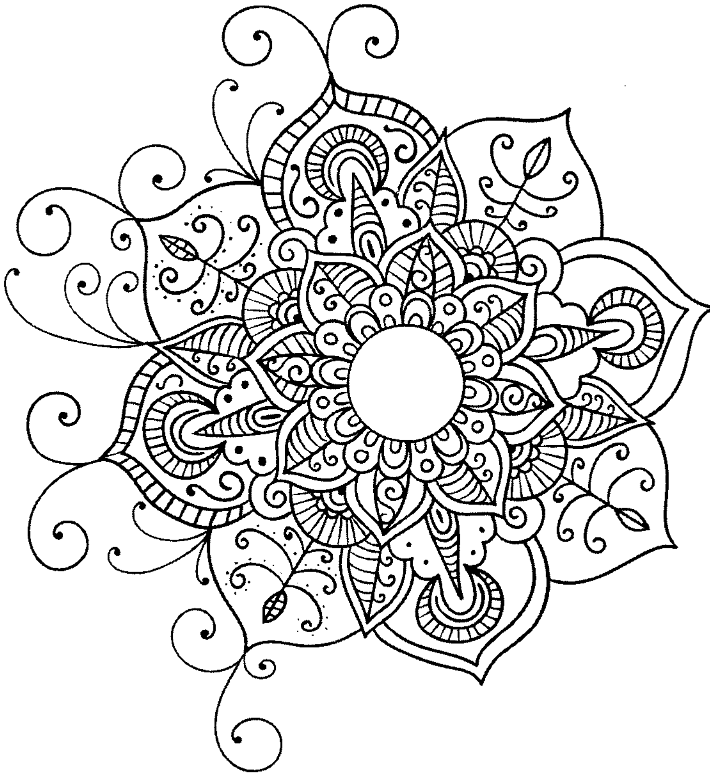
تحقيق واعتناء مجموعة من الباحثين

المجلّد الأوّل باعتناء

عبدالمنّان أحمد الإدريسي جاد الله بسّام صالح



بسم اللہ الرحمٰن الرحیم



المقدمة

الحمد لله الذي أظهر كماله في العالمين ليهدي المكلفين إلى عبادته، ويقبلهم موحدين لا يشركون به شيئاً، والصلاة والسلام على مظهر كماله سيدنا محمد رسول رب العالمين ﷺ، المبلغ رسالة ربه على أكمل وجه وأتمه، أما بعد ، فإن علم التوحيد من أجلّ العلوم وأنفعها للإنسان، إذ هو يعرّف المسلم بعقائد الدين، ويتدرج به في مراتب اليقين بها، ويقيم الأدلة القطعية والبراهين الحقية على العقائد الإسلامية، وبهذا التصديق الجازم يحصل الإيمان الكامل الذي لا يدخله ريبٌ ولا يخالجه شكٌّ.

ولعلم التوحيد مقصدٌ آخر، وهو الذود عن حياض الدين ودحض شبه المبطلين من الطاعنين أو الجاهلين، إذ قد يخطر على قلب المسلم ما قد يزرع الشك والريبة، أو يبعث على زلزلة الطمأنينة الاعتقادية، فلا بد له إذن من عالم يعلِّمه أصول الدين، ويعرفه كيف أنّ معتقده قوي متين، وذلك حتى يبعده عن الزلل في الاعتقاد، ويدفع عنه أسباب الهلاك، ويقيه الفتن وشرورها، وينزع من قلبه ما يُدنّس ثوب الإيمان.

ثم إنَّه لا بّد لهذا العالم من منهجية يقيم بها الأدلة العلمية اليقينية على العقائد الدينية، وذلك يقضي بحكم الضرورة أنَّ يكون قد دَرَس العلم على أهله، واتبع المنهجية الصحيحة حتى إذا ما استكمل شروط التحصيل والدرس جلس للتدريس، ثم إذا امتلك الأهلية تصدى لمناظرة المخالفين، والإجابة عن سؤال المستفهمين، وأخذ يطبّب الشكّاك ومن اعتلّ قلبه من شبهة أو وسواس بما يلائمه من الأدلة ويرشده إلى ما فيه صلاحه وانتفاعه، وكذلك الطاعنون في الدين، من أهل الكفر

والإلحاد، يحتاجون لمن يقف أمامهم من أهل الملة، فيردُّ على شبهاتهم ويُفنّد أقوالهم ويغلق أبواب فتنتهم للعامة، وليس يمكن ذلك إلا بعلم أصول الدين.

وهذا الواجب الأكيد حكاه وبينه غير واحد من الأئمة، من ذلك ما ذكره حجّة الإسلام الإمام محمد بن محمد الغزالي (المتوفى ٥٠٥ هجرية) في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد»: «فاعلم أنه قد سبق أن إزالة الشكوك في أصول العقائد واجبة، واعتوار الشك غيرُ مستحيل وإن كان لا يقع إلا في الأقل، ثم الدعوة إلى الحق بالبرهان لمن هو مصرٌّ على الباطل ومحتمل بذكائه لفهم البراهين .. مهم في الدين.

ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لإغواء أهل الحق بإفاضة الشبهة فيهم، فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف، ويعارض إغواءه بالتقبيح، ولا يمكن ذلك إلا بهذا العلم.

ولا تنفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع، فوجب أن يكون في كل قطر من الأقطار وصِقع من الأصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم، يقاوم دعاة المبتدعة، ويستميل المائلين عن الحق، ويصفي قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة، فلو خلا عنه القطر حَرِجَ به أهل القطر كافة، كما لو خلا عن الطبيب والفقيه».

وقد تنبّه علماء الإسلام لهذا قديماً فقاموا بحفظ أعمال الجوارح والمعاملات الظاهرة وهو علم الفقه وأصوله، وحفظوا نظرات العقول والفهوم بعلم الكلام وهو علم التوحيد مع مقدماته المنطقية، وحفظوا أعمال القلوب ومعاملات الحق والخلق الباطنة في علم التصوّف أو الإحسان والتزكية، معتنين أتمّ العناية بالعربية التي هي وعاء الدين ولغته.

ولذا نجد في كثير من متون علم الكلام تفريعات فقهية، وإشارات إحسانية، كما نجد في متون الفقه إشارات لعلم الكلام وللطائف الإحسان، وكذا في كتب

التصوّف، وقد كان الأئمة يؤلفون في العلوم الثلاثة ولا غرابة إذ أن هذه العلوم مكمّلة لبعضها، وذلك لعلم العلماء بأن الدين واحد والعين واحدة، ومن أخذ جزءاً وترك البقية فنقصه بقدر ما ترك، إما بجهل أو شبهة أو معاندة، فالنقص في الأخذ لا في العطاء، فإن هذا الدين كامل وتامٌّ، والأكمل من يأخذه كله كما بلغه سيدنا محمد رسول الله ﷺ كلّه.

وكلّما جدّ على المسلمين جديد تنبّه العلماء له، وأخضعوه لأدق الأدوات العلمية والحوارت المنهجية، حتى إذا كان الجديد صالحاً كان لبنة في حضارتنا وإن كان فاسداً دُفع وأهمل، وإن كان مختلطاً وضعوا له ضوابط الانتفاع به على الوجه الشرعي الصحيح.

ولمّا علا شأن أهل البدع في تاريخنا الإسلامي نهض الأئمة الأعلام للرد عليهم والذود عن الحق، ولما كان شأن أهل البدعة في مسائل التوحيد والإيمان أظهر ، قام الإمام الأشعري رضي الله عنه وأرضاه بمحاورتهم أمام الناس ومناظرتهم وأظهر الله حجّة أهل السنة والجماعة على لسانه فأفاق أهل الغفلة من بدعتهم واتبعوا الحق الذي أقيمت عليه الدلائل، ورجع أهل البدع إلى أنفسهم خاسرين، وبرز علم التوحيد بعد علم الفقه بحسب حاجة الناس والأمة له، ووضع له الأئمة القوانين والضوابط العلمية التي تجعله فريداً بين العلوم لدقّة ألفاظه ولشرف معلومه.

وقد شيّد العلماء بعد الإمام الأشعري والإمام الماتريدي رضي الله عنهما، بناءاً كلامياً متيناً ووواسعاً، هضموا فيه نظريات المعرفة السابقة، والفلسفات المعاصرة وقسّموها وبينوا صحيحها من سقيمها، وأخذوا الحكمة منها ، وجعلوها بعد تنقيتها مما شابها عوناً لهم في بيان حقية عقائد هذا الدين. وأصبح لعلم الكلام بعد الإمامين الأشعري والماتريدي مدرسة لكل منهما.

وقد كانت المحاججة والتأصيل في هذا البناء العقدي في غاية الانضباط والمنهجية العلمية لبيان الحق وإظهاره للناس، وللاطلاع على بعض المنهجية المتبعة في إثبات العقائد بالأدلة اليقينية العقلية، ننظر في قول الإمام الغزالي في كتابه الاقتصاد أيضاً : «ولكنا في هذا الكتاب نحترز عن الطرق المتغلقة والمسالك الغامضة قصداً للإيضاح وميلاً إلى الإيجاز واجتناباً للتطويل.

ونقتصر على ثلاثة مناهج:

المنهج الأول: السَّبْر والتقسيم: وهو أن نحصر الأمر في قسمين ثم يبطل أحدهما، فيلزم منه ثبوت الثاني. كقولنا: العالم إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديماً فيلزم منه لا محالة من أن يكون حادثاً أنه حادث، وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصود استفدناه من علمين آخرين،

أحدهما قولنا: العالم إما قديم أو حادث فإن الحكم بهذا الانحصار علم.

والثاني: قولنا ومحال أن يكون قديماً فإن هذا علم آخر.

والثالث: هو اللازم منهما وهو المطلوب بأنه حادث. وكل علم مطلوب، فلا يمكن أن يستفاد إلا من علمين هما أصلان ولا كلُّ أصلين، بل إذا وقع بينهما إزدواج على وجه مخصوص وشرط مخصوص، فإذا وقع الازدواج على شرطه أفاد علماً ثالثاً وهو المطلوب.

وهذا الثالث قد نسميه دعوى إذا كان لنا خصم، ونسميه مطلوباً إذا كان لم يكن لنا خصم، لأنه مطلب الناظر ونسميه فائدة وفرعاً بالإضافة إلى الأصلين فإنه مستفاد منهما. ومهما أقر الخصم بالأصلين يلزمه لا محالة الإقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى.

المنهج الثاني: أن نرتب أصلين على وجه آخر مثل قولنا: كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وهو أصل، والعالم لا يخلو عن الحوادث فهو أصل آخر، فيلزم منهما صحة دعوانا وهو أن العالم حادث وهو المطلوب فتأمل هل يتصور أن يقر الخصم بالأصلين ثم يمكنه إنكار صحة الدعوى فتعلم قطعاً أن ذلك محال.

المنهج الثالث: أن لا نتعرض لثبوت دعوانا، بل ندعي إستحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفضٍ إلى المحال وما يفضي إلى المحال فهو محال لا محالة.

مثاله: قولنا إن صح قول الخصم أن دورات الفلك لا نهاية لها لزِم منه صحة قول القائل: أن ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه، ومعلوم أن هذا اللازم محالٌ فيعلم منه لا محالة أن المفضي إليه محال، وهو مذهب الخصم.

فهاهنا أصلان: أحدهما قولنا إن كانت دورات الفلك لا نهاية لها فقد انقضى ما لا نهاية له، فإن الحكم بلزوم إنقضاء ما لا نهاية له ـ على القول بنفي النهاية عن دوران الفلك ـ علم ندعيه ونحكم به.

ولكن يتصور فيه من الخصم إقراراً وإنكاراً بأن يقول: لا أسلم أنه يلزم ذلك.

والثاني قولنا: إن هذا اللازم محالٌ، فإنه أيضاً أصل يتصور فيه إنكار بأن يقول: سلمت الأصل الأول ولكن لا أسلم هذا الثاني وهو استحالة إنقضاء ما لا نهاية له، ولكن لو أقر بالأصلين كان الإقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجباً بالضرورة؛ وهو الإقرار باستحالة مذهبه المفضي إلى هذا المحال، فهذه ثلاث مناهج في الاستدلال جلية لا يتصور إنكار حصول العلم منها،

والعلم الحاصل هو المطلوب والمدلول،

وازدواج الأصلين الملتزمين لهذا العلم هو الدليل.

والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الأصلين علم بوجه دلالة الدليل، وفكرك الذي هو عبارة عن إحضارك الأصلين في الذهن وطلبك التفطن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الأصلين هو النظر،

فإذن عليك في درك العلم المطلوب وظيفتان؛ إحداهما: إحضار الأصلين في الذهن وهذا يسمى فكراً، والآخر: تشوقك إلى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين وهذا يسمى طلباً».

فانظر إلى ما كتبه الإمام الغزالي قبل ألف سنة إلا قليلاً، تعلم أن هذه العلوم إنما شيّدت بحبّات القلوب ومهج الأرواح وعَصَب العقول.

ثم بعد أن استوى العلم على أسس قواعد عقول العرفاء وعروش قلوب العلماء أصبح منهاجاً مستقلاً في حواضر العالم الإسلامي الكبير. وكان للأزهر الحظ الوافر في رعاية العلوم ومنها علم الكلام، كما كان ذلك لمدرسة نيسابور وبغداد وروميّة ودمشق واليمن والحجاز والقيروان والمغرب والحبشة وغيرها من مدن وحواضر العالم الإسلامي، وكان لِـمَـا أوْلته الدولة العثمانية للعلم وأهله من رعاية وتسهيل وعناية ببث العلوم أهمية كبيرة في حفظ العلم ورفعة مكانة العلماء، قبل أن يُلاحظ التقصير في آخر عهدها نتيجة للضعف التي مرت به .

هذا، ويُعد متن «جوهرة التوحيد» من أهم متون العقائد وأوسعها انتشاراً، درساً وتدريساً، لما وضع الله له من القبول ولاشتماله على أصول العقيدة وفروعها في سبك ميسر سهل نافع، وقد نظمه إمام حبر جامع بين المعقول والمنقول، وهو الإمام أبـو الأمـداد والإمداد بـرهان الدين إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقاني (ت ١٠٤١ هـ)، وقد نظمها رحمه الله ونفعنا به في ليلة واحدة بإشارة شيخه الشرنوبي الذي استحسنها منه ودعا له ولمن يشتغل بها بالنفع.

ثم إن الإمام اللقاني شرح نظمه شرحاً مبسوطاً سماه «عمدة المريد لجوهرة التوحيد»، ويسمى بالشرح الكبير، أطال فيه النفس في البيان والتحقيق، وتوسّع في المناقشة والتعليل، وحشاه بدرر الفوائد والنقول، وحلّاه بلطائف القواعد والأصول، حتى جاء كتاباً بديعاً دالاً على علوّ كعبه في علم الكلام وغيره، ومرجعاً في العلم لا يستغني عنه طالب.

ولما كان هذا الشرح من الشروح المبسوطة، اختصره الإمام مرتين، الأولى: في «تلخيص التجريد لعمدة المريد»، وهو الشرح الأوسط على الجوهرة، ولما يطبع، والثانية: في «هداية المريد لجوهرة التوحيد»، وهو شرحه الصغير والأخير على جوهرته، ألفه لما أدركته رحمة الضعاف من الطلبة كما قال، وقد طُبع قبل سنوات بفضل الله تعالى.

وإن كتاب «عمدة المريد» أول شروح الشيخ وأكملها، وعمدتها وأصلها، وهو عمدةٌ بحقٍّ في علم العقائد، عظيم القدر بين التآليف، مليء بالعلم، وقد أحال إليه الإمام اللقاني كثيراً في شرحه الصغير، منبهاً إلى ما فيه من فوائد، وقد شرّفنا الله تعالى بخدمته وإخراج نصه للعلن محققاً مضبوطاً بعد سنوات من بدء العمل فيه، وقد قمنا في دار النور المبين بالخطوات التالية:

١- التحصّل على مخطوطات الكتاب، وهي أربع مخطوطات.

٢- نسخ النص من المخطوط على الحاسوب، وإثبات الفرق بين نسخ الكتاب، ولا سيما إن كان مؤثراً في معناه.

ومقابلة المصفوف على الحاسوب بالأصول المخطوطة كلها، قد أخذ وقتاً يزيد على العام والنصف قبل أن ندفع الكتاب إلى السادة المحققين المعتنين.

٣- جعلنا الكتاب على قسمين، الأول: يشمل المقدمات ومباحث الإلهيات،

والثاني: يشمل مباحث النبوات وما بعدها، ثم تعاونا مع الإخوة المعتنين المحققين للتراث على ترتيب عملهم في الكتاب، كل اثنين منهما لقسم من الكتاب، وهم:

- **الأخ الفاضل**: عبد المنان أحمد الإدريسي.
- **الأخ الفاضل**: جاد الله بسام صالح.
- **الأخ الفاضل**: محمد يوسف إدريس.
- **الأخ الفاضل**: القاضي بهاء الدين أحمد الخلايلة.

هذا، وقد قام الفاضلان الكريمان عبد المنان وجاد الله بقراءة القسم الأول من الكتاب قراءة دقيقة، مع تفقيره وضبط نصّه، وتصحيحه ووضع التراجم والعناوين اللازمة لتسهيل وصول القارئ إلى مباحث الكتاب، كما قاما بمقابلة النص على نسخه المتوفرة لدينا، وقد عرض لنا في منتصف التحقيق نسخة جديدة وواضحة أكثر من أخواتها ، فقابلنا النص مع المخطوط وإثبات الفروقات في محلها، ولله الحمد والمنة.

وقد كان يرجو ويأمل الأخوان الكريمان أن يُمهلا وقتاً إضافياً لتتميم اعتنائهما بمراجعة أخرى لعملهما مع إضافة التعليقات اللازمة أو المستحسنة، إلا أن الدّار لما علمت أن المحقق أو المؤلف لا تزيده قراءة ما حقق أو ألف إلا طلباً لمزيد الإتقان، رضينا بما تمّ، وهو إخراج نص كتاب العمدة خالياً من الخلل والزلل، مفقّراً مضبوطاً، مع تخريج الدار للآيات والأحاديث الواردة والآثار وعنونة الكتاب تسهيلاً للطالب وعملاً بالمطلوب.

ونحن نشكر كل من ساهم في إخراج هذا السفر الفريد ودرة العقد النضيد من إصداراتنا الجادة في القسم العلمي للدار أو الفني التقني.

ونرغب إلى الله بأن يتقبّل منا إخراج الكتاب حباً لنشر الرسالة المحمدية على رسولها الصلاة والسلام، وقربة إلى الله بخدمة أهل معرفته وإحسانه من أمثال الإمام اللقاني رحمه الله ورضي الله عنه، وأعاد علينا من بركات نيات الصالحين والمعتنين والمحققين ما يسرّنا في الدارين ويدرجنا في ديوان خدمة رسالة سيد الثقلين سيدنا محمد ﷺ.

وختاماً فإن رأيت أخي الطالب والقارئ ما يسعدك فاجعله شفيعاً لنا عندك، وإنّ الدار مرحبة كعادتها بكل جهد يقرّب التراث من فهم أهل العصر ويقيهم من الزلات والمحن. وما كان من خير فإن الله معطيه والرسول قاسمه، وما كان من غير ذلك، فمن أنفسنا، إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون .

كتبه في آخر ربيع الخير والنور

مدعي محبّة الله والرسول ﷺ

محمد سميح صالح الشيخ حسين

عمان ـ الأردن

حرسها الله من شرّ كل شرير، ومن فتنة كل فتّان

ومن فساد كل مفسد، وسائر بلاد المسلمين.

ترجمة الإمام إبراهيم اللقاني

رحمه الله

ناظم جوهرة التوحيد وشارحها في عمدة المريد

ترجمة الإمام ابراهيم اللقاني
ناظم الجوهرة وشارحها في العمدة

أولاً: اسمه ونسبه:

هو الشيخ برهان الدين قاضي قضاة المالكية إبراهيم بن إبراهيم بن حسن بن علي بن علي بن علي بن عبد القدوس بن الولي الشهير محمد بن هارون، أبو الأمداد اللقَاني، نسبة إلى لقَانة في صعيد مصر، المالكي، خاتمةُ المُحَقِّقِين، وسيّد الفقهاء والمتكلمين، إمام الأئمة، ومُوضِّح المُشكِلات المُدَلْهَمَة، عالم مصر وإمامها رضي الله عنه وأرضاه.

ثانياً: مولده:

لم تذكر كتاب التراجم التي بين أيدينا ولادة الإمام ، ولكن ابنه عبد السلام ولد في عام ٩٧١ فبحسب المعروف والعادة فإن تزوج الإمام في سن بلوغه وهو ١٥-١٦ عام ، فيكون مولده رضي الله عنه قبل ٩٦٠ هـ .

ثالثاً: فضله وثناء العلماء عليه:

كان الإمام اللقَّاني ـ رحمه الله ـ أحد الأعلام المشار إليهم بسعة الاطلاع في علم الحديث والدِّراية والتبحر في علم الكلام، وكان إليه المرجع في المشكلات والفتاوى في وقته بالقاهرة، وكان قوي النفس عظيم الهيبة يخضع له رجال الدولة ويقبلون شفاعته وهو منقطع عن التردد إلى أي أحد من الناس ويصرف وقته في الدرس والإفادة، وكانت قبيلته تنتسب إلى الأشراف إلا أنه كان لا يظهر ذلك

تواضعًا منه، وقد جمع ـ رحمه الله ـ بين الشريعة والحقيقة، وكانت له كرامات خارقة ومزايا باهرة.

حكى الشهاب البشبيشي قال: ومما اتفق أن الشيخ العلامة حجازي الواعظ، وقف يومًا على درسه، فقال له الشيخ اللقَّاني: تذهبون أو تجلسون. فقال له: اصبر ساعة. ثم قال: والله يا إبراهيم ما وقفت على درسك إلا وقد رأيت رسول الله ﷺ واقفًا عليه وهو يسمعك حتى ذهب ﷺ.

وكان ـ رحمه الله ـ كثير الفوائد، ومن فوائده المنقولة عنه: أن من قرأ على المولود ليلة ولادته سورة القدر واضعًا يده عليه لم يَزْنِ في عمره أبدًا.

رابعاً: شيوخه:

أخذ الإمام اللقَّاني عن كثير من المشايخ ذكرهم في كتابه: «نثر المآثر فيمن أدركت من علماء القرن العاشر».

فمن أجلِّ مشايخه:

من الشافعية:

* علامة الإسلام الشيخ الإمام محمد البكري الصِّديقي.
* الشيخ الإمام محمد الرملي شارح المنهاج.
* العلامة أحمد بن قاسم العبادي صاحب «الآيات البينات».
* العلامة نور الدين الزَّيَّادي علي بن يحيى.

ومن الحنفية:

* شيخ الإسلام علي بن غانم المقدسي.
* الشيخ محمد النحريري.
* الشيخ عمر بن نجيم.

ومن المالكية:

* الشيخ محمد السنهوري.

* الشيخ طه الصفتي المالكي.

* الشيخ أحمد المنياوي.

* الشيخ عبد الكريم البرموني صاحب الحاشية على مختصر خليل.

ومن شيوخه في الحديث:

* الإمام الهمام أبو النجا سالم بن محمد عز الدين بن محمد ناصر الدين السنهوري المالكي المصري مفتي المالكية ورئيسهم، وهو أكثر من أخذ عنه من شيوخه.

* الشيخ محمد البهنسي وقد أكثر كذلك في الأخذ عنه، وكان يختم في كل ثلاث سنين كتابًا من أمهات الحديث.

* الشيخ محمد الوسيمي الشافعي.

* الشيخ يحيى القرافي المالكي شيخ رواق ابن معمر بالأزهر.

ومن مشايخه في الطريق:

* الشيخ أحمد البلقيني الوزيري.

* الشيخ محمد المعروف بابن الترجمان الولي المصري الكبير.

* الشيخ أحمد عرب الشرنوبي.

خامساً: تلاميذه:

أخذ عن الإمام اللقَّاني كثير من الأجلاء منهم:

* ولده الشيخ عبد السلام اللقَّاني المالكي الإمام.

* الشيخ شمس الدين البابلي محمد بن علاء الدين أبو عبد الله الشافعي الحافظ.

* الشيخ عبد الباقي بن يوسف الزرقاني.
* الشيخ علي بن علي أبو الضياء نور الدين الشَبرامَلِّسي الشافعي القاهري.
* يوسف القيسي المالكي.
* يس بن زين الدين بن أبي بكر الحمصي.
* حسين النماوي.
* حسين الخفاجي.
* عثمان بن أحمد بن القاضي تقي الدين محمد الشهير بابن النجار الفتوحي الحنبلي القاهري.
* أحمد بن أحمد العجمي الشافعي الوفائي.
* أحمد بن محمد الزريابي الدمشقي المالكي.
* أحمد بن يحيى بن حسن بن ناصر الحموي المعروف بابن المؤذن الفقيه الشافعي القادري.
* أحمد بن يحيى بن يوسف الحنبلي الكرمي.
* حسين بن محمود العدوي الزوكاري الصالحي القاضي الشافعي الأديب.
* الملا حسين بن ناصر بن حسن العقيلي الحنفي الحموي.
* عبد الباقي بن عبد الباقي الحنبلي البعلي الدمشقي الشهير بابن البدر.
* عبد القادر بن أحمد الغزي الشافعي المعروف بابن الغصين.
* عبد القادر بن مصطفى الصفوري الدمشقي الشافعي.
* مصطفى بن أحمد بن منصور أبو الجود بن محب الدين الدمشقي الأديب وكان الشيخ يخصه بدرس في ألفية الحديث على خلاف عادته من الامتناع عن التخصيص لفرد.

* عبد الله بن سعيد بن أبي بكر باقشير المكي كبير علماء الحجاز في عصره.
* الشيخ محمد الخراشي المالكي.
* عمر بن عمر الزهري الدفري الحنفي القاهري.
* شهاب الدين أحمد الدواخلي.

ولم يكن أحد من علماء عصره أكثر تلامذة منه.

سادساً: مؤلفاته:

ألف اللقَّاني ـ رحمه الله ـ التآليف النافعة ورغب الناس في استكتابها وقراءتها وأكمل الكثير منها ولم يكمل باقيها.

مؤلفاته التي كملت:

* «جوهرة التوحيد»: منظومة في علم العقائد. ألفها في ليلة واحدة بإشارة شيخه في التربية والتصوف ـ صاحب المكاشفات وخوارق العادات ـ الشيخ الشرنوبي ثم إنه بعد فراغه منها عرضها على شيخه المذكور فحمده ودعا له ولمن يشتغل بها بمزيد النفع وأوصاه شيخه المذكور أن يغمط حق نفسه، وأن يترك تزكيتها أمام الناس تورعًا، فما خالفه بعد ذلك أبدًا.

وحكي أنه كان شرع في إقراء المنظومة المذكورة فكتب منها في يوم واحد خمسمائة نسخة ثم أقرأها تلاميذه فيما بعد.

* «عمدة المريد لجوهرة التوحيد»: أكبر شرح لمنظومته وأوسعها انتهى من تأليفها سنة (١٠١٩ هـ) وهذا الشرح لا يزال مخطوطًا.

* «تلخيص التجريد لعمدة المريد»: شرح متوسط لجوهرة التوحيد ألفه للشيخ المعروف بقاضي زاده فرغ منه في محرم سنة (١٠٣٥ هـ)، إلا أنه لم يحرره فلم يظهر.

* «هداية المريد لجوهرة التوحيد»: أنهى تأليفه سنة (١٠٢٩هـ).

* «توضيح ألفاظ الآجرومية».

* «قضاء الوطر من نزهة النظر في توضيح نخبة الأثر» للحافظ ابن حجر.

* «بهجة المحافل وأجمل الوسائل بالتعريف برواة الشمائل»، وهو كتاب في رجال الشمائل المحمدية وأخبارهم ومواليدهم ووفياتهم والكلام عليهم جَرحًا وتعديلا.

* «منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى».

* «عقد الجمان في مسائل الضمان».

* «نصيحة الإخوان باجتناب شرب الدخان».

* «إتحاف ذرية سيدي علي البهلول بأسانيد جوامع أحاديث الرسول ﷺ».

* «القصيدة الملقبة بملاحات الحبيب والتوسل بالمحبوب».

وأولها:

يا أكرم الخلق قد ضاقت بي السبل ... ودق عظمي وغابت عني الحِيلُ

ولم أجد من عزيز أستجير به ... سوى رحيم به تستشفع الرَّسلُ

وفيها:

أغث أغث سيد الكونين قد نزلت ... بنا الرزايا وغاب الخِلُّ والأهلُ

مؤلفاته التي لم تكمل:

* «تعليق الفوائد على شرح العقائد» للسعد التفتازاني.

* شرح تصريف العزي للسعد سماه: «خلاصة التعريف بدقائق شرح التصريف».

* «البدور اللوامع من خدور جمع الجوامع» وهي حاشية على جمع الجوامع.

* وجمع جزءًا في مشيخته سماه: «نثر المآثر فيمن أدركت من القرن العاشر».

سابعاً: وفاته:

توفي رحمه الله وهو في طريق عودته من الحج سنة (١٠٤١ هـ) الموافق (١٦٣١م)، ودفن بالقرب من العقبة وتُسمّى أيلة، وكانت بطريق الركب المصري.

وفي هذه السنة توفي الحافظ الكبير أبو العباس المقري المالكي، فقال فيهما مصطفى بن محب الدين الدمشقي يرثيهما:

مضى المقري إثر اللقَّاني لاحقًا إمامان ما للدهر بعدهما خلف

فبدر الدجى أجرى على الخد دمعه فأثر ذاك الدمع ما فيه من كلف

وقد شرح متن الجوهرة شروحاً كثيرة تُعد بالعشرات نذكر منها:

* «إرشاد المريد شرح جوهرة التوحيد» لعبد السلام بن إبراهيم اللقاني وتسمّى أيضا بإتحاف المريد .مطبوع

* «تحفة المريد» للشيخ إبراهيم بم محمد بن أحمد الشافعي البيجوري. مطبوع

* «المنهج السّديد» للشيخ محمد الحنيفي. مطبوع

* «شرح الصاوي على الجوهرة» .مطبوع

* حاشية الأمير محمد بن أحمد السنباوي على «إرشاد المريد». مطبوع

* «بغية المريد» لمفتي الديار التونسيّة العلاّمة سيدي إبراهيم المارغيني. مطبوع

* «إتحاف المريد بشرح جوهرة التوحيد»، تعليق عبد الحميد.

* «هداية المريد» لمؤلف مجهول. مخطوط في المسجد الأحمدي.

* «الحلل المجوهرة في شرح الجوهرة». مخطوط من مخطوطات البوسنة والهرسك وهي ملك الدكتور أحمد بن عبد الكريم نجيب، والمؤلف مجهول.

* «شرح الجوهرة» مختصر للعلاّمة سيدي مختار المهيري، مخطوط عند أولاد المؤلّف بسوسة.

ومن الحواشي على شرح عبد السلام الإمام الشهاب الجوهري والإمام الشهاب الملوي

رحمه الله رحمة واسعة وجعله في عليين.

مصادر الترجمة:

خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر لمحمد أمين بن محب الدين الدمشقي المتوفى (١١١١هـ).

- الأعلام للزركلي (١/ ٢٨)

مما قرأناه في شبكة المعلومات وتأكدنا من صحة ما فيه من مظانه المطبوعة.

* * *

المخطوطات

لكتاب عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد

أولاً: وصف المخطوطات

المخطوطة رقم (١) :

رقم المخطوط: ١.

الرقم: **الأزهرية ٣: ٢٨٧، جامعة الملك سعود ٣١٢**

عدد اللوحات: ٣٠١ لوحة من القطع الكبير.

عدد الصفحات في اللوحة: اثنتان.

عدد الأسطر في الصفحة: ٣٣.

من الأزهرية وبذلتها جامعة الملك سعود للطلبة، أوقفها محمد وفا السادات على من ينتفع بها، وهي النسخة التي قرأها الإمام اللقاني على تلاميذه وقد كتبها بخطّه كما هو مذكور في آخر المخطوطة. وقد أثبتناه في نهاية المجلد الثاني.

المخطوطة رقم (٢):

رقم المخطوط: ٢.

الرقم: **الأزهرية ٣: ٢٨٧، جامعة الملك سعود ٣١٣**

عدد اللوحات: ٢٦٣ لوحة من القطع الكبير.

عدد الصفحات في اللوحة: اثنتان.

عدد الأسطر في الصفحة: ٣١

من الازهرية وبذلتها جامعة الملك سعود للطلبة، وقد كتبها بخط يده الشيخ سليمان الشنشوري والذي ذكره الإمام في نهاية نسخته من المخطوطة رقم ١.

المخطوطة رقم (٣):

رقم المخطوط: ٣.

الرقم: **مكتبة الحرم المكي الشريف ٣٩ توحيد**.

عدد اللوحات: ٦٧١ لوحة

عدد الصفحات في اللوحة: اثنتان.

عدد الأسطر في الصفحة: ٢٣.

وقد كتب على أول صفحاتها أنها هدية لمكتبة الحرم المكي الشريف، وفيها وقف للحاج طاهر، وقد تم الانتهاء من كتابتها قبيل ظهر الخميس غرة جمادى الآخر من عام ١٠١٩هـ كما هو مثبت في آخرها. وعلى طرة المخطوط كتب:

إن تجـد عيباً فسُـدَّ الخَلَلا جلّ من لا عيب فيه وعلا

المخطوطة رقم (٤):

رقم المخطوط: ٤.

الرقم: **١١٤٠ – مكتبة شيخ الاسلام فضل الله افندي**.

عدد اللوحات: ٦٨٧ لوحة.

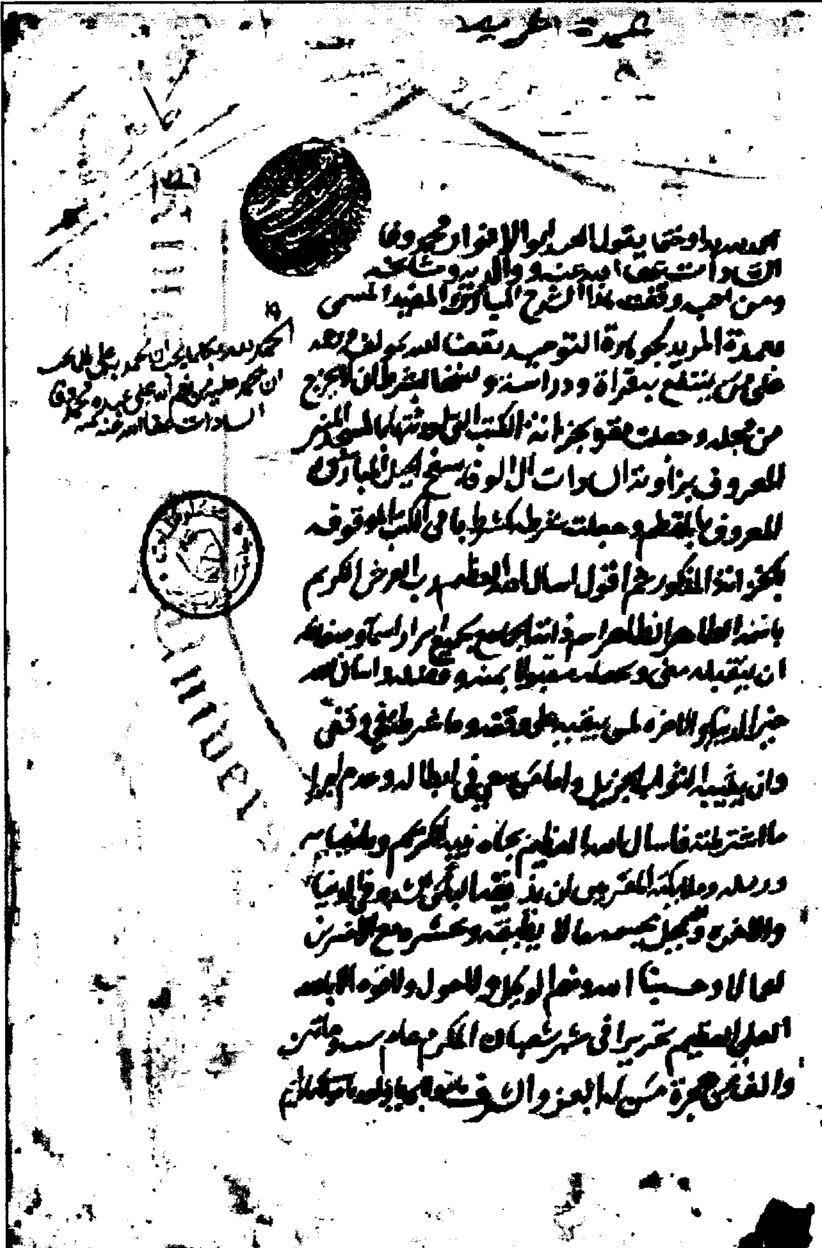
عدد الصفحات في اللوحة: اثنتان.

عدد الأسطر في الصفحة: ٢٣.

كُتب على أول صفحاتها انها الشرح الكبير العظيم الفوايد، أوقفها شيخ الإسلام فيض الله أفندي لمدرسته بالقسطنطينيه في عام ١١١٣هـ، وتم الانتهاء من كتابتها في شهر ربيع الأول ١٠٩١هـ. كما ذكر الناسخ.

* * *

ثانياً: صور لنسخ المخطوطات





بسم الله الرحمن الرحيم

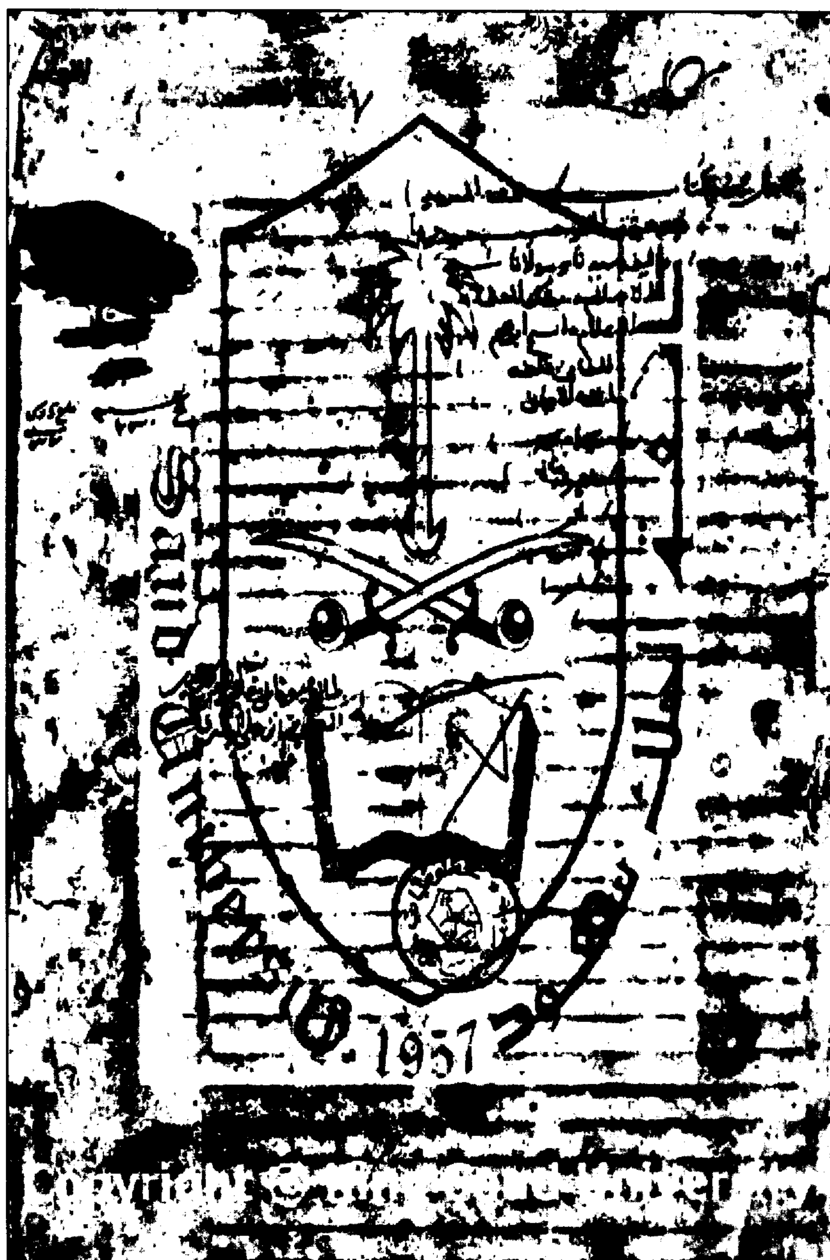
اللهم صل على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا الحمد لله [illegible]
وصلاته على سيدنا محمد الفاتح الأمين وعلى آله الأكرمين وعلى صحابته وأهل
طاعته أجمعين أما بعد فيقول العبد الفقير الحقير اللائذ بحمى ربه
اللطيف الخبير إبراهيم اللقاني حقق الله له ولأحبته أحاسن الأماني هذا
ما اقتضى بعض الإخوان وصالح الخلان حماهم الله وإياهم [illegible]
[illegible] وإياهم [illegible] من غير سبق مواخذة [illegible] من تعليق على
منظومتي التي وضعتها في العقائد كمقدمة للمبتدئ وسميتها بجوهرة التوحيد
[illegible] إن شاء الله تعالى كلا [illegible] معناه [illegible] كثرت
فيها ألفاظ لا [illegible] غالبا إلا قليلا بالمعنى وربما [illegible] على أكثره [illegible]
أن [illegible] ملتفت [illegible]
[illegible] البائع [illegible]
لسادات [illegible] في [illegible]
ذلك القصور فإنه لا يلتفت إلى مثل هذا الأمر [illegible]
وسميته بعمدة المريد لجوهرة التوحيد جعله الله مع عموم النفع به خالصا
لوجهه الكريم وموصلا [illegible] في جنات النعيم وحسبنا الله ونعم
الوكيل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ثم لما كان تأليف هذا
الكتاب أمرا ذا بال ليس [illegible] ولا وسيلة لغيره وكل ما هو كذلك
تطلب بدايته باسم الله [illegible] افتتاح الكتاب [illegible] على ما وقع
عليه اتفاق [illegible] أولي الألباب وعملا بقول النبي الأواب كل أمر ذي بال
لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر [illegible] فقال بسم الله أي [illegible]
على ما هو [illegible] خصوص [illegible]

يتلوها

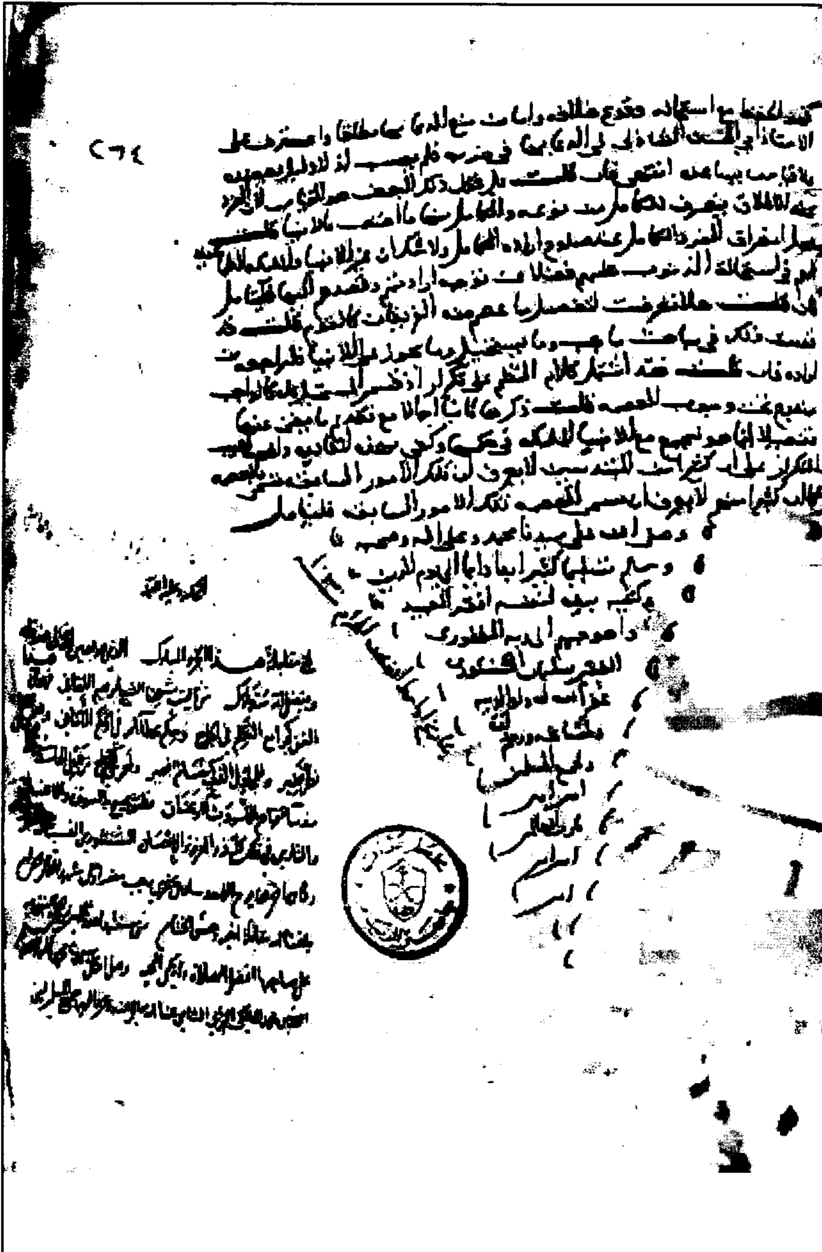


[illegible] المراد عند الاطلاق [illegible] للكامل من نوعه والكامل فيهما
[illegible] بالانبيا قلت [illegible]
[illegible] ولا شك ان [illegible] الانبيا والملايكة [illegible]
[illegible] الذنوب عليهم فضلا عن [illegible]
فان قلت هلا تعرض لتفصيل ما عصم منه [illegible]
قلت قد ذكرت ذلك في مباحث ما يجب وما يستحيل وما
يجوز على الانبيا [illegible] فان قلت [illegible]
كلام النظم على تكرار اذ قسم المستحيل كله [illegible]
تحت وجوب العصمة قلت ذكرها ثانيا [illegible]
ما ينتفي عنها تفصيلا انما هو [illegible] الانبيا [illegible]
[illegible] التكرار [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم
تسليما كثيرا [illegible]

[illegible] بخط المؤلف رحمه الله بلغ مقابلة
باصله مع جامعه الفقير ابراهيم
[illegible]
[illegible]
الشيخ سليمان [illegible]
[illegible] شيخ الاسلام
[illegible]
[illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

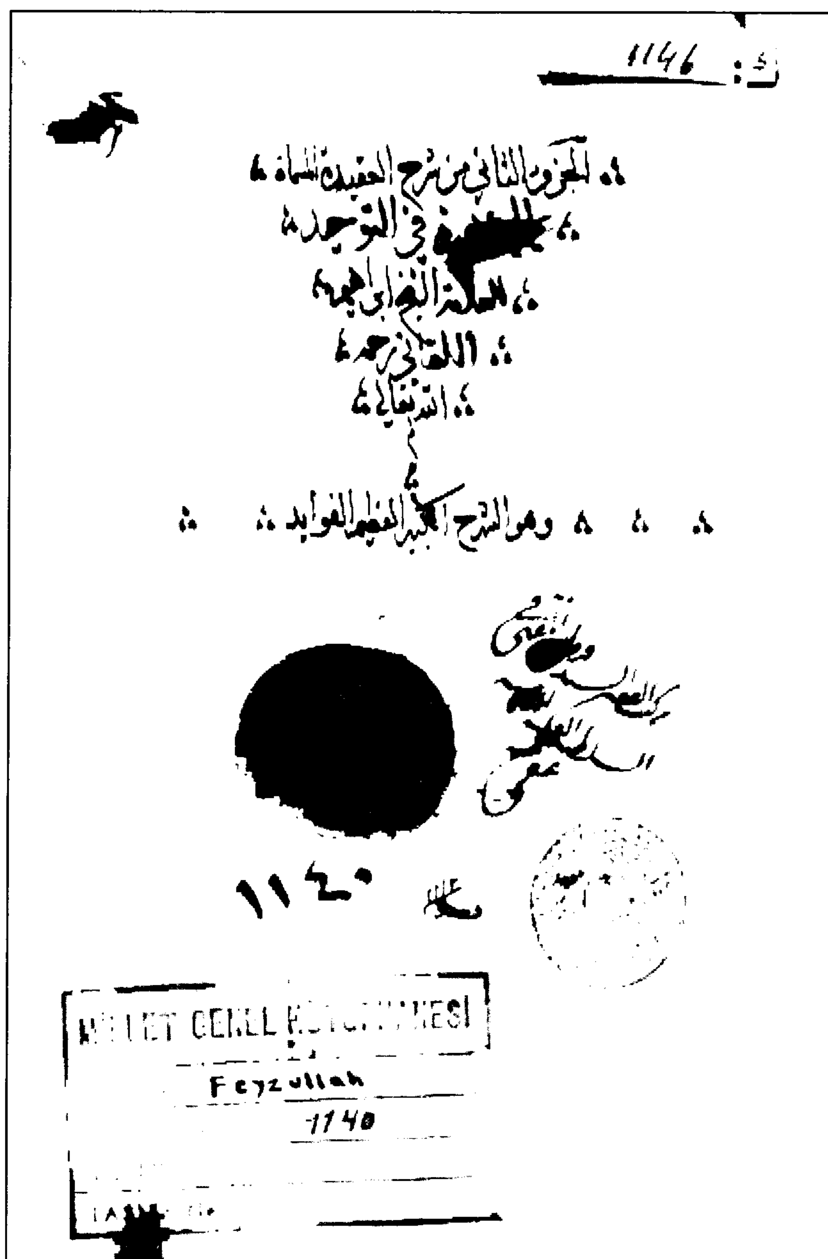




واما خبر لا تقوم الساعة حتى لا يقول احد الله الله
وخبر لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق فجوابهما
ان العموم فيهما اريد به خصوص من حيث ان اهل الحق
متمايزون من غيرهم فالمعنى لا تقوم على احد يوحد الله
الله تعالى الا بموضع كذا فان به كما يقينه على الحق ولا
تقوم الا على شرار الناس بموضع كذا فالمراد كما قال النووي
بامر الله الريح اللينة التي تأتي قرب الساعة فتأخذ
روح كل مؤمن ومؤمنة فالخبران المتقدمان على
ظاهرهما انتهى قلت وسنتعرض لهذا في محل
هو اليق به من هذا ان شاء الله تعالى قوله التصريح ببقاء
الدين والتكليف الى يوم القيامة حكى من يقول غير
هذا رحمه الله تعالى تتمة الباء المفترقة في كلام
النظم داخلة على المقصور وان جاز دخولها على
المقصور عليه كما هو مشهور واذا علمت اختصاصه
صلى الله عليه وسلم بما ذكرنا علم انه يتسبب عن ذلك
ويترتب عليه مضمون قوله شرعه اي دين النبي
صلى الله عليه وسلم وما جاء به من عند الله من
الاحكام قرآنية كانت او سنية كلا كانت او بعضا
لا ينسخ شرعا بان يرفع بشرع غيره كذلك اذ
المختار في النسخ انه رفع الحكم الشرعي بخطاب فخرج
بالشرعي اي المأخوذ من الشرع رفع الاباحة الاصلية
اي المأخوذة من العقل وبخطاب الرفع بالموت
وبالجنون والغفلة وكذا بالعقل وبالاجماع ولكن

وسلم ونعوذ بك من شر ما استعاذك منه نبيك محمد
صلى الله عليه وسلم اللهم انا نسألك بنبيك ابراهيم وبوجهك
الكريم ان تمتعنا بالنظر اليك في دار النعيم وان
تلزم النفع بالاصل وفرعه وان تنفع به من كتبه
او قرأه او حمله او ملكه او المرتبين به وان تجعله
خالصا لوجهك الكريم وان تعيذنا وذريتنا
ومن تعاطاه من الشيطان الرجيم انك انت البر
الرحيم وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى اله
وصحبه اجمعين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين
وقد [illegible] من نسخة المصنف رحمه الله ووافق الفراغ
الى هنا الساعة التي قبل الظهر من يوم الخميس
غرة شهر [illegible] الاخرى من شهور السنة الثانية عشرة
[illegible] بعد الالف من الهجرة على مشرفها افضل
الصلاة والسلام ولم افرغ [illegible] الا في خمس من
اوائل ايام الجمع من زوال النهار الى وقت دخول
العصر رجاء ان اصادف بها ساعة الاجابة [illegible]
الا في قليل من ايام [illegible] ولا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم وصلى الله
وسلم على سيدنا محمد وعلى اله
وصحبه اجمعين
تم الكتاب المبارك
بحمد الله وعونه
وحسن توفيقه

[illegible]



1146

الجزء الثاني من شرح العقيدة المسماة

[illegible] في التوحيد

للعلامة الشيخ ابراهيم

اللقاني رحمه

الله تعالى

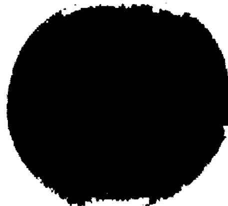
وهو الشرح الكبير العظيم الفوائد

١١٤٠

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي
ولما حصر الله النبي صلى الله عليه وسلم عن سائر الانبياء
والمرسلين عليهم الصلاة والسلام اجمعين باشياء وصنفها
ابن سمعون في شرف المصطفى في ستين وتبعهما بعض الفضلاء
من المتاخرين على ثلاثمائة والحق عدم انحصارها
وكان النفر من جمعها منضبطا الى التطويل بعدم ذكرها
تستند اليه حاجة الخائضين في هذا الفن تعالى منها
وخص محمد صلى الله عليه وسلم خير الخلق بالاجماع
كما مر وحذف الفاعل للعلم بانه الله تعالى اذ هو الذي
خصصه بامور كثيرة مذكورة في كتب السير وغيرها
بحيث تفوت العد ولا يعرفها الا الله والذي هنا
منها ان النوم لا ينطرق الى قلبه لخبر الصحيحين
ان عيني تنامان ولا ينام قلبي ورد بان الانبياء
كذلك لخبر البخاري عن انس الانبياء تنام عيونهم
ولا تنام قلوبهم وحديث الوادي اجيب عنه بما مر
واجاب بعضهم ايضا بما نقلا عن بعضهم بانه عليه الصلاة
والسلام كان له نومان احدهما ينام قلبه وعينه
والثاني عينه دون قلبه فكان نوم الوادي من النوع الاول
قلت لا يخفى فساده • ومنها ابصاره من خلفه كامامه في
حالة الصلاة بقوله ما اعلمه ما وراء ظهري هذا ورد
بانه فيها شي الجدار علي جسده الشريف فاسد لما لا يخفى
ومنها ان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة وانها
لا تجتمع على الخطأ وان اجماعها حجة لخبر الصحيحين لا تزال

من امتي

على إبراهيم وعلى آل إبراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت
على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد كلما ذكرك
الذاكرون وغفل عن ذكرك الغافلون اللهم صل وسلم على سائر
النبيين والآل وسائر الصالحين نهاية ما ينبغي أن يسأله السائلون
اللهم إنا نسألك من خير ما سألك منه نبيك محمد صلى الله عليه وسلم
ونعوذ بك من شر ما استعاذك منه نبيك محمد صلى الله عليه وسلم
اللهم إنا نسألك بنبيك الرحيم وبوجهك الكريم أن تمتعنا
بالنظر إليك في دار النعيم وأن تديم النفع بالأصل وفرعه وأن
تنفع به من كتبه أو قرأه أو حصله أو سلكه أو التمس شيئا منه وأن
تجعله خالصا لوجهك الكريم وأن تعيذنا وذريتنا ومن نفعناه
من الشيطان الرجيم إنك أنت البر الرحيم وصلى الله وسلم على سيدنا
محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وسلام على المرسلين والحمد
لله رب العالمين ووافق الفراغ من تعليق هذه النسخة
المباركة أول يوم في شهر ربيع الأول من شهور
سنة واحد وتسعين وألف على
صاحبها أفضل الصلاة
والسلام والحمد لله رب
العالمين
آمين



نص متن جوهرة التوحيد

متن جوهرة التوحيد

١- اَلـحَمْـدُ لله عَـلَى صِـلاَتِـــهِ ثُـمَّ سَــــلاَمُ الله مَـعْ صَــلاَتِــهِ

٢- عَـلَى نَبِـيٍّ جَـــاءَ بالتَّـــوْحِيدِ وقَــدْ خَلاَ الدِّيــنُ عَـنِ التَّوْحِيدِ

٣- فَأَرْشَـــدَ الـخَلقَ لِدِينِ الـحَقِّ بسَـيْـفِـهِ وهَــدْيِــهِ لِلـــــحَـقِّ

٤- مُحَمَّـدِ العَـاقِـبْ لِـرُسْلِ رَبِّـهِ وآلِـــهِ وصَحْبِـــهِ وحِزْبِـــهِ

٥- وبَعْـدُ: فَالعِلْـمُ بأصْـلِ الدِّينِ مُـحَـتَّــمٌ يَـحْتَـاجُ لِلتَّـبْـيِـينِ

٦- لكِنْ مِـنَ التَّطْوِيلِ كَلَّتِ الهِمَمْ فَصَـارَ فيـــهِ الإخْتِـصَـارُ مُلتَـزَمْ

٧- وهـــذِهِ أُرْجُـــوزَةٌ لَقَّبْـتُـهَـا: جوْهَـرَةَ التَّوْحِـيـدِ قَـدْ هَـذَّبْتُهَـا

٨- والله أَرْجُــو في القَبُـولِ نَافِـعًا بِهَـا مُــرِيـدًا في الثَّـواب طَامِـعًا

٩- فَـكُلُّ مَـنْ كُلِّفَ شَرْعًـا وجَبَا عَلَيْـهِ أنْ يَعْــرِفَ مَـا قَـدْ وجَبَـا

١٠- لله والـجَائِــزَ والـمُمْتَـنِـعَـا ومِثْـــلَ ذَا لِـرُسْلِـهِ فَاسْـتَمِـعَا

١١- إذْ كُـــلُّ مَنْ قَلَّـدَ في التَوْحِيدِ إيمَـانُـهُ لَــمْ يَـخْـلُ مِـنْ تَرْدِيـدِ

١٢- فَفيهِ بَعْضُ القَوْمِ يَحْكِي الخُلْفَا وبَعْضُـهُـمْ حَقَّـــقَ فيـهِ الكَشْـفَا

١٣- فَقَالَ: إِنْ يَجْزِمْ بِقَوْلِ الغَيْرِ ... كَفَى وإِلا لَمْ يَزَل فِي الضَّيْرِ

١٤- واجْزِمْ بأنَّ أوَّلاً مِمَّا يَجِبْ ... مَعَرِفَةٌ وفيهِ خُلفٌ مُنْتَصِبْ

١٥- فَانْظُرْ إِلَى نَفْسِكَ، ثُمَّ انْتَقِلِ ... لِلعَالَمِ العُلْوِيِّ ثُمَّ السُّفَلِي

١٦- تَجِدْ بِهِ صُنْعًا بَدِيعَ الحِكَمِ ... لَكِنْ بِهِ قَامَ دَلِيلُ العَدَمِ

١٧- وكُلُّ مَا جَازَ عَلَيْهِ العَدَمُ ... عَلَيْهِ قَطْعًا يَسْتَحِيلُ القِدَمُ

١٨- وفُسِّرَ الإِيمَانُ بالتَّصْدِيقِ ... والنُّطْقُ فيهِ الخَلفُ بالتَّحْقِيقِ

١٩- فَقِيلَ: شَرْطٌ كالعَمَلِ وقِيلَ: بَل ... شَطْرٌ والإِسْلامَ اشْرَحَنَّ بالعَمَل

٢٠- مِثَالُ هذَا: الحَجُّ والصَّلاةُ ... كَذَا الصِّيَامُ فَادْرِ والزَّكَاةُ

٢١- ورُجِّحَتْ زِيَادَةُ الإِيمَانِ ... بِمَا تَزِيدُ طَاعَةُ الإِنْسَانِ

٢٢- ونَقَصُهُ بنَقْصِهَا، وقِيلَ: لاَ ... وقِيلَ: لاَ خُلفَ كَذَا قَدْ نُقِلاَ

٢٣- فَواجِبٌ لهُ الوُجُودُ والقِدَمْ ... كَذَا بَقَاءٌ لاَ يُشَابُ بالعَدَمْ

٢٤- وأنَّهُ لِمَا يَنَالُ العَدَمُ ... مُخَالِفٌ بُرْهَانُ هَذَا القِدَمُ

٢٥- قِيَامُهُ بالنَّفسِ وحْدَانِيَّهْ ... مُنَزَّهًا أوْصَافُهُ سَنِيَّهْ

٢٦- عَنْ ضِدٍّ أوْ شِبْهٍ شَرِيكٍ مُطْلَقَا ... ووالِدٍ كَذَا الوَلَدْ والأصْدِقَا

٢٧- وقُــــدْرَةٌ إِرَادَةٌ وغَـايَـرَتْ   أَمْـرًا وعِلمًــا والرِّضَـا كـما ثَبَتْ

٢٨- وعِلمُـهُ، ولاَ يُقَالُ مُكْتَسَـبْ   فَاتْبَعْ سِبيلَ الـحَقِّ واطرَحِ الرِّيَبْ

٢٩- حَيَاتُـهُ كَـذَا الكَلاَمُ السَّـمْعُ   ثُـمَّ البَـصَرْ بَـذِي أَتَانَـا السَّـمْعُ

٣٠- فَهَل لَـهُ إِدْرَاكٌ اوْ لاَ؟ خُلفُ   وعِنْـدَ قَـوْمٍ صَـحَّ فيـهِ الوقْـفُ

٣١ـ حَـيٌّ عَلِيــمٌ قَــادِرٌ مُـرِيــدُ   سَـمِـعْ بَصِــيرٌ مَـا يَشَــا يُـرِيدُ

٣٢- مُتكَـلِّـمٌ ثُمَّ صِفَـاتُ الذَّاتِ   لَيْسَـتْ بغَيْــرٍ أَوْ بعَـيْنِ الــذَّاتِ

٣٣- فَـقُــــدْرةٌ بمُمْكِــنٍ تَعَلَّقَتْ   بـلاَ تَنَــاهِـي مَـا بـهِ تَعَلَّــقَـتْ

٣٤- ووحْدَةً أوْجِبْ لَهَا، ومِثْلُ ذِي   إِرَادَةٌ والعِلــمُ لكِــنْ عَـمَّ ذِي

٣٥- وعَمَّ أَيْضًا واجِبًا والـمُمْتَنِعْ   ومِثْــــــلُ ذَا كَـلاَمُـهُ فَلنَـتَّبِعْ

٣٦- وكُـلَّ مَوْجُودٍ أَنِطْ لِلسَّمْعِ بهْ   كَـذَا البَـصَرْ إِدْرَاكُـهُ إِنْ قِيـلَ بـهْ

٣٧- وغَـيْرُ عِلـمٍ هَـذِهِ كَما ثَبَـتْ   ثُـمَّ الـحَيَـاةُ مَـا بـشَيْ تَعَلَّــقَـتْ

٣٨- وعِنْــدَنَا أَسْـمَـاؤُهُ العَظِيمَهْ   كَــــذَا صِفَــــاتُ ذَاتِـهِ قَـدِيمَـهْ

٣٩- واخْتِيـرَ أَنَّ اسْـمَـاهُ تَوقِيفيَّهْ   كَـذَا الصِّفَاتُ فاحْفَـظِ السَّمْعِيَّهْ

٤٠- وكُـلُّ نَصٍ أَوْهَمَ التَّـشْبيهَا   أَوِّلْــهُ أَوْ فَــوِّضْ ورُمْ تــنْزِيـهَا

٤١- ونَــزِّهِ القُــرْآنَ أيْ كَـلاَمَهْ عَـنِ الـحُـدُوثِ واحْـذَرِ انْتِقَامَهْ

٤٢- وكُــلُّ نَصٍ لِلـحُـدُوثِ دَلاَّ اِحْمِل عَـلَى اللَّـفْظِ الَّذِي قَـدْ دَلاَّ

٤٣- ويَسْتَحِيلُ ضِـدُّ ذِي الصِّفَات في حَقِّــهِ كالكَــوْن في الـجِهَاتِ

٤٤- وجَائِـــزٌ في حقِّـهِ مَا أمْكَـنَا إِيـجَـادًا إعْدَامًـا كَـرَزْقِـهِ الغِنَى

٤٥- فَخَالِـقٌ لِعَبْـــدِه ومَـا عَمِـل مُـوفِّـقٌ لِـمَـــنْ أرَادَ أنْ يَصِــل

٤٦- وخَــاذِلٌ لِـمَـنْ أرَادَ بُعْـــدَهُ ومُنْــجِـزٌ لِـمَــنْ أرَادَ وعْـــدَهُ

٤٧- فَـوْزُ السَّـعِيدِ عِنْدَهُ في الأزلِ كَــذَا الشَّـــقِّي ثُـمَّ لَـمْ يَنْتَـقِلِ

٤٨- وعِنْدَنَـا لِلعَبْدِ كَسْـبٌ كُلِّـفَا بـهِ ولَـكِـنْ لا يُـــؤَثِّـرْ فَـاعْـرِفَـا

٤٩- فَلَيْـسَ مَـجْبُورًا ولاَ اخْتِيَارَا ولَيْـسَ كَـــلاًّ يَفْـعَـلُ اخْتِـيَارَا

٥٠- فَإِنْ يُـثِبْـنَا فَبِمَحْـضِ الفَضْلِ وإِن يُعَــذِّبْ فَبِمَحْـض العَــدْلِ

٥١- وقَوْلُـهُمْ: إِنَّ الصَّلاَحَ واجِبُ عَلَيْـــهِ زُورٌ مَـا عَلَيْـــهِ واجِـبُ

٥٢- أَلَــمْ يَرَوْا إيـلاَمَـهُ الأطْفَالاَ وشِبْـهَـهَا فَحَــاذِرِ الـمُحَـــالاَ

٥٣- وجَــائِـزٌ عَلَيْـــهِ خَلقُ الشَّـرِّ والـخَيْرِ كَالإِسْـلاَمِ وجَهْلِ الكُفْرِ

٥٤- وواجِـبٌ إِيمَـانُـنَـا بالقَـدَرِ وبالقَضَــا كَمَــا أَتَـى في الـخَبَرِ

٥٥- ومِنْـهُ أنْ يُـنْظَـرَ بالأَبْصَارِ ... لَكِـنْ بلـاَ كَيْـفٍ ولاَ انْحِصَارِ

٥٦- لِلمُؤْمِنِينَ إِذْ بجَائِزْ عُلِّقَتْ ... هَـذَا ولِلمُخْتَـارِ دُنْـيَا ثَـبَتَـتْ

٥٧- ومِنْهُ إِرْسَـالُ جَمِيعِ الـرُّسْلِ ... فَـلاَ وُجُوبَ بَل بمَحْضِ الفَضْلِ

٥٨- لكِـنْ بذَا إِيمَـانُـنَا قَدْ وجَبَا ... فَـدَعْ هَـوى قَـوْمٍ بِهِـمْ قَـدْ لَعِبَـا

٥٩- وواجِـبٌ في حَقِّهِـمْ اَلامَانـهْ ... وصِدْقُهُـمْ وضِـفْ لَهَـا الفَطَانَـهْ

٦٠- ومِثْـلُ ذَا تَبْلِيغُهُـمْ لِمَـا أَتَـوْا ... ويَسْـتَحيلُ ضِـدُّهَا كَمـا رَووْا

٦١- وجَائِـزٌ في حَقِّـهِمْ كـالأَكْلِ ... وكَالجِمَـاعِ لِلنِّـسَا في الـحِلِّ

٦٢- وجَامِـعٌ مَعْنَـى الـذَّي تَقَرَّرَا ... شَـهَادَتَا الإِسْلاَمِ فَاطْرَحِ المِرَا

٦٣- ولَـمْ تكُـنْ نُـبُـوَّةٌ مُكْتَسَـبَهْ ... ولَوْ رَقَى في الـخَيْرِ أعْلى عَقَـبَـهْ

٦٤- بَل ذاكَ فَضْلُ الله يُؤْتِيهِ لِـمَنْ ... يَشَاء جَـلَّ اللهُ واهِـبُ الـمِنَنْ

٦٥- وأفْضَلُ الـخَلق عَلَى الإِطْلاَقِ ... نَـبِيُّـنَـا فَمِـل عَنِ الشِّـقَاقِ

٦٦- والأَنْـبيَـا يَلُونَـهُ في الفَضْـلِ ... وبَعْدَهُـمْ مـلاَئِكَـهْ ذِي الفَضْـلِ

٦٧- هَذَا وقَـوْمٌ فَصَّلُوا إِذْ فَضَّلُوا ... وبَعْـضُ كُلٍّ بَعْضَـهُ قَـدْ يَفْضُـلُ

٦٨- بالـمُعْجِـزَاتِ أُيِّـدُوا تَكَرُّمَا ... وعِصْـمَـةَ البَـارِي لِـكُلٍّ حَتِّمَـا

٦٩- وخُصَّ خَيْرُ الخَلقِ أنْ قَدْ تمَّمَا ... بِهِ الجَمِيعَ رَبُّنَا وعَمَّمَا

٧٠- بعْثَتَهُ، فَشَرْعُهُ لا يُنْسَخُ ... بغَيْرِهِ حَتَّى الزَّمَانُ يُنْسَخُ

٧١- ونَسْخُهُ لِشَرْعِ غَيْرِهِ وقَعْ ... حَتْمًا أذَلَّ اللهُ مَنْ لَهُ مَنَعْ

٧٢- ونَسْخَ بَعْضِ شَرْعِهِ بالبَعْضِ ... أجِزْ، ومَا في ذَا لَهُ مِنْ غَضِّ

٧٣- ومُعْجِزَاتُهُ كَثِيرَةٌ غُرَرْ ... مِنْهَا كَلاَمُ اللهِ مُعْجِزُ البَشَرْ

٧٤- واجْزِمْ بِمِعْرَاجِ النَّبِي كما رَوَوْا ... وبَرِّئَنْ لِعَائِشَهْ مِمَّا رَمَوْا

٧٥- وصَحْبُهُ خَيْرُ القُرُونِ فَاسْتَمِعْ ... فَتَابِعِي فَتَابِعٌ لِمَنْ تَبِعْ

٧٦- وخَيْرُهُمْ مَنْ وُلِّيَ الخِلاَفَهْ ... وأمْرُهُمْ في الفَضْلِ كالخِلاَفَهْ

٧٧- يَلِيهُمُ قَوْمٌ كِرَامٌ بَرَرَهْ ... عِدَّتُهُمْ سِتٌّ تَمَامُ العَشَرَهْ

٧٨- فَأهْلُ بَدْرٍ العَظِيمِ الشَّانِ ... فَأهْلُ أحْدٍ بَيْعَةِ الرِّضْوانِ

٧٩- والسَّابقُونَ فَضْلُهُمْ نَصًّا عُرِفْ ... هذَا وفي تَعْيِينِهِمْ قَدِ اخْتُلِفْ

٨٠- وأوِّلِ التَّشَاجُرَ الذِّي وَرَدْ ... إنْ خُضْتَ فيهِ واجْتَنِبْ دَاءَ الحَسَدْ

٨١- ومَالِكٌ وسَائِرُ الأئِمَّهْ ... كَذَا أبُو القَاسِمْ هُدَاةُ الأُمَّهْ

٨٢- فَواجِبٌ تَقْلِيدُ حَبْرٍ مِنْهُمُ ... كَذَا حَكَى القَوْمُ بلَفْظٍ يُفْهَمُ

٨٣- وأثْبَتَنْ لِلأَوْلِيَا الكَرَامَه ... ومَنْ نَفَاهَا فَانْبِذَنْ كَلاَمَهْ

٨٤- وعِنْدَنَا أنَّ الدُّعَاءَ يَنْفَعُ ... كَمَا مِنَ القُرْآنِ وعْدًا يُسْمعُ

٨٥- بكُلِّ عَبْدٍ حَافِظُونَ وُكِّلُوا ... وكَاتِبُونَ خِيرَةٌ لَنْ يُهْمِلُوا

٨٦- مِنْ أمْرِهِ شَيْئًا فَعَل ولَوْ ذَهِل ... حَتَّى الأَنِينَ فِي المَرَضْ كما نُقِل

٨٧- فَحاسِبِ النَّفْسَ وقِلِّل الأمَلاَ ... فَرُبَّ مَنْ جَدَّ لِأَمْرٍ وصَلاَ

٨٨- وواجِبٌ إِيمَانُنَا بالموْتِ ... ويَقْبِضُ الرُّوحَ رَسُولُ المَوْتِ

٨٩- ومَيِّتٌ بعُمْرِهِ مَنْ يُقْتَلُ ... وغَيْرُ هذَا بَاطِلٌ لاَ يُقْبَلُ

٩٠- وفِي فَنَا النفسِ لَدَى النَّفْخِ اخْتُلِفْ ... واسْتَظْهَرَ السُّبْكِي بقَاهَا اللَّذْعُرِفْ

٩١- عَجْبَ الذَّنَبْ كالرُّوحِ لكِنْ صَحَّحَا ... المُزَنِيُّ لِلبِلَى ووضَّحَا

٩٢- وكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ قَدْ خَصَّصُوا ... عُمُومَهُ فَاطْلُبْ لِمَا قَدْ لَخَّصُوا

٩٣- ولاَ تَخُضْ فِي الرُّوحِ إِذْ مَا وَرَدَا ... نَصٌّ مِنَ الشَّارِعِ لَكِنْ وُجِدَا

٩٤- لِمَالِكٍ هِيَ صُورَةٌ كَالجَسَدِ ... فَحَسْبُكَ النَّصُّ بهَذَا السَّنَدِ

٩٥- والعَقْلُ كالرُّوحِ ولكِنْ قَرَّرُوا ... فيهِ خِلاَفًا فَانْظُرَنْ مَا فَسَّرُوا

٩٦- سُؤَالُنَا ثُمَّ عَذَابُ القَبْرِ ... نَعِيمُهُ واجِبٌ كَبَعْثِ الحَشْرِ

٩٧- وقُـل يُعَادُ الجِسْـمُ بالتَّحْقِيقِ ... عَـنْ عَـــدَمٍ وقِيــلَ عَـنْ تَفْرِيقِ

٩٨- مَحْضَيْنِ لكِنْ ذَا الخِلاَفُ خُصَّا ... بالأنْـبيَـا ومَـنْ عَلَـيْهِـمْ نُصَّـا

٩٩- وفي إِعَـادَةِ العَـرَضْ قَـوْلاَنِ ... ورُجِّـحَـتْ إِعَــادَةُ ٱلأعْيَــان

١٠٠- وفي الزَّمَنْ قَوْلاَنِ والحِسَابُ ... حَــقٌّ ومَـا في حَــقٍ ارْتِـيَابُ

١٠١- فَالسَّـيِّـئَاتُ عِنْدَهُ بالـمِثْلِ ... والـحَسَـنَاتُ ضُوعِفتْ بالفَضْلِ

١٠٢- وباجْتِنَـابٍ لِلكَبَائِـرْ تُغْفَـرُ ... صَغَـائِـرٌ وجَــا الـوُضُـو يُكَفِّرُ

١٠٣- واليَوْمُ الآخِرْ ثُمَّ هَوْلُ المَوْقِفِ ... حَـقٌّ فَخَفِّـفْ يَا رَحِيمُ واسْـعِفِ

١٠٤- وواجِبٌ أَخْذُ العِبَادِ الصُّحُفَا ... كَمـا مِـنَ القُـرْآنِ نَصًّـا عُرِفَـا

١٠٥- ومِثْلُ هـذَاالوزْنُ والـمِيزَانُ ... فَـتُـوزَنُ الكُتْــبُ أَوْ ٱلأعْـيَـانُ

١٠٦- كَذَا الصِّرَاطُ فَالعِبَادُ مُخْتَلِف ... مُــرُورُهُــمْ فَسَـالِـمٌ ومُنْتَلِـفْ

١٠٧- والعرْشُ والكُرْسِيُّ ثُمَّ القَلَمُ ... والكاتِبُـونَ اللَّـوْحُ كُـلٌّ حِكَمُ

١٠٨- لاَ لِاحْتِيَاجٍ وبهَـا ٱلإِيـمَانُ ... يَـجِـبْ عَلَيْـكَ أَيُّـهَـا ٱلإِنْـسَـانُ

١٠٩- والنَّارُ حَقٌّ أُوجِدَتْ كالـجَنَّهْ ... فَـلاَ تَـمِـل لِـجَاحِـدٍ ذِي جِنَّـهْ

١١٠- دَاراً خُلُودٍ للسَّعِيد والشَّقِي ... مُعَــذَّبٌ مُنَعَّــمٌ مَهْمَـا بَـقِـي

١١١ - إِيمَانُنَا بَحوْضِ خَيْرِ الرُّسْلِ ... حَتْمٌ قَدْ كَمَا جَاءَنَا فِي النَّقْلِ

١١٢ - يَنَالُ شُرْبًا مِنْهُ أقْوامٌ وفَوْا ... بعَهْدِهِمْ، وقُل يُذَادُ مَنْ طَغَوْا

١١٣ - وواجِبٌ شَفَاعَةُ الْمُشَفَّعِ ... مُحَمَّدٍ مُقَدَّمًا لاَ تَمْنَعِ

١١٤ - وغَيْرُه مِنْ مُرْتَضى ألأخْيَارِ ... يَشْفَعْ كَما قَدْ جَاءَ فِي ألأخْبَارِ

١١٥ - إِذْ جَائِزٌ غُفْرَانُ غَيْرِ الكُفْرِ ... فَلاَ نُكَفِّرْ مُؤْمِنًا بالوِزْرِ

١١٦ - ومَنْ يَمُتْ ولَمْ يَتُبْ مِنْ ذنْبِهِ ... فَأمْرُهُ مُفَوَّضٌ لِرَبِّهِ

١١٧ - وواجِبٌ تَعَذِيبُ بَعْضٍ ارْتَكَبْ ... كَبِيرَةً ثُمَّ الخُلُودُ مُجْتَنَبْ

١١٨ - وصِفْ شَهِيدَا الحَرْب بالحَيَاةِ ... ورِزْقَهُ مِنْ مُشْتَهى الجَنَّاتِ

١١٩ - والرِّزْقُ عِنْدَ القَوْمِ مَا بِهِ انْتُفِعْ ... وقِيلَ: لاَ بَل مَا مُلِكْ ومَا اتُّبِعْ

١٢٠ - فَيَرْزُقُ اللهُ الحَلاَلَ فَاعْلَمَا ... ويَرْزُقُ المَكْرُوهَ والمُحَرَّمَا

١٢١ - فِي الِاكْتِسَاب والتَّوكُّلِ اخْتُلِفْ ... والرَّاجِحُ التَّفْصِيلُ حَسْبَمَا عُرِفْ

١٢٢ - وعِنْدَنَا الشَّيْءُ هُو المَوْجُودُ ... وثَابِتٌ فِي الخَارِجِ المَوْجُودُ

١٢٣ - وُجُودُ شَيْءٍ عَيْنُهُ والجَوْهَرُ ... الفَرْدُ حَادِثٌ عِنْدَنَا لاَ يُنْكَرُ

١٢٤ - ثُمَّ الذُّنُوبُ عِنْدَنَا قِسْمَانِ: ... صَغِيرَةٌ كَبِيرَةٌ فَالثَّانِي

١٢٥ - مِنْهُ الـمَتَابُ واجِبٌ في الحَالِ ... ولاَ انْتِقَاضَ إنْ يَعُدْ لِلحَالِ

١٢٦ - لكِنْ يُجَدِّدُ تَوْبَةً لِـمَا اقْتَرَفْ ... وفي القَبُولِ رَأْيُهُمْ قَدِ اخْتَلَفْ

١٢٧ - وحِفْظُ دِينٍ ثُمَّ نَفْسٍ مَالٍ نَسَبْ ... ومِثْلُهَا عَقْلٌ وعِرْضٌ قَدْ وجَبْ

١٢٨ - ومَنْ لِـمَعْلُومٍ ضَرُورَةً جَحَدْ ... مِنْ دِينِنَا يُقْتَلُ كُفْرًا لَيْسَ حَدّْ

١٢٩ - ومِثْلُ هذَا مَنْ نَفى لِمُجْمَعِ ... أوِ اسْتَبَاحَ كالزِّنَا فَلتَسْمَعِ

١٣٠ - وواجِبٌ نَصْبُ إِمَامٍ عَدْلِ ... بالشَّرْعِ فَاعْلَمْ لاَ بحُكْمِ العَقْلِ

١٣١ - فَلَيْسَ رُكْنًا يُعْتَقَدْ في الدِّينِ ... فَلاَ تَزِغْ عَنْ أَمْرِهِ الـمُبِينِ

١٣٢ - إِلاَّ بكُفْرٍ فَانْبِذَنَّ عهْدَهُ ... فَاللهُ يَكْفِينَا أذَاهُ وحْدَهُ

١٣٣ - بَغِيْرِ هذَا لاَ يُبَاحُ صَرْفُهُ ... ولَيْسَ يُعْزَل إنْ أُزِيلَ وصْفُهُ

١٣٤ - وأْمُرْ بعُرْفٍ واجْتَنِبْ نَمِيمَهْ ... وغِيْبَةً وخَصْلَةً ذَمِيمَهْ

١٣٥ - كالعُجْب والكِبْرِ ودَاءِ الحَسَدِ ... وكَالـمِرَاءِ والجَدَل فاعْتَمِدِ

١٣٦ - وكُنْ كَمَا كَانَ خِيَارُ الـخَلقِ ... حَلِيفَ حِلمٍ تَابعًا لِلحَقِّ

١٣٧ - فَكُلُّ خَيْرٍ في اتِّبَاعِ مَنْ سَلَف ... وكُلُّ شَرٍ في ابْتِدَاعِ مَنْ خَلَفْ

١٣٨ - وكُلُّ هَدْيٍ لِلنَّبِي قَدْ رَجَحْ ... فَمَا أُبِيحَ افْعَل ودَعْ مَا لَمْ يُبَحْ

١٣٩- فَتَابِعِ الصَّالِحَ مِـمَّنْ سَـلَفَا ... وجَـانِـب البِدْعَــةَ مِـمَّـنْ خَلَفَا

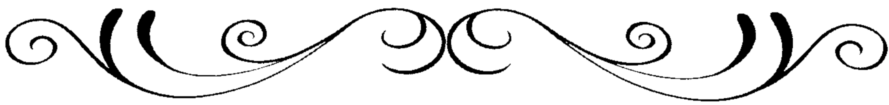
١٤٠- هذَا وأَرْجُو اللهَ فِي الإِخْلاصِ ... مِـنَ الرِّيَــاءِ ثُــمَّ فِي الـخَـلاَصِ

١٤١- مِنَ الرَّجِيمِ ثُمَّ نفْسِي والهَوى ... ومَـنْ يَمِـلْ لِـهـؤُلا قَـــدْ غوى

١٤٢- هذَا وأَرْجُــو اللهَ أَنْ يَمنَحَنَا ... عِنْـــدَ السُّــؤَالِ مُطْلَقًـا حُجَّتَـنَا

١٤٣- ثُمَّ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ الدَّائِمُ ... عَــلى نَبِـــيٍ دَأْبُـــهُ الـمَرَاحِمُ

* * *



عمدة المريد

شرح جوهرة التوحيد

وهو الشرح الكبير للناظم

الإمام برهان الدين أبي الأمداد إبراهيم اللقاني

المتوفى ١٠٤١ هـ

تحقيق واعتناء مجموعة من الباحثين

المجلّد الأوّل باعتناء

عبدالمنّان أحمد الإدريسي — جاد الله بسّام صالح





بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم صلِّ على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

الحمد لله ربِّ العالمين، وصلّى الله على سيدنا محمّد الفاتح الأمين، وعلى آله الأكرمين، وعلى صحابته وأهل طاعته أجمعين، أما بعد:

فيقول العبد الفقير الحقـير، اللاجئ إلى حلم ربه اللطيـف الخبير، إبراهيم اللقـانيّ، حقّق الله له ولأحبته أحاسن الأمانيّ:

هذا ما التمس منّي بعض الإخوان وصالح الخلّان، جمعني الله وإيّاهم في فراديس الجنان، ومتّعني وإيّاهم برؤيته من غير سبق مؤاخذةٍ ولا امتحانٍ، من تعليق على مقدّمتي التي وضعتها في العقائد كعقْد الـجيد، وسمّيتها بـ: «**جوهرة التوحيـد**»، يحل منها إن شاء الله تعالى كلّ ما خفي معناه، واستصعب مبناه، تحرّيت فيه ألفاظ الأئمة غالباً، إلا قليلاً بالمعنى، وربما نبّهت على أكثره، لأنهم أحقّ أن يقتدى بهم، وتقتفى آثارهم، غير ملتفتٍ إلى ما عساه يعيبه الجهول، ويريد البارع أن يرتقي به من حضيض الخمول، من كوني أخذت عبارات السّادات، وانتحلتُ ألفاظَ مَنْ يُقتدى بهم في الدِّيانات، وأنه حملني على ذلك القصور، فإنه لا يلتفت إلى مثل هذا إلا من هو في بحار العجـب مغمور، وسمّيته بـ: «**عُمدةِ المريـدِ لجوهرةِ التّوحيـدِ**»، جعله الله مع عموم النّفع به خالصاً لوجهه الكريم، وموصلاً للإقامة في جنّات النّعيم، وحسبنا الله ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم.

ثمّ لما كان تأليف هذا الكتاب أمراً ذا بال، ليس تابعاً، ولا وسيلةً لغيره، وكلُّ ما هو كذلك تُطلَب بداءته باسم الله؛ اقتداءً بافتتاح الكتاب، وجرياً على ما وقع عليه اتّفاق عمل أولي الألباب، وعملاً بقول النبيّ الأوّاب: «كلّ أمرٍ ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر»[1].

(١) أخرجه ابن ماجه (١: ٦١٠ رقم ١٨٩٤) بلفظ: «كل أمر ذي بال، لا يبدأ فيه بالحمد، أقطع».

ابتدأه بها، فقال: (**بسم الله**)، أي أؤلّف، على ما هو الأولى؛ أما **أولويّة خصوص مادّة التّـأليف،** فلأنّ الذي يتلوها هنا مؤلّف، والتّالي لما في كلّ محلٍّ من الأعمال المفتتحة بها منبّه على المقدّر المحذوف، مع أنّ كلّ جزءٍ منه مؤلّف، فيفيد ملابستها لجميع التأليف، دون: أفتتح، وأبتدئ، **وأما أولويّة الفعليّة،** فلأنّ العمل للأفعال بالأصالة، **وأما أولويّة التّأخير،** فلإفادة تقديم المعمول الاختصاص، كما في: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرِىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ﴾ [هود: ٤١]، وكما في: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥]، والردّ على المشركين، حيث كانوا يبدؤون أعمالهم بأسماء معبوداتهم، فيقولون: باسم اللّات والعزّى مثلاً.

وهذه الرعاية في هذا المقام لا توجب ذلك على الدّوام، فقد جاء: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١] مقدّم العامل، حيث كان الأهمّ الأمر بالقراءة. على أنه يـجوز تعلّق «**باسم ربك**» بـ«**اقرأ**» الثاني، ومعنى «**اقرأ**» الأوّل: أوجد القراءة، من غير اعتبار تعديته إلى مقروءٍ، كما في نحو: فلان يعطي.

وليس تقديم «**باسم**» على «**الله**» مخرجاً للبداءة عن كونها باسمه تعالى، لأنّ الغرض من الإتيان به جعله وسيلةً للبداءة باسمه على وجهٍ يفيد عموم التبرّك بكلّ أسمائه، على ما تفيده الإضافة، ولا شكّ أنّ الباء من تتمّة تلك الوسيلة، أو الفرقُ بين اليمين والتيمّن.

وكسرت الباء وقاعدة الحروف المفردة: البناء على الفتح؛ لتناسب حركة بنائها عملها، ولـمّا لم تكتب الألف بعدها على ما هو قاعدة الخطّ لكثرة الاستعمال طوّلت الباء عوضاً عنها تطويلاً لا يبلغ مقدار الألف عرفاً.

وهي إما للمصاحبة والملابسة، وإما للآلة والاستعانة، والأوّل قال فيه الزمخشريّ: أعرب وأفصح وأحسن[1].

---

(١) الزمخشري، «الكشاف» تفسير الفاتحة (١: ٤٨).

والاسم لغةً: ما دلّ على مسمّى، **وعرفاً**: ما دلّ على معنى في نفسه غير مقترنٍ بزمانٍ وضعاً.

والخلف في مسألة اتّحاد الاسم والمسمّى وعدمه لفظيّ عند المحقّقين، على أنّ المختار أنه غيره عند الإطلاق كما يأتي تحريره.

وهو عند البصريّين مشتقّ من السُّمُوِّ، وهو العلوّ، لأنه يدلّ على مسمّاه، فيعليه على منصّة الظّهور، ويظهره من حضيض الخفاء، وعند الكوفيّين من الوسم، وهو العّلامة، لأنه علامة على مسمّاه.

فهو على الأوّل من الأسماء التي حذفت أعجازها لكثرة الاستعمال، وبنيت أوائلها على السكون، وأدخل عليها مُبْتَدَأً بها همزة الوصل، لأنّ من دأب العرب الابتداء بالمتحرك والوقف على السّاكن، فالوزن قبل التغيير «فعْل»، وبعد التغيير والحذف «افع»، ويشهد له تصريفه على أسماءٍ وأسامٍ وسُمِّيت، ومجيء سمىً كهدىً.

وعلى الثّاني من الأسماء التي حذفت فاؤها وعوّض عنها همزة الوصل، فالوزن قبل التّغيير «**فعْل**»، وبعده «**اعْل**»، ورجّح هذا بقلّة الإعلال بالنّسبة لمذهب البصريّين، وما استدلّوا به من التّصاريف لا دليل فيه لجواز كونه من باب القلب المكانيّ، وردّ بأنّه القلب بعيد لعدم اطّراده في تصاريف الكلمة، وبأنه خلاف الأصل وعنه مندوحة، وبأنه لم يعهد دخول همزة الوصل على ما حذف صدره في كلامهم، ولذا قالوا: «**عدة**»، ولم يقولوا: «**اعْد**»، بخلاف ما حذف عجزه من نحو: «**ابن**» و«**است**»، وقيل: لا حذف ولا تعويض، وإنما أبدل من الواو همزة، كما في: إعاء وإشاح، ثمّ لما كثر استعماله عوملت همزته معاملة همزة الوصل، وعليه؛ فالوزن «**فعل**» على كلّ حال، وفيه لغات جمعت في قول القائل:

سماً سم اسم سماة كذا سماً ... وزد سمة والأول أثْلثه ترْشد

ذكره ابن عوّادٍ في منظومة له.

و«الله»: أصله: «إله» حذفت الهمزة، وعوّض عنها حرف التّعريف، ثمّ جعل علماً للذّات الواجب الوجود الخالق للعالم، أي للذّات المنطبق عليه هذه الصّفات، فهي تعيين للموضوع له بذكر أوصاف كلّية تنطبق عليه، مع أنه في نفسه غير كلّي.

وزعم بعضهم أنه اسم لمفهوم الواجب لذاته أو المستحقّ للعبوديّة، وكلّ منهما كلّي انحصر في فردٍ، فلا يكون علماً؛ لأنّ مفهوم العلم جزئيّ، فمنع: بأنا لا نسلم أنه اسم لـهذا المفهوم الكلّي، وإلّا لما أفاد: «لا إله إلا الله» التوحيد بالأصالة، لأنّ الكلّي ـ من حيث هو كلّي ـ يحتمل الكثرة والتّعدّد، والصّواب: أنه عربيّ عند الأكثر، وزعم البلخيّ[1] من المعتزلة أنه معرّب، فقيل: عبريّ، وقيل: عبرانيّ، وقيل: سريانيّ.

قال بعضهم: وأكثر أهل العلم على أنه الاسم الأعظم، واختار النوويّ[2] تبعاً لجماعةٍ أنه الحيّ القيّوم، قال: ولذلك لم يرد في القرآن إلا قليلاً؛ في البقرة، وآل عمران، وطه[3].

فإن قلت: ورد أنّ الاسم الأعظم إذا دعي الله به أجاب، وإذا سئل به أعطى، والمشاهدة في ذين بخلاف هذا، **قلت:** تخلّف الإجابة إما لانتفاء شرطٍ، أو وجود مانعٍ، كأكل الحرام، وعدم صدق النيّة وإخلاص الطّويّة، والخوف من خالق البريّة.

---

(١) عبدالله بن أحمد بن محمود أبو القاسم البلخي. قال الخطيب: من متكلّمي المعتزلة البغداديين، صنّف في الكلام كتباً كثيرة و أقام ببغداد مدّة طويلة و انتشرت بها كتبه، ثمّ عاد إلى بلخ فأقام بها إلى حين وفاته. «تاريخ بغداد» (٩: ٣٨٤).

(٢) أبو زكريا النواوي الحافظ، يحيى بن شرف بن مرى بن حسن، مفتي الأمة شيخ السلام، الفقيه الشافعي الزاهد، أحد الاعلام؛صاحب التصانيف النافعة، له: «الروضة»، و«رياض الصالحين»، وغيرها. «فوات الوفيات» (٤: ٢٦٤).

(٣) قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال الله عزّ وجلّ: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾ [آل عمران: ٢]، وقال الله عزّ قائلاً: ﴿وَعَنَتِ ٱلۡوُجُوهُ لِلۡحَيِّ ٱلۡقَيُّومِۖ وَقَدۡ خَابَ مَنۡ حَمَلَ ظُلۡمٗا﴾ [طه: ١١١].

و(**الرّحمن الرّحيم**)، اسمان بنيا للمبالغة من «رحم»، كالغضبان والعليم من «غضب» و«علم»، فهما في الأصل صفتان مشبّهتان. وأورد أنّ الصّفة المشبّهة لا تشتقّ إلا من لازم، وأجيب بأنّ الفعل المتعدّي قد يجعل لازماً بمنزلة أفعال الغرائز، فيحوّل إلى «فَعُل» بالضمّ، ثم يشتقّ منه. على أنّ سيبويه قد نصّ على أنّ الرحيم صيغة مبالغةٍ في قولهم: هو رحيمٌ فلاناً، وعليه فلا إشكال في الرّحيم.

والرّحمة لغة: رقّة القلب وانعطاف يقتضي التفضّل والإحسان، ومنه: «الرّحم» لانعطافها على ما فيها.

فإن قلت: فكيف اشتقّ الاسمان الكريمان منها، مع استحالة اتصاف مسمّاهما بمعناها اللّغويّ، إذ هو من الكيفيّات النّفسانيّة التابعة للمزاج، وهو تعالى منزّه عنها.

قلت: هو مجاز عن إنعامه على عباده؛ لأنّ الملك إذا عطف على رعيته ورأف بهم أصابهم معروفه وإنعامه، كما أنه إذا أدركته الفظاظة والقسوة عنّف بهم ومنعهم خيره ومعروفه.

والحاصل أنّ أسماء الله تعالى إنما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال اختياريّة، دون المبادئ التي تكون انفعالاتٍ.

وفي الرّحمن من المبالغة ما ليس في الرّحيم، لأنّ زيادة البناء تدلّ على زيادة المعنى غالباً عند اتّحاد نوع المشتقّات، كما في قَطَعَ وقَطَّعَ، لكن تارةً تُؤخذ باعتبار الكميّة، وأخرى باعتبار الكيفيّة.

فعلى الأوّل قيل: يا رحمنَ الدّنيا، لأنه يعمّ المؤمن والكافر، و: رحيم الآخرة، لأنه يخصّ المؤمن.

وعلى الثّاني قيل: يا رحمن الدّنيا والآخرة ورحيم الدّنيا، لأنّ النّعم الأخرويّة كلّها جسام، وأما النعم الدّنيوية فجليلة ودقيقة.

وقدّم (الله) عليهما لأنه اسم ذاتٍ، وهما اسما صِفةٍ، والذّاتُ مقدّم على الصّفة، فما دلّ

عليه مقدّم على ما دلّ عليها، وقدّم الرّحمن، والقياس يقتضي التّرقي من الأدنى إلى الأعلى لتقدّم رحمة الدّنيا، ولأنه خاصّ، إذ لا يقال لغير الله، بخلاف الرحيم، والخاصّ مقدّم على العامّ، ولأنه أبلغ من الرّحيم على ما سبق على الأصحّ، فيكون الرحيم تتمةً ورديفاً ليتناول ما لطف من الرّحمة ودقّ، واختار هذا الزّمخشريّ، وهذا كلّه مبنيٌّ على أنّ الرّحمن صفة، وهو كذلك بحسب الأصل، لكنه صار علماً بالغلبة، فقد قال ابن هشامٍ[١]: الحقّ قول الأعلم[٢] وابن مالكٍ[٣] أنه ليس بصفة، بل علم، قال: وبهذا لا يتوجّه السّؤال.

قال: وينبني على علميّته أنه في البسملة ونحوها بدل لا نعت، وأنّ الرّحيم بعده نعت له لا نعت لاسم الله تعالى، إذ لا يتقدّم البدل على النّعت، قال: ومما يوضح أنه غير صفةٍ مجيئه كثيراً غير تابعٍ، نحو: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۞ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ﴾ [الرحمن: ١-٢]، ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَ﴾ [الإسراء: ١١٠]، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسۡجُدُواْۤ لِلرَّحۡمَٰنِ قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٦٠].

قال الشّيخ زكريّا الأنصاريّ[٤]: **قلت**: لا يمنعُ غلبةُ علميّتِهِ اعتبارَ وصفيّته الأصليّة، فيجوز كونه نعتاً باعتبارها، وأمّا مجيئه غير تابع فلا يدلّ على عدم اعتبارها، لأنّ الموصوف

---

(١) «مغني اللبيب».
وابن هشام، هو أبو محمد عبدالله جمال الدين بن يوسف الأنصاري المصري، من أئمة النحو العربي، فاق أقرانه شهرة وشأى من تقدمه من النحويين وأعيا من أتى بعده، لا يشق له غبار في سعة الإطلاع وحسن العبارة وجمال التعليل، صالح ورع. «بغية الوعاة» (٢: ٦٣).

(٢) يوسف بن سليمان بن عيسى الشنتمري الأندلسي، أبو الحجاج المعروف بالأعلم: عالم بالأدب واللغة، ولد في شنتمري الغرب، ورحل إلى قرطبة وكف بصره في آخر عمره ومات في إشبيلية، كان مشقوق الشفة العليا، فاشتهر بالأعلم. من كتبه: «شرح الشعراء الستة». «الأعلام» (٢: ٢٣٣).

(٣) محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله، جمال الدين، أحد الأئمة في علوم العربية، ولد في جيان بالأندلس، وانتقل إلى دمشق فتوفي فيها. أشهر كتبه: «الألفية» في النحو. «الأعلام» (٦: ٢٣٣).

(٤) زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري هو قاضٍ، محدث، فقيه، ومفسر شافعي. ولد بقرية الحلمية، كان بارعاً في سائر العلوم الشرعية وآلاتها حديثاً وتفسيراً وفقهاً وأصولاً وعربية وأدباً ومعقولاً ومنقولاً. «شذرات الذهب» (٨: ١٣٤).

إذا علم جاز حذفه وبقاء صفته، كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ﴾ [فاطر: ٢٨]، أي: نوع مختلف ألوانه.

و«**اسم**» مجرور بالباء، والله مجرور بالمضاف على الأصحّ، لا بالإضافة، ولا بالحرف المنويّ على الصّحيح، وكذا «الرّحمن الرّحيم»، لأنّ العامل في التّابع هو العامل في المتبوع، إلا في البدل، فإنّ عامله مقدّرٌ، على الرّاجح فيهما.

وفي صرف الرّحمن مجرّداً من «**ال**» مذهبان مبنيّان على أنّ الشّرط في منع الصّرف وجود «**فعلى**» أو انتفاء «**فعلانة**»، قال بدر الدّين: «وأما إذا كان بـ«**ال**» فإنه يجرّ بالكسرة بلا كلامٍ، وهل هو مصروف حينئذٍ؟ فيه الخلاف المشهور في النّحو».

والوقف على (**بسم الله**) قبيح، للفصل بين التّابع والمتبوع، وعلى (**الرّحمن**) كذلك، وقيل: كافٍ، وعلى (**الرحيم**) تامّ، وتخصيص البسملة بهذه الأسماء مع أنّ أسماءه على ما قاله القشيريّ[1] ألف ثلاثمئةٍ في التّوراة، وثلاثمئة في الزّبور، وثلاثمئة في الإنجيل، وتسعة وتسعون في القرآن، وواحد في صحف إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام، ليعلم العارف أنّ المستحقّ لأن يستعان به في مجامع الأمور هو المعبود الحقيقيّ الذي هو مولي النّعم كلّها، عاجلها وآجلها، جليلها ودقيقها، فلا يستحى من طلب دقيقها، على ما هو العرف في سؤال العظماء من المخلوقين، مبالغةً منه تعالى في الإحسان والكرم ومزيد اللّطف بالعباد.

وجملة البسملة لم يتعرّضوا لخبريّتها ولا لإنشائيّتها، وكلّ منهما لا يخلو عن صعوبةٍ، وسيأتي بيانها.

* [في حكم الإتيان بالبسملة في الشعر والنظم]:

فإن قلت: هذه المقدّمة شعر، وقد نصّ الشّعبيّ والزّهريّ على أنه لا يكتب في الشّعر «بسم الله الرحمن الرحيم».

(١) عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة أبو القاسم القشيري إمام الصوفية، وصاحب الرسالة القشيرية في علم التصوف، ومن كبار العلماء في الفقه والتفسير والحديث والأصول والأدب والشعر، الملقب بـ زين الإسلام. «طبقات الشافعية» (٥: ١٣٥).

قلت: نصّ سعيد بن جبير على جواز ذلك، وتابعه على ذلك الجمهور، قال الخطيب: وهو المختار. على أنّ بعض العلماء قال: إن محلّ الخلاف في غير الشّعر المحتوي على علم أو وعظ، وإلا فلا شكّ في دخوله في كتب العلم المطلوب افتتاحها بذلك، كما أنّ محلّه أيضاً الشعر غير المحرّم والمكروه، فإنّ التّسمية لا تشرع فيهما اتّفاقاً.

خاتمـة:

نقل شيخنا سالم السّنهوريّ[١] رحمه الله تعالى عن بعض العلماء أنه رأى بخـطّ الجلال المحلّيّ[٢] أنّ صاحب «**الاستغنا في شرح أسمـاء الله الحسنى**» حكى عن شيخـه أبي بكر التونسيّ أنه قال: أجمع علماء كلّ ملّة على أنّ الله تعالى افتتح كلّ كتابٍ له ببسم الله الرّحمن الرّحيم.

قلت: قال يوسف بن عمر: هي مبدأ كلمات الله.

قيل: أنزلت على آدم، وكانت سبب توبته حين أكل من الشّجرة، ثمّ رفعت، فأنزلت بعده على نوحٍ، ثمّ رفعت، فأنزلت بعده على إبراهيم، ثمّ رفعت، فأنزلت بعده على موسى، ثمّ رفعت، فأنزلت بعده على سليمان، ثمّ رفعت، فأنزلت بعده على عيسى، ثمّ رفعـت، فأنزلت بعده على سيدنا محمد ﷺ، وقيل: لم ترفع، بل لم تزل تتنقل من نبيٍّ إلى نبيٍّ، وهو ظاهر إن لم يكن صريحاً فيما قاله التونسيّ، فليتأمّل.

* * *

---

(١) سالم بن محمد عز الدين بن محمد ناصر الدين السنهوري، فقيه مصري، كان مفتي المالكية في عصره، ولد بسنهور، وانتقل إلى القاهرة حيث تعلم وتوفي، من مؤلفاته: «تيسير الملك الجليل لجمع الشروح وحواشي خليل». «الأعلام» (٣: ٧٢).

(٢) أبو عبد الله محمد بن شهاب الدين أحمد بن كمال الدين محمد بن إبراهيم الأنصاري المحليّ الأصل، نسبة للمحلة الكبرى من الغربية، القاهري الشافعي، ولد بالقاهرة ونشأ بها فقرأ القرآن وحفظ المتون واشتغل في فنون العلم..«شذرات الذهب» (٩: ٤٤٧).

وأمّا (الحمد)، أي اللّفظيّ، فهو لغةً: الثّناء باللّسان على الفعل الجميل الاختياريّ على جهة التّعظيم، سواء كان في مقابلة نعمة أم لا، فدخل في الثّناء الحمد وغيره، كالمدح، وخرج باللّسان: الثناء بغيره، كالحمد النفسيّ، وبالجميل: الثناء باللّسان على غير الجميل، ثمّ المراد بالجميل ما يكون جميلاً عند الحامد والمحمود، أو الحامد فقط، أو المحمود فقط بزعم الحامد، فيدخل الثناء بنهب الأموال وقتل الرّجال عند من يرى ذلك كمالاً كأعراب إفريقيّة، على ما قال بعض «شرّاح الرّسالة»، وبالاختياريّ: المدح، فإنه يعمّ الاختياريّ وغيره، تقول: مدحت اللّؤلؤة على حسنها، ومدحت زيداً على رشاقة قدّه، دون حمدتهما، ومن قال إنه مرادف للحمد زعم أنّ الأوّل من هذين مولّد، والثّاني منهما خطأ، أو مؤوّل بأنه يدلّ على فعلٍ اختياريٍّ، وعليه؛ فقيد الاختياريّ بيان للماهيّة لا للاحتراز، وعلى جهة التّعظيم: مخرج لما كان على جهة الاستهزاء والسّخرية، نحو: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]، ومتناول للظّاهر والباطن، إذ لو تجرّد الثناء على الجميل عن مطابقة الاعتقاد، أو خالفه أفعال الجوارح؛ لم يكن حمداً، بل تهكّم أو تمليح، وهذا لا يقتضي وجود الجوارح والجنان في التّعريف، لأنهما اعتبرا فيه شرطاً لا شطراً[١].

واعترض على التّعريف المذكور للحمد بأنه يلزم على تقييده بالاختياريّ أن لا يكون وصفه تعالى بصفاته الذاتيّة حمداً له، وليس كذلك، وأجيب بأنه يتناوله تبعاً، وبأنها مختارة له، لا بمعنى إيجاده لها، بل بمعنى أنّ ذاته اقتضت وجودها على ما هي عليه، فتنزّل منزلة أفعال اختياريّةٍ، فالحمد عليها باعتبار[٢] تلك الأفعال الاختياريّة، فالمحمود عليه اختياريّ في المآل.

---

(١) شرطاً؛ أي خارجاً عن الماهية، فلا يقتضي ذكره في التعريف، خلاف ما لو كانت شطراً؛ أي داخلة في الماهية، فيقتضي ذكرها فيه.

(٢) قوله: «باعتبار» متعلق بمحذوف هو خبر «الحمد»، وتقديره: كائن أو موجود، أو على ما عند النحاة.

وأمّا **الحمد العرفيّ** فليس هو عبارةً عن قول القائل: الحمد لله، بل هو: فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعماً، وذلك الفعل؛ إمّا: فعل القلب، أعني: اعتقاد اتّصافه تعالى مثلاً بصفات الكمال والجلال، أو: فعل اللّسان؛ أعني ذكر ما يدلّ على ذلك الاتّصاف، أو: فعل الجوارح؛ وهو الإتيان بأفعال دالّةٍ على ذلك.

*** [في تعريف الشكر لغة واصطلاحاً]:**

فائدة:

اعلم أنّ التعرّض للشّكر بعد التعرّض للحمد لـمّا صار عند المصنّفين كالمتّفق عليه، وإن لم تفتتح الكتب إلّا بالحمد خاصّةً، والسبب في ذلك قربه من الحمد معنىً، وقرنه به استعمالاً، تخليصاً للسّامع من ورطة الحيرة، وهل هو مساوٍ أو لا؟ ناسب أن نتعرّض له، فنقول:

ليس **الشّكر** عبارةً عن خصوص قول القائل: الشّكر لله، بل هو **لغةً:** فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعماً.

واصطلاحاً: صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه من السّمع والبصر وغيرهما إلى ما خلق له وأعطاه لأجله، كصرف النّظر إلى مطالعة مصنوعاته، والسّمع إلى تلقي ما ينبئ عن مرضاته، والاجتناب عن منهيّاته، وعلى هذا يكون الحمد اصطلاحاً أعمّ من الشّكر عرفاً عموماً مطلقاً، لعمومه النّعمة الواصلة إلى الحامد وغيره، واختصاص الشّكر بما يصل إلى الشّاكر، لإطلاق المنعم في تعريف الحمد عن قيد كونه منعماً على الحامد أو غيره؛ فيتناولهما، وتخصيصه في تعريف الشّكر بالله تعالى ونعمته واصلةً منه إلى عبده الشّاكر؛ فيختصّ المنعم في الشّكر بكونه منعماً على الشّاكر، وأيضاً؛ فعل القلب أو اللّسان وحده مثلاً قد يكون حمداً، وليس بشكرٍ أصلاً، إذ قد اعتبر فيه شمول الآلات، وأيضاً الشّكر بهذا المعنى لا يتعلّق بغيره تعالى، بخلاف الحمد.

فإن قلت: هل هذه النّسبة بين العرفيَّين بحسب الوجود أو بحسب الحمل؟

قلت: بحسب الحمل، لأنّ مفهوم الحمد: فعل... الخ، ومفهوم الشّكر: صرف العبد... الخ، ولا شكّ أنّ صرف العبد جميع آلاته... إلخ فعلٌ ينبئ... الخ، وأما توهّم أنّ المحمول فعل القلب مثلاً، وهو جزء من صرف الجميع، فلا يكون محمولاً على صرف الجميع فغلط من باب اشتباه مفهوم الشّيء بما صدق هو عليه، كما لا يخفى.

لا يقال: صرف الجميع أفعال متعدّدة، فلا يحمل عليه فعل واحد لاستحالة حمل الواحد على الجمع، لأنه قيل: هو فعل واحد قد تعدّد متعلّقه، فلا ينافي وصفه بالوحدة، كما يقال: صدر عن زيد فعل واحد هو ضرب القوم مثلاً، وإيضاحه أنّ المركّب قد يوصف بالوحدة الحقيقيّة كبدنٍ واحدٍ، والاعتباريّة كعسكرٍ واحدٍ، وصرف الجميع من قبيل الثّاني، كما لا يخفى على ذي تدبّرٍ.

وأمّا النّسبة بين الحمدين؛ فهي العموم والخصوص من وجهٍ، وأمّا بين الشّكرين فهي العموم والخصوص المطلق، وكذا بين الشّكر العرفـيّ والحمد اللّغويّ، وكذا بين الحمد العرفـيّ والشّكر اللّغويّ أيضاً إذا قيّدت النّعمة في اللغويّ بوصولها إلى الشّاكر، وإذا لم تقيّد كانا متّحدين، كما هو مبيّن.

قال شيخنا سالم السنهوريّ: ولا يخفى أنّ النسبة الثّالثة من هذه النّسب الأربع إنّما هي بحسب الوجود دون الحمل. انتهى، وقد تبع فيه بلديَّنا العلامة ناصر الملّة والدّين اللّقانـيّ، وفيه نظـر.

*** [في تعريف المدح لغة واصطلاحاً]:**

تتمة:

المدح لغة: الثناء باللسان على الجميل مطلقاً على جهة التعظيم، أي سواء كان اختيارياً أو لا، **وعرفاً:** ما يدل على اختصاص الممدوح بنوع من الفضائل.

فإن قلت: فما النسبة بينه وبين كلٍّ من الحمدين والشكرين؟

قلت: لا أظنها تخفى عليك بعد تأمُّلك ما تقدَّم إن شاء الله تعالى.

ثمّ اعلم أن ما قدمناه هو مذهب المحققين.

وقيل: الحمد والشكر لغة مترادفان، وقيل: الحمد مختص بالقول، والشكر مختص بالفعل، وسياق كلام الزمخشري في «الكشاف» وصريحه في «الفائق» يدلان على الترادف.

* [في أمورٍ يتوقف عليها الحمد والشكر والمدح]:

تنبيه:

لا يخفى أن كلاً من مفاهيم تلك الحقائق الثلاث لا بد له من خمسة أمور؛ وصف وواصف وموصوف وموصوف عليه وموصوف به، فالوصف في مفهوم الحمد مثلاً الحمد والواصف الحامد والموصوف المحمود والموصوف عليه المحمود عليه، والموصوف به المحمود به، وقس به المدح والشكر، ووجه تغاير الأخيرين أعني الموصوف عليه والموصوف به أنّ الواصف كثيراً ما يلاحظ في موصوفٍ صفة من صفاته، ثمّ يصفه بحسب ملاحظة هذه الصفة بما فيه من باقي صفاته، كأن يلاحظ كرمه فيصفه بالعلم والشجاعة، فالتغاير بينهما هنا حقيقي وقد يكون التغاير بينهما اعتبارياً فقط، كأن يحمده على شجاعته بها، فإنّ فيها حيثيتين؛ كونها موصوفاً عليها وكونها موصوفاً بها، فهي باعتبار الحيثية الأولى محمود عليها، وباعتبار الحيثية الثانية محمود بها، وتحقيقه أنّ المحمود به ما يقع به الحمد، والمحمود عليه ما يقع الحمد بإزائه ومقابله.

واعلم أن الحمد مختص بالله تعالى كما أفادته الجملة، سواء جعلت لام التعريف فيه للاستغراق كما عليه الجمهور، وهو ظاهر، أم للجنس كما نبه عليه الزمخشري، لأن لام (لله) للاختصاص، فلا فرد منه لغيره، أم للعهد كالتي في قوله تعالى: ﴿إِذْ هُمَا فِي ٱلْغَارِ﴾ [التوبة: ٤٠]، كما نقله الشيخ عز الدين[1]، وأجازه الواحدي على معنى أنّ الحمد الذي حمد الله به نفسه

(١) هو أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن بن محمد بن مهذّب السلمـي، =

وحمده به أنبياؤه وأولياؤه مختص به، والعبرة بحمد من ذكر فلا فرد منه لغيره.
وأولى الثلاثة الجنس، وكما يقال للام التعريف أنّها لام الجنس يقال إنها لام الحقيقة والطبيعة والماهية المطلقة.

وأنّ ضد الحمد الذم، وضدّ الشكر الكفر، وضد المدح الهجو، وضد الثناء النثاء، بتقديم النون على المثلثة على المشهور، يقال: أثنى عليه إذا ذكره بخير، وأنثى عليه إذا ذكره بشرّ.

(لله) تقدم أنه اسم للذات الواجب الوجود، والحق أنه علم عربي غير مشتق كما ذهب إليه الخليل وسيبويه، وأما الاعتراض عليه بأنّ ذاته المقدسة من حيث هي من غير اعتبار أمر آخر غير معقولة للبشر فلا يمكن أن يدلّ عليها بلفظ يوضع بإزائها، وبأنه لو كان علماً لكان دالاً على مجرّد الذات فلا يصح ظاهر قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [الأنعام: ٣] فقد أجيب عنه بأنّ الواضع هو الله تعالى، وعلى أنه [من وضْع][1] العرب فعلم الواضع بالكُنْه ليس شرطاً، فلم لا يجوز الوضع لذاته بعد العلم بها بوجهٍ ما، وبأنّ الجار والمجرور في الآية متعلقان بيعلم، والجملة خبر ثانٍ، أو هي الخبر والله بدل.

وذهب البيضاويّ إلى أنّه وصْف في أصله مشتق، ثم صار علماً بالغلبة خاصاً به لا يطلق على غيره تعالى، وذهب الزمخشري إلى أنه اسم جنس في أصله ككتاب وإمام، يقع على كل معْبودٍ بحق أو باطل، ثم غلب بعد تعريفه على المعبود بحق، أي الذات المخصوصة، وصار ينصرف إليها عند الإطلاق، وللرّدّ عليهما مقام غير هذا.

وقد تكرر هذا الاسم الشريف في القرآن ألفي مرة وخمسمائة مرة وستين مرة، وقيل: ألفي مرة وثلاثمائة وستين مرة، وقد تقدم أنه قيل فيه: إنه الاسم الأعظم.

قال بعض العلماء: وبه وقع الإعجاز حيث لم يتسم به أحد، ولا يصح الدخول في

= مغربي الأصل. ولد في حوران في سوريا وعاش فيها وبرز في الدعوة والفقه، وقد نشأ في حوران في كنف أسرة متدينة فقيرة مغمورة، وابتدأ العلم في سنّ متأخرة نسبياً. «مرآة الجنان» (٤: ١٥٣).

(١) زيادة ليست في (ب).

الإسلام إلا به، وهو اسم جامع لمعاني الأسماء الحسنى كلّها، وما سواه خاص بمعنىً، فلذا تضاف إليه جميع الأسماء، فيقال: الرحمن من أسماء الله، وكذا الباقي، ولا يضاف هو إلى شيء منها، ولذا لم يقل: الحمد للخالق أو الرازق أو نحوهما مما يوهم اختصاص الحمد بوصف دون وصف.

وإنما تعرض للإنعام بقوله: **(على صلاته)** بعد الدلالة على استحقاق الذات تنبيهاً على تحقق الاستحقاقين، وقَدَّمَ لفظ الحمد عليه لاقتضاء المقام مزيد اهتمام به، وإن كان ذكر الله أهم في نفسه، ولذا قدم في مقام آخر كتقديمه على الـمُلْك لذلك في قوله تعالى: ﴿لَهُ ٱلْمُلْكُ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ﴾ [التغابن: ١].

وجملة الحمد خبرية لفظاً إنشائية معنىً لحصول الحمد بالتكلم بها مع الإذعان بمدلولها، ويجوز أن تكون موضوعة شرعاً للإنشاء بطريق النقل كما في غيرها من الحقائق الشرعية على الرّاجح.

أقول: بل لو جعلت جملته خبرية لفظاً ومعنىً كانت مفيدة للحمد، إذ هو عبارة عما يدل على اتصاف المحمود بصفات الكمال، وقد أشرنا فيما مر إلى صعوبة الكلام في جملة البسملة.

وإيضاحه أنها إن جعلت خبريةً، وَرَدَ أنّ من شأن الخبر الصادق أن يتحقق مدلوله في نفس الأمر بدونه، ويكون الخبر حكايةً عنه، كما صرح به السعد وغيره، وما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ مصاحبة الاسم والاستعانة به من تتمة الخبر، وهما لا يتحققان إلا بهذا اللفظ وذلك محلّ تأمل، وإن جعلت إنشائيةً اتجه أنّ من شأن الإنشاء أن يتحقق مدلوله به، وأصل جملة البسملة يعني متعلقها ليس كذلك غالباً، إذ الأكل والسفر ونحوهما مما ليس بقول لا يحصل بالبسملة، فكيف يصحّ تقدير أذبح أو أسافر باسم الله بقصد الإنشاء، وإن قيل: هي لإنشاء المصاحبة أو الاستعانة قيل: فيلزم أن تكون الجملة لإنشاء متعلّقها، والأصل غير مقصود بوجه، وهو نادر جداً، كذا استشكله شيخ شيخنا، وأجاب عنه شيخنا في «هداية السالك».

ولو قيل: إن المعنى أبدأ أو أفتتح باسم الله أي اجعله بدء الفعل والجملة لإنشاء الجعل لم يلزم ما مرّ، إلا أنه خلاف المشهور مع أنه لا يطّرد في جميع المواضع غير التصنيف إلا بمسامحة. انتهى.

فإن قلت: فهل الحمد أفضل أم الشّكر؟

قلت: الشكر، ولذا حمل عليه قوله: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]، وجاء قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤] بصيغة العموم.

فإن قلت: فما تصنع بحديث: «الحمد رأس الشكر، ما شكر الله من لم يحمده»[1]؟

قلت: تأوله الزمخشري والقاضي والسيّد، واللفظ له، بأن الشّخص إذا لم يثن على المنعم بما يدل على تعظيمه وإكرامه لم يظهر منه شكر وإن اعتقد وعمل فلم يعد شاكراً؛ لأن حقيقة الشكر إظهار النعمة والكشف عنها، كما أن كفرانها هو إخفاؤها وسترها، والاعتقاد أمر خفي في نفسه، وعمل الجوارح وإن كان ظاهراً إلا أنه يحتمل خلاف ما قصد به، فإنك إذا قمت لأحد تعظيماً له احتمل القيام أمراً آخر؛ إذ لم يتعين للتعظيم، وأما النطق فهو الذي يفصح عن كل خفي ويجلّي كل مشتبه، فلا احتمال له، بل هو ظاهر في نفسه، ومعيّن لما أريد به وضعاً، فكما أن الرأس أظهر الأعضاء وأعلاها، وهو أصل لها وعمدة لبقائها، كذلك الحمد أظهر أنواع الشّكر وأشهرها وأدلّها على حقيقة الشكر، أعني الإبانة عن النعمة، حتى إذا فقد كان ما عداه بمنزلة العدم، أي من حيث الإبانة.

فإن قلت: فما باله تعرّض للحمد بعد التبرك بالبسملة؟

قلت: اقتداءً بالكتاب العزيز وجمعاً بين حديثي البداءة بالبسملة والحمدلة، أما حديث البسملة فقد مرّ.

(١) أخرجه البيهقي في «الآداب» (١: ٢٩٣ برقم ٧١٦)، وفي «شعب الإيمان» (٦: ٢٣٠ برقم ٤٠٨٥).

وأمّا حديث الحمدلة فهو ما في صحيح مسلم عن أبي هريرة: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع»[١].

ـ وفي رواية: «بحمد الله»[٢].

ـ وفي رواية: «بالحمد فهو أقطع»[٣]، وقدم البسملة تبعاً للكتاب، ولقوة حديثها أيضاً.

فإن قلت: فلا بداءة بالحمدلة إذن؛ لأن معنى: بدأ الشيء باسم الله تعالى أن تصدّره به، وتذْكره بادئ بدءٍ، وتجعل ذكره أوّل عمل تعمله، ثم تتبعه بباقي عملك على ما هو المعنى الشائع المتبادر من بدء الشيء بالشيء، كما نص عليه صاحب «الكشاف»، ودرج عليه عمل السلف والخلف؟

قلت: أجيب بحمل الابتداء في الحديث على العرفيّ الذي يعتبر ممتداً من حين الشروع في الشيء إلى حين الأخذ في المقصود، أو بحمله على الأعم من الحقيقي والإضافي أو بأنّ الباء في الحديث ليست للإلصاق بل للاستعانة، ولا مانع من مقارنة الاستعانة بأمرين فصاعداً، إذ الأمر واحد. على أنّ البسملة مشتملة على ما يخرج عن عهدة العمل بالحديثين جميعاً مع إرشادها إلى بيان البدأتين، أو بأن خصوص الذكرين يتعذر الابتداء بهما معاً، فيتساقط الدال على طلبه ويرجع للأصل وهو رواية: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بذكر الله»[٤]، ولا يعارضه أنّ القاعدة حمل المطلق على المقيد دون العكس، لأنها مفروضة في مقيد عارضه مطلق، لا في مقيدين تعارضا ومطلق، نص عليه السبكيّ.

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٥: ٣٣٩ برقم ٢٦٦٨٣)، وأبي داود (٧: ٢٠٩ برقم ٤٨٤٠) بلفظ: «كلّ كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم».

(٢) أخرجه ابن حبان (١: ١٧٣ برقم ١)، والنسائي في «الكبرى» (٩: ١٨٤ برقم ١٠٢٥٥)، والدارقطني (١: ٤٢٧ برقم ٨٨٣).

(٣) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (١٩: ٧٢ برقم ١٤١).

(٤) أخرجه الدارقطني (١: ٤٢٨ برقم ٨٨٤)، وعبد الرزاق (٦: ١٨٩ برقم ١٠٤٥٥).

واعلم أنّ الغرض من هذه الأجوبة أن فكّ التعارض حاصل بما ذكر، لا أنه يشترط في التخلص من نقص البركة الجمع بين اسم الله وحمده، كذا قيل، وفيه بحث؛ إذ لا تعارض حينئذٍ، مع أنه خلاف ما يفهم من ظاهر الحديثين، نعم يتوجه على الجواب الأخير فقط، والله أعلم.

واختلف الحذاق هل الحمد بالجملة الاسمية أبلغ أو بالجملة الفعلية أبلغ، على ما هو مذكور في محله.

* [في الفاضل من الحمد]:

خاتمة:

قال يوسف بن عمر: «اختلف في تعيين الفاضل من الحمد، فقيل: الحمد لله بجميع محامده كلها، ما علمت منها وما لم أعلم، وعلى جميع نعمه كلها، ما علمت منها وما لم أعلم».

وقيل: «اللهم لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك».

وقيل: «الحمد لله حمداً يوافي نعمه ويكافئ مزيده».

وينبني على ذلك مسألة فقهية، وهي من حلف ليحمدن الله بأفضل محامده، فمن أراد الخروج من الخلاف فليحمده بجميعها، وزاد غيره في القول الأوّل: «عدد خلقه كلّهم ما علمت منهم وما لم أعلم».

[قال][1] النووي في «أذكاره»: لو حلف ليثني على الله أحسن الثناء، فطريق بره أن يقول: «لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»، زاد بعضهم: «فلك الحمد حتى ترضى»، وصوّر المسألة فيمن حلف ليُثْنِيَـنَّ على الله بأجل الثناء وأعظمه، وزاد في أول الذكر: «سبحانك».

وروي أن آدم عليه الصلاة والسلام قال: «يا رب شغلتني بكسب يدي فعلمني شيئاً

---

(١) زيادة ليست في الأصلين، ونظيره كل ما هو بين معكوفتين.

فيه مجامع الحمد والتسبيح»، فأوحى الله إليه: «يا آدم إذا أصبحت فقل ثلاثاً وإذا أمسيت فقل ثلاثاً: الحمد لله رب العالمين حمداً يوافي نعمه ويكافئ مزيده، فذلك مجامع الحمد والتسبيح»[1]، ومعنى «يكافئ» بهمز آخره: يساوي ويقوم بشكر ما زاد من النعم والإحسان.

قال النووي: ويستحبُ ـ أي: الحمد ـ في ابتداء الكتب المصنفة كما سبق، وكذا في ابتداء دروس المدرسين وقراءة الطالبين، سواء قرأ حديثاً أو فقهاً أو غيرهما، وأحسن العبارات في ذلك: الحمد لله رب العالمين. انتهى، فتأمله، وتبعه على ذلك الفاكهاني[2] من أئمتنا بزيادات حسنة.

(على صلاته) حال من الضمير المستتر في الخبر، و«على» فيه للتعليل، أي الحمد كائن لله لأجل نعمه وفي مقابلتها، ولا يكون لغواً متعلقاً بلفظ الحمد لئلا يلزم الفصل بينه وبين عامله المصدرْ بأجنبي، وهو الخبر.

فإن قلت: الخبر معمول للمبتدأ أيضاً، فلا أجنبية.

قلت: الجهة التي عمل بها في الخبر هي جهة الابتدائية، والجهة التي عمل لها في الجار والمجرور هي جهة المصدرية، وقد ينزل تغاير الجهة منزلة تغاير الذات، نعم، قد يقال: إنه يتسامح في الجار والمجرور ما لا يتسامح في غيره، فمثل هذا التغاير لا يكون مانعاً من العمل فيه.

والصّلات: جمع صلة، بمعنى عَطِيَّة، أي مُعْطاة، والمراد بها: النعم، جمع نعمة، وهي **لغةً**: لين العيش وخصبه أو المنفعة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير، قيل: ولا بد من تقييد المنفعة بالحسنة لأنه لا يستحق الحمد إلا بها، ورد بأن الفاسق قد يستحقه وإن كان فعله

---

(١) أخرجه السيوطي في «الدر المنثور» (١:١٤٨)، وابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤:٣١٦ برقم ٢٥٢٤).

(٢) أبو حفص عمر بن علي بن سالم بن صدقة اللخمي الإسكندري المالكي، تاج الدين الفاكهاني: عالم بالنحو، من أهل الإسكندرية، واجتمع به ابن كثير صاحب «البداية والنهاية»، وقال: سمعنا عليه ومعه. وحج ورجع إلى الإسكندرية. وصلي عليه بدمشق لما وصل خبر وفاته. «الأعلام» (٥:٥٦).

محظوراً، لأن جهة الحمد غير جهة الذم، قاله الهيتمي[١]، ثم هي إما بمعنى الـمنعم به أو الإنعامات، وهذا أولى، لأنّ الحمد على الصفات أولى منه على متعلّقاتها، كما أشار إليه السعد.

فإن قلت: تقدم أنّ اختيار لفظ الجلالة مع الحمد ليفيد المقام الحمد على جميع الصفات!

قلت: تقدم جوابه أيضاً، ويزاد هنا جواب آخر، وهو: أن الحمد على النعم يثاب عليه مثل ثواب الواجب، بخلاف المطلق، فإنه يثاب عليه ثواب المندوب، على ما صرّحوا به فيهما، فلذا صرح بالمحمود عليه هنا.

فائدة:

أصل صلة: وصل، ثم حذفت الفاء وعوّض عنها التاء، فصارت صلة كـ: «عدة».

واعلم أنّ كلّ ما يصل للخلق من النفع ودفع الضرر منه تعالى، كما قال: ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ﴾ [النحل: ٥٣]، أي: إما ظاهراً وباطناً كالخلق، وإما باطناً كالواصلة من غيره ظاهراً، فإنه الخالق لها ولداعية الإنعام بها في قلبه، لكنها لما أجريت على يديه استحق نوع شكر بها، وأما حقيقة الشكر فهي له تعالى فقط، لأنه المنعم الحقيقي بنعم غير متناهية شخصاً ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ﴾ [إبراهيم: ٣٤]، وإن تناهت جنساً ونوعاً، وهو كاف في التذكر المفيد للعلم بوجود الصانع.

* [هل لله نعمة على كافر؟]:

واختلف العلماء هل لله نعمة على كافر في الدنيا؟ فقيل: نعم، وعليه القاضي الباقلاني، وصوّبه الرازي لقوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ ﴾ [البقرة: ٤٠]، وذكر آياتٍ كثيرة فيها دلالة لذلك، وقيل: لا، وعزي للأشعري، لأنه وإن وصلت إليه نعم لكنها

---

(١) ابن حجر الهيتمي، هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري الشافعي،فقيه شافعي ومتكلم على طريقة أهل السنة من الأشاعرة، ومتصوف. «شذرات الذهب» (٣: ٣٧٠).

قليلة حقيرة لا اعتداد بها بالنسبة إلى الضرر الدائم في الآخرة، فهي كحلْوٍ فيه سمّ، ومن ثمّ قال تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْۚ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًاۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [آل عمران: ١٧٨].

قال بعض المحققين: والخلاف لفظي، إذ لا خلاف في وصول نعمٍ إليه، وإنما النزاع في أنها إذا حصل عليها ذلك الضرر الأبدي هل تسمى حينئذٍ في العـرف نعماً أو لا، فهو نزاع في مجرّد التسمية، واستبعده بعضهم.

وقد اختلفوا أيضاً هل هو منْعم عليه في الآخرة، فذهب إلى الأوّل المعتزلة، رائين أنّ ما من عذاب إلا وفي قدرة الله تعالى ما هو أشدّ منه، لكن لا يقال: إنه في نعمة، وذهب غيرهم إلى الثاني.

قال بعضهم: وأول نعمة أنعم الله بها على العبد المؤمن من النعم الدنيوية الحياة التي يتوصل بها إلى إدراك اللذّات التي لا يعقبها ضرر لا جلّها، خلافاً للمعتزلة في أنّ أولها الحياة في الجملة، ويلزمهم أن أصحاب النار المقيمين فيها منعّمون، والإجماع على خلافه.

وأعظم النعم الدنيوية الإيمان، خلافاً للمعتزلة في أنّه ليس من النعم ألبتة، لنا: أنه سبب للخلود في الجنة دون سائر الأعمال، فوجب كونه أعظمها.

وأعظم النعم الأخروية مشاهدة الذات العلية في جنة عالية قطوفها دانية.

(**ثمّ**) هي لمجرد الترتيب الذّكري، على أنه يمكن جعلها للترتيب الرّتبي، وفي الإتيان بها مع جملة الصلاة دون الحمد إشعار بالفرق بين ما يتعلق بالخالق، وما يتعلق بالمخلوق من حيث التابعية والمتبوعية.

(**سلام الله**) أي تحيته أو تسليمه إياه من الآفات الدنيوية والأخروية، وسيأتي بيان معاني السلام بعد هذا، وفي إضافة السلام إليه تعالى دون غيره المبالغة في إكرامه ﷺ بالإشارة إلى أنه لا يليق به إلا تحية من لا تنتهي العقول إلى الإحاطة بفيض عطائه، كيف ولا مناسبة بيننا وبين مقامه الكريم إلا في مجرّد البشرية، فلذا اختار أن تكون التحيّة من رب طاهر على نبي طاهر.

(**معْ صلاته**) حال من المبتدأ على رأي سيبويه، أو من ضميره الذي في الخبر على رأي غيره، والضمير لله تعالى، وهي منه رحمة مقرونة بتعظيم، ومن الملائكة استغفار، ومن غيرهم تضرع ودعاء، وبهذا يُرَدُّ على من قال: إنها لا تفسر بالرّحمة لعطفها عليها في قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٞ ﴾ [البقرة: ١٥٧] المشعر بالمغايرة، والشيء لا يفسر بغيره، وبأنها مستحيلة الظاهر في حقه تعالى، وتصويبه أنها المغفرة.

وبيان الرد: أنها أخص من مطلق الرحمة، وعطف الأعم على الأخص صحيح مفيد، وأن المراد بها ـ كما مرّ ـ في حقه تعالى غايتُها كسائر الصفات المستحيل ظاهرها عليه تعالى.

وتقديم السلام لفظاً على الصلاة مع تأخره عنها في الآية، وفيما جرى به عرف الاستعمال لضرورة النظم، مع أن لفظ: «مع»، مشعر بتبعيته لها، إذ يقال: جاء الوزير مع السلطان، ولا يقال: جاء السلطان مع الوزير.

ولما كان ﷺ واسطة في حصول كلّ خير لنا؛ جعل صلاتنا عليه من روادف حمده تعالى، وكتْبها مشروع لخبر: «من صلى عليّ في كتاب لم تزل الملائكة تستغفر له ما دام اسمي في ذلك الكتاب»[١]، وإن كان ضعيف السند لاتفاق العلماء على جواز العمل بمثله في فضائل الأعمال، لكن قال سيدي زروق[٢]: يحتمل في الحديث أن يكون المراد كتب الصلاة وهو أظهر، أو قَرَأَ الصلاة المكتوبة، وهو أوسع وأرجى.

وقال بعض المشايخ: يشترط لإحراز استغفار الملائكة التلفظ بها حال الكتابة، قيل: وهو خلاف ظاهر الحديث وكلام العلماء. نعم، قال السخاوي[٣] في «شرح الهداية»

---

(١) أخرجه ابن كثير في «تفسيره» (٦: ٤٧٧)، والطبراني في «المعجم الأوسط» (٢: ٢٣٢ برقم ١٨٣٥).

(٢) أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي المعروف بـزرّوق، الفقيه المالكي المعروف.. صاحب الشروحات المعتمدة عند المالكية، ومن أهم من اعتنى بجانب التربية والسلوك في الكتابات الإسلامية، له شرح على رسالة أبي زيد القيرواني. «الضوء اللامع» (١: ٢٢٢).

(٣) شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي نسبة إلى سخا شمال مصر، الشافعي، مؤرخ كبير وعالم حديث وتفسير وأدب شهير من أعلام مؤرخي عصر المماليك، =

لابن الجزري[١]: يستحب التلفظ بها مع ذلك، ولا يسأم من كتبها مع السلام كلما مرّا به دون رمز كما تفعله الكسالى، سواء كانا ثابتين في الأصل أو لا، فمن أغفلهما فقد حرم أجراً عظيماً.

* [في أصل (الصلاة)، والفرق بينها وبين التصلية]:

فائدة:

قال في «الصحاح»: الصلاة اسم يوضع موضع المصدر، يقال: صليت صلاة، ولا يقال: تصلية، أي كما هو قياس مصدره، وقد حذر الشيخ علاء الدين الكناني المالكي[٢] وبعض الشافعية من استعمال لفظ التصلية بدل الصلاة، وقالا: إنه موْقع[٣] في الكفر؛ لما فيه من معنى الإحراق، وإن وقع التعبير بذلك في «جامع المختصرات» للنشائي[٤]، وابن المقري[٥] في «الإرشاد».

= ولد وعاش في القاهرة، ومات بالمدينة المنورة، سافر في البلدان سفراً طويلاً وصنف أكثر من مائتي كتاب أشهرها «الضوء اللامع». نقلا عن «الموسوعة العربية العالمية».

(١) محمد بن محمد بن علي بن يوسف الجزري الدمشقي العمري الشيرازي الشافعي، وكنيته أبو الخير، عرف بابن الجزري، نشأ في دمشق الشام، وفيها حفظ القرآن وأكمله وهو ابن ثلاثة عشر عاماً، وصلى به وهو ابن أربعة عشر. كان صاحب ثراء ومال، وبياض وحمرة، فصيحاً بليغاً. «الشقائق النعمانية» ص٥٢.

(٢) القاضي علاء الدّين الكناني علّي بن سالم بن عبد الناصر القاضي علاء الدّين الكناني الغزّي الشّافعي أحد الاخوة كان حسن السمت والوجه والعمة تامّ القامة. «الوافي بالوفيات» (٢١: ٨٧).

(٣) أي: قد يوقع، وهذا مبالغة في التحذير ، والمراد أنه يوقع فيه إن كان يقصد المعنى المذكور، أو يقصد إيهامه السامع، ونحو ذلك.

(٤) أحمد بن عمر بن أحمد بن أحمد بن مهدي المدلجي الكناني من بني مدلج بن مرة بن عبد مناة بن كنانة من قبيلة كنانة العدنانية ، ولقب النشائي نسبة إلى قرية نشا من أعمال الغربية في مصر، كان حافظاً للمذهب كريماً متصوناً طارحاً للتكلف وكان في خلقه شدة كأبيه. «الدرر الكامنة» ص٧٤.

(٥) إسماعيل بن أبي بكر بن عبد الله بن إبراهيم ابن علي بن عطية بن علي الشاوري الزبيدي اليمني الحسيني الشافعي، يكني أبو محمد ويلقب شرف الدين المعروف بـابن المقري، تفقه في مدينة زبيد على يد قاضي الأقضية في اليمن جمال الدين الريمي، فقيه محقق، له إبداعات في الفقه والتأليف الشعر والأدب واللغة والتاريخ. «هدية العارفين».

* [في حكم الجمع بين الصلاة والسلام]:

تنبيه:

في جمعهما خروج مما شاع في كلام كثير من العلماء من كراهة إفراد أحدهما عن الآخر، وصرّح به النووي، وإن توقف فيه ابن حجر، مسلّماً ذلك فيما إذا ترك أحدهما أصلاً، أما لو صلى في وقت وسلم في آخر لكان ممتثلاً، ولا يعرف للمالكية في المسألة شيء إلا في المسائل الملقوطة من الكراهة بلا عزو. نعم، نقله زرّوق عن جمهور المحدثين، وعزاه بعضهم لمجالس الوانوغي[١] متوقفاً في أنه خاصّ بنبينا ﷺ أو لا، وقد نقل ابن ناجي[٢] في أول شرحه للمدونة فتوى بعض الشيوخ بردّ كتب الحديث العارية عن كتبهما، كبعض نسخ التمهيد، على ما ذكره السخاوي.

تتمة:

أغرب [أي: فلا يعوّل عليه][٣] ابن العربي[٤] في «عارضته»، فقال: الذي أعتقده أنّ قوله ﷺ: «من صلّى عليّ صلاة صلى الله عليه بها عشراً»[٥] ليس فيمن صلى عليه بمثل صلى الله عليه وسلم، بل فيمن صلى عليه كما علَّمَنَا يعني صلاة التشهد.

---

(١) محمد بن أحمد بن عثمان بن عمر التونسي العلامة، أبو عبد الله الوانوغي، نزيل الحرمين، كان عالماً بالتفسير والأصلين والعربية والفرائض والحساب والجبر والمقابلة والمنطق، ومعرفته بالفقه دون غيره. «بغية الوعاة» (٥٢).

(٢) قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي القيرواني، فقيه، من القضاة، من أهل القيروان. تعلم فيها وولي القضاء في عدة أماكن. «الضوء اللامع» (١١ : ٢٧٣).

(٣) زيادة من (أ).

(٤) محمد بن عبد الله بن محمد المعافري، المشهور بالقاضي أبو بكر بن العربي الإشبيلي المالكي الحافظ عالم أهل الأندلس ومسندهم، وهو غير محي الدين بن عربي الصوفي، من حفاظ الحديث.،له شهرة في علمه فقد أخذ جملة من الفنون حتى أتقن الفقه والأصول وقيد الحديث واتسع في الرواية وأتقن مسائل الخلاف والكلام وتبحّر في التفسير وبرع في الأدب والشعر.«شذرات الذهب» (١ : ١٤١).

(٥) أخرجه مسلم (١ : ٢٨٨ برقم ٣٨٤).

قال الأبي[١]: وانظر لو قال: اللهم صلّ على محمد عدد كذا، هل يثاب بعدد صلوات صدرت تبلغ تلك الأعداد؟

وكان ابن عرفة[٢] يقول: يحصل له منه الثواب أكثر من ثواب من صلى واحدة لا ثواب من صلى تلك الأعداد، قال: ويشهد له خبر من قال: «سبحان الله عدد خلقه»[٣]، من حيث دلالته على أنّ للتسبيح بهذا اللفظ مزيّة، وإلا لم يكن له فائدة.

* [في حكم الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم]:

خاتمة:

الصلاة عليه ﷺ فرض مرّة في العمر، على المشهور عند أصحابنا، قاله في «الشفاء»، وكرر ذلك فيه.

قال ابن التلمساني[٤] في حواشي «الشفاء»: «وما فرْضه مرة في العمر: الشهادتان، والحمد لله، والحج، والعمرة، والصلاة على محمد ﷺ».

---

(١) محمد بن خلفة بن عمر الأبيّ الوشتاني المالكي، عالم بالحديث، من أهل تونس. نسبته إلى (آبهْ) من قراها. ولي قضاء الجزيرة، له: «إكمال إكمال المعلم، لفوائد كتاب مسلم » في شرح صحيح مسلم، جمع فيه بين المازري وعياض والقرطبي والنووي، مع زيادات من كلام شيخه ابن عرفة. «الأعلام» (٦: ١١٥).

(٢) هو الإمام الأصولي الفقيه المتكلم اللغوي المقريء المتفنن، صاحب التصانيف الدقيقة أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي المالكي فقها الأشعري المعتقد ، فقيه مالكي وإمام جامع الزيتونة وخطيبه، في العهد الحفصي، برز في الاصول والفروع والعربية والقراءات وغير ذلك، وصار المرجوع إليه في الفتوى ببلاد المغرب. «الأعلام» (٧: ٤٣).

(٣) أخرجه مسلم (٤: ٢٠٩١ برقم ٢٧٢٦).

(٤) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي الشريف الإدريسي التلمساني هو العالم الأصولي و علامة بلاد المغرب في زمنه من أهل القرن الثامن الهجري،كان من أكابر العلماء المجددين ببلاد المغرب و قد كان بارعا في الفلك و الحساب و المنطق و التاريخ و الهندسة و الفلاحة إلى جانب علمه الوفير بعلوم الدين من تفسير و حديث و أصول الدين و كان إمام المغرب بزمانه. «البستان في ذكر الأولياء» ص١٦٩.

قال الرّصّاع[1]: والذي يظهر لي أنّ السّلام كذلك فرض في العمر مرة، والزائد على ذلك مستحب متأكد. وما نقل عن بعض شيوخ المغرب من التوقّف فيه لا أصل له، بل الحقّ أن حكمها في الوجوب والندب التأكّد سواء، وذلك على قدر الشّوق والمحبة، وتتأكد الصلاة عليه عند دخول المسجد والخروج منه، ودخول البيوت الخالية، وفي التشهد في الصلاة، وعند زيارته ﷺ، وعند سماع ذكره أو اسمه أو كتابته، وعند الأذان، وفي صلاة الجنائز، وبعد البسملة في الرسائل، كما أحدث في ولاية بني هاشم، ومضى به العمل في الأقطار، ومنهم من يختم به الكتاب أيضاً، ويستحبّ إكثارها يوم الجمعة، وعند طنين الأذن، والفراغ من الطهارة، وعند الصباح والمساء، ويوم السبت والأحد، وتكره عند العطاس، والذّبح في أحد القولين، وعند الجماع، والعثرة، وشهرة المبيع، وحاجة الإنسان، والأكل، والتعجّب.

قال الرّصاع: «ويلحق بهذا عندي ما يصدر من العامة في الأعراس وغيرها، فإنهم يشهرون أفعالهم للنظر إليها بالصلاة عليه ﷺ، مع زيادة عدم الاحترام والوقار من ضحك ولعب»[2]. انتهى.

قال بعضهم: بل يحرفون اللفظ بما يكفر قاصده، ككسر السين من السلام، نعوذ بالله من ذلك، وتكره في أماكن القذر والنجاسات.

وحاصله: أنـها واجبة ومستحـبة ومكروهة ومحـرمة، ولا أعـرف الآن تصوير الإبـاحة.

---

(١) محمد بن قاسم الأنصاري، أبو عبد الله، الرصاع: قاضي الجماعة بتونس ولد بتلمسان، ونشأ واستقر بتونس، اقتصر في أواخر أيامه على إمامة جامع الزيتونة والخطابة فيه، متصدرا للإفتاء وإقراء الفقه والعربية، وعرف بالرصاع لان أحد جدوده كان نجارا يرصع المنابر. «الأعلام» (٧: ٥).

(٢) «مواهب الجليل» في شرح مختصر خليل (١: ٦٣).

* [في قيام الصلاة مقام شيخ التربية]:

تتمّة:

ذكر بعض العارفين أن من فاتته شيوخ التربية، ولم يجتمع بهم قامت له الصلاة على النبيّ ﷺ مقام ذلك.

نكتـة:

في البيت تضمين، وهو توقّف معناه على البيت بعده، وهو من عيوب الشعر، وفيه جناس تام محرّف، وهو نوع من المحسنات البديعية، وفيه إيراد جملة الصلاة اسمية كجملة الحمد لإفادة الثبات والاستمرار.

* * *

على نبيّ جاء بالتّوحيد   وقد عرى الدّين عن التّوحيد

(على نبي) خبر المبتدأ، أي: ثم سلام الله مصحوباً بصلاته كائن على نبيٍّ موصوف بما يأتي بيانه:

لا يقال: إذا كانت الصلاة بمعنى الدعاء كما في حق الآدميين، و«دعا» يتعدى بعلى للمضرة، فإن نحو قولنا: وأصلي وأسلم أو صلاتي وسلامي على محمد مثلاً ممنوع الاستعمال، لأنا نقول: العُرْف فَرَّقَ بين صلى عليه، ودعا عليه، بحيث لا يُفْهم من الأول إلا النفع بخلاف الثاني، مثل توكلت على الله، وتوكلت على زيد.

وقال ابن حجر الهيتمي: وعُدِّيت الصلاة هنا بعلى مع أنها تُعَدَّى لغة باللام للخير، وبعلى للشّر؛ لأنَّها ضُمِّنت معنى الإنزال، أي: اللهم أنزل عليه رحمتك، أو معنى الاستعطاف، أي: اعطف عليه رحمتك، ورُجِّحَ هذا لما بين الصلاة والعطف من المناسبة، بخلافها مع الإنزال. انتهى.

*** [معنى النبي والرسول]:**

والنبي: يُهمز ولا يُهمز، وهو إنسان حر ذكر من بني آدم، أوحي إليه بشرع وإن لم يؤمر بتبليغه، فهو أعم من الرسول الذي هو إنسان حر ذكر من بني آدم أوحي إليه بشرع وأمر بتبليغه، سواء كان له كتاب أنزل عليه ليبلِّغه ناسخاً لشرع من قبله أو غير ناسخ له، أو على من قبله وأمر بدعوة الناس إليه، أم لم يكن له ذلك بأن أمر بتبليغ الوحي إليهم من غير كتاب، ولذلك كثرت الرسل، إذ هم ثلاثمئة وثلاثة عشر، وقلّت الكتب بتبليغ الوحي إليهم، إذ هي التوراة والإنجيل والزبور وصحف آدم وشيث وإدريس وإبراهيم وهي مئة وأربعة عشر كتاباً؛ خمسون على شيث، وثلاثون على إدريس، وعشرون على إبراهيم، ولا خلاف في هذا، واختلف في عشرة، فقيل: نزلت على آدم، وقيل: على موسى قبل التوراة، والتوراة على موسى والإنجيل على عيسى، والزبور على داود، والقرآن على محمد عليهم الصلاة والسلام.

ومعناه مهموزاً: «المخبِر» أو «المخبَر» ـ بكسر الباء وفتحها معاً ـ اسم فاعل أو اسم مفعول، من النَّبأ، وهو الخبر؛ لأنّه مخبر أو مخبَر عن الله تعالى، وبلا همز المرفوع أو المرتفع الرتبة، من النَّبْوة، وهو ما ارتفع من الأرض، وأمّا خبر: «لا تقولوا يا نبيَّ الله، ولكن: يا رسول الله»[١] فهو مما زال سببه، إذ كان الكفار يؤذونه به، زعمًا منهم أنه الطريد لطردهم إياه وأصحابه من مكة، فقد وقع العمل على خلافه، وإيثاره على «رسول» ليس لما قاله ابن عبد السلام من تفضيل النّبوة لتعلّقها بالحق، على الرسالة لتعلّقها بالخلق؛ لردّه بأنَّ رسالة نبينا ﷺ فيها التعلقان كما هو ظاهر، والكلام في نبوة الرسول مع رسالته، وإلا فالرسول أفضل من النبي غير الرسول قطعاً، على ما يأتي تحريره إن شاء الله تعالى، بل للإشارة إلى أنه إذا استحقّ الصلاة والسلام عليه بوصف النبوة فاستحقاقه إياهما بوصف الرّسالة أولى، ولا يقال: ليس في اللفظ ما يفيد قصد نبينا ﷺ، لأنّا نقول: قوله: «محمد» بعد يفيده مع إيهام إرادة الجميع، بناءً على أنّ النكرة قد تعمّ عموماً شمولياً في الإثبات، نحو: ﴿ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ ﴾ [التكوير: ١٤] خصوصاً، والوصف بعده مؤيّد للتعميم، فتأمّل.

فإن قلت: لا شكّ أنه يجب اعتقاد أن الله تعالى أعطاه ﷺ جميع الكمالات البشرية، وهو مأمون من سلب ذلك، فما معنى الدعاء بالصلاة له ـ عليه الصلاة والسلام ـ؟

قلت: قال بعضهم: إن طلب الدعاء بها تعبّدي غير معقول المعنى.

قيل: أحسن منه قول العز بن عبد السلام: ليست صلاتنا عليه ﷺ شفاعة، لأن مثلنا لا يَشْفَعُ لمثله، بل صلاتنا عليه شكر له عليها، أو لأنا بإرشاده، فقد أسدى إلينا أفضل الرغائب وأسنى المطالب، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «من أسدى إليكم معروفاً فكافئوه، فإن لم تستطيعوا فادعوا له»[٢]، فدعاؤنا بالصلاة المشروعة مكافأة له للعجز عن

(١) أخرجه الطحاوي في «مشكل الآثار» (١: ٣١٥ رقم ٣٣٩).

(٢) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (١: ٨٥ برقم ٢١٦) بلفظ: «من أتي إليكم معروفاً...»، وأبو داود (٣: ١٠٤ برقم ١٦٧٢)، وابن حبان (٨: ١٩٩ برقم ٣٤٠٨) بلفظ: «من صنع إليكم...».

المكافأة، وإلى هذا يشير قول الحليمي: «المقصود بالصلاة على النبي ﷺ التقرب إلى الله بامتثال أمره وقضاء حقّ النبي ﷺ علينا». انتهى

قلت: وهذا عند التأمل غير خارج عن معنى التَّعَبُّد فتدبره.

وقيل: إنها لطلب نيل كمالٍ في سعة كرم الله تعالى معلّق عليه، إذ لا غاية لفضل الله وإنعامه، فهو عليه الصلاة والسلام لا يزال دائمَ الترقي في حضرات القرب وسوابغ الفضل، فلا بدع أن يحصل له بصلاة أمته زيادات في ذلك لا غاية لها ولا انتهاء، مع إفصاحها عن نصوح العقيدة، وخلوص النية، وإظهار المحبة، والمداومة على الطاعة، والاحترام للواسطة الكريمة، فهي محبة له، إذ من أحب شيئاً أكثر من ذكره، وتوقيرُه من أعظم شعب الإيمان لما فيه من أداء شكره الواجب علينا لعظم منته علينا بنجاتنا[1] من الجحيم، وفوزنا بالنعيم المقيم، فالمصلي داع ومكمّل لنفسه حقيقة، لأنا إذا صلينا عليه ﷺ صلّى الله علينا.

وقد قال الغزالي: أما صلاة الله تعالى على نبيه ﷺ، وعلى المصلين عليه، فمعناه: إفاضة أنواع الكرامات ولطائف النعم عليهم، وأما صلاتنا عليه وصلاة الملائكة عليه ﷺ في الآية، فهو سؤال وابتهال في طلب تلك الكرامة، ورغبةٌ في إفاضتها عليه ﷺ، لأن اجتماع قلوب الجمع الجمّ له تأثير في الإجابة، كما في عرفة والجمعة والاستسقاء وغيرها، ويمكن أن ترجع فائدتها لارتياحه ﷺ بها، كما قال: «إني أباهي بكم الأمم»[2]، كما يرتاح العالم في مدة الحياة بكثرة تلامذته وكثرة ثنائهم وثباتهم ودعائهم الدال على رُشْدهم، وعلى كمال تأثير إرشاده فيهم، وعلى كمال محبتهم له بسبب إرشاده إيَّاهم، فكذلك الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين يرتاحون.

ولا يبعد أن يكون لهم جزء من الدعاء والصلاة، ولو مع سقوط الحواس الخمس، فليس الإدراك محصوراً فيها، بل في القلب باب مفتوح في الباطن إلى الملكوت تغلقه الشواغل

---

(١) في (أ): «بمنجاتنا».

(٢) أخرجه أحمد (١١: ١٧٢ رقم ٦٥٩٨).

والشهوات، وربما يفتحه الندم الدافع لها حتى يُطْلعه على الغيب، بل على أحوال الموتى حتى يعرف ما يفعل الله بهم من عقوبة أو رحمة، فإذا لم يبعد أن يحصل لنا معرفة بأحوالهم مع انغماسنا في هذا العالم المظلم لم يبعد أن يحصل لهم معرفة بمجاري أحوالنا، مع أنهم في عالم القدس والصفا ودار الحيوان.

ولاطلاع النائم على أحوال الموتى واطلاعهم على أحوال الناس سرّ يطول ذكره، ولكن أصله أن في الموجودات الروحانيات موجوداً جميع تفاصيل الأمور الجزئية مما كان وسيكون منقوشة فيه، لا نقشاً يدرك بالحس الظاهر، بل كنقش القرآن في دماغ القارئ، ويعبر عن ذلك باللوح المحفوظ أو الكتاب، ويستعدّ قلب النائم لمطالعة ذلك اللوح، فيتجلى له من الأمور المستقبلة وأحوال الموتى شيء خاص بسبب حصول استعداده ومناسبته لا يوقف عليها بالقوة البشرية.

ويمكن أن ترجع فائدتها أيضاً إلى الشفقة على الأمة بتحريضهم على ما هو حسنة في حقهم، وقربة لهم، بل الصلاة ليست حسنة واحدة، بل قربات، إذ فيها تجديد الإيمان بالله تعالى أولاً، ثم برسوله ﷺ ثانياً، ثم بتعظيمه ثالثاً، ثم بالعناية بطلب الكرامات له رابعاً، ثم تجديد الإيمان باليوم الآخر وأنواع كراماته خامساً، ثم بذكرِ آله سادساً، وعند ذكر الصالحين تتنزل الرحمة، ثم بتعظيم الله بسبب نسبته إليه سابعاً، ثم بإظهار المودة لهم ثامناً، ولم يسأل ﷺ من أمته أجراً إلا المودة في القربى، ثم بالابتهال والتضرع في الدعاء تاسعاً، و«الدعاء مخ العبادة»[(١)]، ثم بالاعتراف عاشراً، بأن الأمر كله إليه، وإنما النبي ﷺ وإن جل قدره فهو عبد محتاج إلى فضله ورحمته وإلى مدد الله له، وأنه ليس إليه من الأمر شيء، وأن الله لو أراد أن يهلك المسيح وأمه والأنبياء ومن في الأرض جميعاً، ويحرمهم من فضله ورحمته فلن يملك لهم أحد من الله شيئاً.

فهذه عشر حسنات، سوى ما ورد الشرع به من أن الحسنة الواحدة بعشر أمثالها، والسيئة بمثلها فقط، انتهى.

---

(١) أخرجه الترمذي (٥: ٤٥٦ رقم ٣٣٧١).

فوائد ثلاث:

الأولى: إنما أكد السلام بالمصدر في الآية دون الصلاة، لأنها مؤكدة بأنّ، وبإعلامه تعالى أنه يصلي عليه ﷺ وملائكته، ولا كذلك السلام، فحَسُنَ تأكيده بالمصدر، إذ ليس ثمّ ما يقوم مقامه.

الثانية: يأتي السلام بمعنى التحية، وهذا هو المراد من سلام الله على أنبيائه، وبه يندفع استشكال سلام الله عليهم، بأنَّه دعاء، وهو لا يتصور من الله، لأنه الطلب، والله تعالى مدعو ومطلوب منه، لا داعٍ وطالب، وإن قال بعضهم: إنه إشكال له شأن ينبغي الاعتناء به، ولا يهمل أمره، فقلّ من يدرك سرّه، ويأتي أيضاً بمعنى السلامة من النقائص، وهي العصمة، وبمعنى السلام الذي هو اسم من أسمائه تعالى، فمعنى: «السلام على محمد» على الثاني: اللّهم سلمه من النقائص، وعلى الثالث: حفظ السلام ـ أي: اللهَ عليه، أي: اللهم احفظه، فهو على حذف مضاف، وقد يأتي بمعنى الانقياد، فمعناه: اللهم صير العباد منقادين مذعنين له ولشريعته ﷺ.

الثالثة: نقل ابن عرفة عن ابن عبد السلام أنه يكفي أن يقال: «صلى الله عليه وسلم»، وعن غيره أنه أنكر ذلك، وقال: لا بد أن يزيد «تسليماً»، وكأنه أخذ بظاهر: ﴿وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦]، وليس أخذاً صحيحاً كما يظهر بأدنى تأمل. انتهى من ابن حجر في «فضل الصلاة»[1].

خاتمة:

جملة الصلاة والسلام خبرية اللفظ إنشائية المعنى، إذ المراد منها الدعاء والطلب لمدلولها، فـ«ثمّ» إمّا للاستئناف كما هو أحد استعمالاتها، إذ جعلت جملة الحمدلة خبرية لفظاً ومعنىً، وإما للعطف إن جعلت للإنشاء ولو معنىً، ونقل شيخنا سالم السنهوري تبعاً لبعض

(١) «الدر المنضود في الصلاة على صاحب المقام المحمود»، ص٧٩.

المتأخرين رحمه الله تعالى عن بعض العلماء أنه لا يحتاج في دلالة الجملة التي أصلها الخبر على الإنشاء إلى استحضار نية الطلب ليخرج الكلام عن حقيقة الخبر، إذ أكثر استعمال اللفظ في ذلك، حتى صار الإنشاء هو المتبادر منه في العرف، وإلا فالأقرب احتياجها في دلالتها على ذلك إليها. انتهى

قال شيخنا المذكور: **قلت**: وينبغي أن لا يختص ذلك بالصلاة والسلام، بل يقال مثله في جملة الحمد والشكر وكل خبر معناه الطلب. انتهى، وهو حسن، وطالما ظهر لي في مجلسه.

ثمّ وصف ذلك النبيّ بجملة: **(جاء)** من عند الله، بأن بعثه وأرسله على رأس أربعين سنة، كما هي قاعدة بعث الأنبياء حسب ما جرت به في بعثهم العادة الإلهية غالباً.

بـ **(التوحيد)**: أي بوجوب اعتقاد وحدانية الله تعالى ذاتاً وصفات وأفعالاً ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [الأنبياء: ١٠٨]، ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١] ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة: ١٦٣]، فهو مصدر وحّدته، أي: اعتقدته واحداً منفرداً بذاته وصفاته لا نظير له ولا شبيه، ومن ثم قال الجنيد: «التوحيد إفراد القديم من المحدث»، بفتح الدال، وهو مشتق من الحدوث الصادق بالحدوث الذاتي، وهو كون الشيء مسبوقاً بغيره، والزماني وهو كونه مسبوقاً بالعدم، والإضافي وهو ما يكون وجوده أقلّ من وجود آخر فيما مضى، ولا شكّ أنه تعالى منزه عنه بالمعاني الثلاثة، كما سيأتي.

فإن قلت: النبي ﷺ جاء وبعث بالأحكام الشرعية مطلقاً؛ عملية كانت وتسمى فرعية، أو علمية واعتقادية وتسمى أصلية واعتقادية، وكانت الأوائل من العلماء ببركة صحبة النبي ﷺ وقرب العهد بزمانه ﷺ وسماع الأخبار منه ومشاهدة الآثار مع قلة الوقائع والاختلافات، وسهولة المراجعة إلى الثقات، مستغنين عن تدوين الأحكام وترتيبها أبواباً وفصولاً، وتكثير المسائل فروعاً وأصولاً، إلى أن ظهر اختلاف الآراء، والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات، ومسّت الحاجة فيها إلى زيادة نظرٍ والتفاتٍ، فأخذ

أرباب النّظر والاستدلال في استنباط الأحكام، وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الإسلام، وأقبلوا على تمهيد أصولها وقوانينها، وتلخيص حججها وبراهينها، وتدوين المسائل بأدلتها، والشبه بأجوبتها، وسمّوا العلم بها فقهاً، وخصوا الاعتقادات باسم الفقه الأكبر، والأكثرون خصوا العمليات باسم الفقه، والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات؛ تسميةً له بأشهر أجزائه وأشرفها، وبعلم الكلام؛ لأنّ مباحثه كانت مصدّرة بقولهم: «الكلام في كذا وكذا»، ولأن أشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام الله تعالى أنه قديم أو حادث، ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات، كالـمنطق في الفلسفيات، ولأنه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره، ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه، كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام، فما باله خصّ التّوحيد بالذكر، وإن كان مجيئه بالتوحيد لا ينافي مجيئه بغيره أيضاً؟

قلت: لأنه المقصود الأصلي بوضع المقدّمة، ولما فيه من براعة الاستهلال، وليتأتى به مع ما بعده الجناس.

فإن قلت: هذه الصفة لا تفيد الموصوف تعييناً، إذ جميع الأنبياء جاءوا بالتوحيد، وبعثوا به، كما صرح به الأئمة، ويشهد به قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، فما السرّ في إيرادها؟

قلت: ما سبق ذكره من إيهام إرادة الجميع، مع التعرّض بعْد لما يفيد تعيينه.

والحال أنه: **(قد عرا)** أي: خلا **(الدين)**، وهو **عرفاً**: «وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو الخير بالذات لهم»، خرج: بالإلهي؛ الأوضاع البشرية، نحو الرسوم السياسية والتدبيرات المعاشية والأوضـاع الصناعيـة، وبسائق: الأوضاع الإلهية غير السائقة، كإنبات الأرض وإمطار السماء، وبذوي العقول: الأوضاع الإلهية الطبيعية التي لا تختصّ بذوي العقول، كالطباع التي تهتدي بها الحيوانات لخصائص منافعها ومضارّها، وبالاختيار: الأوضاع الاتفاقية والقسريّة كالوجدانيّات، وبالمحمود: الكفر.

قال التتائي: «وقوله: «بالذات»، متعلق بسائق، يعني أن الوضع الإلهي بذاته سائق إلى الخير، لأنه ما وضع إلا كذلك، والخير: حصول الشيء لما من شأنه أن يكون حاصلاً له، أي يناسبه ويليق به، والفرق بينه وبين الكمال اعتباريّ، فإنّ ذلك الحاصل المناسب من حيث إنه خارج من القوّة إلى الفعل كمال، ومن حيث إنه مؤثّر خير» انتهى.

وفي حاشية «شرح جمع الجوامع» لشيخ شيخنا العبادي رحمه الله عن بعضهم: «وقوله: «إلى ما هو خير بالذات» احتراز عن نحو صناعتي الطب والفلاحة، فإنهما وإن تعلقتا بالوضع الإلهيّ، أعني: تأثير الأجرام العلوية والسفلية، وكانتا سائقتين لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى صنفٍ من الخيرات، فليستا تؤدّيانهم إلى الخير المطلق الذاتي، أعني ما يكون خيراً بالقياس إلى كلّ شيء، وهو السعادة الأبدية والقرب إلى خالق البريّة.

وهو الملة أيضاً، إلا أن بينهما فرقاً، وهو: أنّ الوضع الإلهيّ إذا نسب إلى من يؤديه عن الله سمّي ملّةً، وإذا نسب إلى من يقبله لوجه الله يسمى ديناً، واشتقاق الملّة من أملّ يملّ، لأنها بالوحي الذي هو إلقاء الكلمة بعد الكلمة في روع الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام.

وأخذ من قوله «قبل»: إنّ الدين يتناول الأصول والفروع، وقد يخص بالفروع، والإسلام هو الدين المنسوب إلى محمد عليه الصلاة والسلام المشتمل على العقائد الصحيحة والأعمال الصالحة إن الدين هو الشريعة باعتبار.

قال: وقد يفرق أيضاً بأن الشريعة من حيث إنه يطاع لها تسمى ديناً، ومن حيث إنها مجتمع عليها تسمى ملة، قال: ويفهم منه أنّ ذلك الوضع هو الأحكام لا الألفاظ»، انتهى.

أي: فهو بمعنى الموضوع، وفيه ما هو صريح في أن قوله بالذات متعلق بالخير لا بسائق، خلافاً لما قاله التتائي، فتأمّل.

وأمّا **الدين لغةً**، فقال الفاكهاني: إنه لفظ يجيء في كلام العرب على أنحاءٍ؛ منها الملّة

قال الله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩]، ومنها العادة، قال امرئ القيس: [من الطويل]

كدينك من أم الحويرث قبلها ... ...

ومنه الإجزاء، كقوله: [المثقب العبدي]

... ... أهذا دينه أبداً وديني

ومنها: سيرة الملك، وملكه، قال زهير: [من البسيط]

لئن حللت بجوٍّ في بني أسدٍ في دين عمرٍو وحالت بيننا فدك

أراد موضع طاعة عمرو وسيرته.

ومنها: المجازاة، كقوله: [الفند الزماني من الهزج]

ولم يبق سوى العدوان دنّاهم كما دانوا

أي: جازيناهم.

ومنها: السياسة، والدّيان السائس، ومنه قول ذي الأصبع: [من البسيط]

... ... عني ولا أنت دياني فتخزوني

ومنها: الحال، قال النضر ابن شميل: سألت أعرابياً عن شيء، فقال: لو لقيتني على دين غير هذا لأخبرتك، يريد على حال غير هذا.

ومنها: الدّاء، ومنه قول الشاعر: [من البسيط]

يا دين قلبك من سلمى وقد دينا ... ...

قال بعض الحنفية: الدين مقول على دين الحق، وعلى دين غير الحق، قال الله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩] فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظي، وعلى الأديان الحقّة، ـ يريد كدين موسى،

ودين عيسى، ودين إبراهيم، ودين نوح، ودين آدم عليهم الصلاة والسلام ـ بالاشتراك المعنويّ بالتشكيك؛ لأنّ بعض الأديان أشدّ من بعض كيفيّة وكميّة، وما شأنه ذلك لا يكون متواطئاً، نقله عن التتائي، وعليه يتمشى كلام الناظم حيث يفهم من قوله: **(عن التوحيد)** إطلاق الدين على غير الحق.

والمراد بالتوحيد هنا: معنى الانفراد، والجارّ متعلق بعرا، بمعنى خلا.

فإن قلت: يقال: «عَرَاه أمرٌ»، بالفتح إذا نزل به، و«عَرِي» بالكسر إذا خلا، والواقع في المتن الأول، فلا يطابق المراد.

قلت: فتحه محوّل عن الكسر على لغة طيء وبني عامر الذين يطّرد في لغتهم في كل ياء قبلها كسرة قلب الكسرة فتحة وقلبها هي ألفاً، وعليها جاء قلى يقلى، ودَعَا وبَنَا وغَزَا ورَمَى في يَقْلِي ودَعَيَ وبَنَيَ وغَزَيَ ورَمَيَ، وقول الشاعر: [البولاني من المنسرح]

نستوقد النبل بالحضيض ونصـ ـطاد نفوساً بنت على الكرم

فلا وجه للتلحين والتخطئة مع محبة[1] الإنصاف، على أني كنت غيرّته إلى خلا،لكن بعد انتشاره لما رأيت بعض الناس خفي عليه وجه صحته.

* [تعريف الكلي والمشترك اللفظي والمعنوي]:

تتمة:

الكلي إن استوى معناه في أفراده فمتواطئ كالإنسان، وإن تفاوت فيها بالشدة أو التقدم فمشكك[2] كالبياض، فإنّ معناه في الثلج أشد منه في العاج، والوجود فإن معناه في الواجب قبله في الممكن، وأشد منه فيه، والمشترك اللفظي هو ما تعدد وضعه لمعانيه مع اتحاد لفظه، والمعنوي ما اتحد وضعه ولفظه وتعدد معناه.

---

(١) في (أ): «صحة».

(٢) يقرأ باسم الفاعل، أو اسم المفعول.

والمعنى أنّ الله أرسل النبي ﷺ بدعاء الخلق إلى عبادة الله وحده في حال تعدد الأديان وتفرّقها، حتى استغربوا ذلك، فقالوا: ﴿ أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ۞ وَٱنطَلَقَ ٱلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ ٱمْشُوا۟ وَٱصْبِرُوا۟ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ يُرَادُ ۞ مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِى ٱلْمِلَّةِ ٱلْءَاخِرَةِ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ ﴾ [ص: ٥ - ٧].

وبما حملنا عليه التوحيد في الموضعين اندفع أنّ في النظم إيطاءً، وهو اتحاد القافيتين لفظاً ومعنىً، وعلم أنّ فيه من صنعة البديع الجناس التام اللفظي والخطي.

* * *

فأرشـد الخلق لديـن الحقّ بسـيفه وهديـه للحـقّ

(فـ)ـدعاهم إلى عبادة الله وحده وأمرهم بترك ما كانوا هم وآباؤهم عليه من عبادة الأصنام والأوثان، واعتقاد الولديّة والصاحبية له تعالى، والتركيب والجسمية، وتلا عليهم آيات الله المصرحة بما يطابق ما دعاهم إليه وما نهاهم عنه، مع إظهار المعجزات الخارجة عن الحصر على صدق دعواه أنه رسول الله إليهم جميعاً، فمن أجابه فآمن وصدَّق سَلِمَ وغَنِمَ، ومن لم يصدّقه لكنه دخل تحت حكمه قدّر عليه الجزية كما أمره الله، ومن حاربه وانتصب لمعاداته وردّ ما جاء به من ربه وعظه وأنذره وحذّره، ثمّ قاتله فقتله إن كان ممن يُقتل، أو أسره وسباه إن كان ممن يُسبى، حتى إنه ﷺ **(أرشد)** بهذه السياسة العجيبة، أي فعل ما عرّض به **(الخلق)** ـ أي جميع المخلوقين المكلفين المرسل إليهم، كما سيأتي، أو جنس الخلق، وهم المرسل هو إليهم ـ للرشد، وهو ضد الغيِّ، من أرشدته: صيّرته راشداً، أي: مهدياً.

وبهذا سقط أنه لا يستقيم تعليق «وهديه» بأرشد؛ لأنه بمعنى دلّ فيصير تقديره دلّهم بالدلالة، وفيه تهافت، وإن أمكن تصحيحه كما يظهر بالتأمل.

ويحتمل أنه ضمّن «أرشد» معنى دعا وطلب، فقوله بعد: «وهديه»، معناه البيان، ويحتمل أنّ «أرشد» معناه دلّ، وقوله: «وهديه»، معناه اتباعه والاقتداء به، أي أنه دلّ الخلق بالقال والحال، والحرب والقتال، وسيأتي أنه عامّ البعثة إلى جميع طوائف المكلفين إنساً وجناً وملكاً، على خلاف في هذا الأخير، بل سيأتي أنّ بعض العلماء المحققين ذهب إلى أنه مرسل حتى إلى الجمادات بأن رُكِّب فيها العقل حتى آمنت به، وبعضهم إلى أنَّه مرسل إلى جميع من تقدمه من الأنبياء وأممهم، وأن الأنبياء السابقين نوابُه في تبليغ الشرائع إلى تلك الأمم، مستدلًّا بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾ [آل عمران: ٨١].

ثمّ الهداية والدلالة غير موجبة للوصول عندنا، بل من المدلولين من تحصل له الهداية والوصول، وهم الموفَّقُون للإيمان، ومنهم من لا يحصل له ذلك وهم الكـافرون، خلافاً

للمعتزلة في اعتبارهم في الهداية المساوية للإرشاد هنا الوصول، ويردّ قولهم: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ﴾ أي: دللناهم ﴿فَٱسْتَحَبُّواْ ٱلْعَمَىٰ﴾ أي الضلال ﴿عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧] أي: الطاعة والإسلام. نعم، الهداية بمعنى الاهتداء لا تكون إلا مع الوصول، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦]، وسيأتي القول في تحريرها.

ولاستعمال «أرشد» بمعنى عرّض؛ عدّاه باللام في قوله: (للدين الحق)، أي لاتّباعه، وتقدّم الكلام على الدين لغةً واصطلاحاً.

وممن صرّح بمرادفته للشريعة والشرع، وأنه ما شرعه الله من الأحكام، وأن هذه الأحكام المشروعة هي ذلك الوضع الإلهي، الهيتميّ كما أخذه شيْخ مشايخنا العباديّ من كلام البعض السابق، وقد يستعمل لغةً في الضدين يقال: دان: عصى، ودان: أطاع، ودان: ذلّ، ودان: عزّ.

وأما الحق فيستعمل على أنه اسم من أسماء الله الحسنى، وعليه فالإضافة بمعنى اللام، ويستعمل بمعنى الحكم المطابق للواقع، وهو بهذا المعنى يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على الحكم المطابق للواقع، ويقابله الباطل، وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة، ويقابله الكذب، وقد يفرّق بين الحق والصدق بأنّ المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم، فمعنى صدق الحكم على هذا مطابقته الواقع، ومعنى حقّيته مطابقة الواقع إياه، قاله السّعد.

وحاصله أنّ الحقّ والصّدق واحد بالذات، وإن افترقا بالاستعمال، كما أشار إليه بقوله: «وأما الصّدق ... إلخ»، أو بالاعتبار كما أشار إليه بقوله: «وقد يفرّق ... إلخ».

وعلى أنّه في النظم بمعنى الحكم المطابق للواقع إضافة الدين إليه بيانية إن كان الدين خاصاً بالأحكام الحقّة، أي الدين الذي هو الحق، وللتخصيص إن كان يطلق عليها وعلى غيرها، كما مرّ بيانه.

(بسيفه) متعلق بأرشد، والمراد من الإضافة المشروعية، أي السيف الذي جاء بمشروعية مقاتلة أعداء الله به كان بيده أو بيد غيره من متّبعيه ولو إلى يوم القيامة.

ثمّ هو كناية عن آلة الحرب التي يباح قتال الحربّيين بها مطلقاً، في أي موطن، وبحسب كل مقام.

وأرشدهم أيضاً بـ **(هديه)**، أي هدايته إياهم، ودلالته لهم على طرق الخير والنجاح وسبل الرشد والفلاح التي من شأنها أنّ من سلكها توصله بتوفيق الله ومحض إحسانه **(للحقّ)** فيه الاحتمالان السابقان، فيراد بكل واحد منهما في النظم في أحد الموضعين غير ما أريد بالآخر فيه دفعاً للإيطاء، وحينئذ ففي النظم من البديع صنعة التجنيس.

فإن قلت: كيف قدّم إرشاد السيف على إرشاد القول مع أنّ الواقع خلافه؟

قلت: أمّا أوّلاً؛ فالواو لا توجب ترتيباً عند البصريين، وأمّا ثانياً؛ فللإشارة إلى أنّ زمن إرساله لم يكن مظنة إلا للإرشاد بالسيف، إذ قد نشأ فرداً يتيماً ليس ذا مالٍ ولا جاهٍ ولا أنصارٍ بين من حواه الخافقان ملوكاً ورعايا كفاراً، خصوصاً قومه وعشيرته الذين هم أعزّ العرب وأشدّ العصب، وأمره الله بمخالفة أديان الجميع، وترْك ما هم عليه، وأن يبلّغهم ما يكرهون من اتباع الحق وترك الضلال، ولا يطمع في تيسّر مثل هذا عادةً إلا بشديد القتال، ولو لم يكن من أعلام صدقه في دعواه الرسالة إلا ظفره بمن ذكر على ما ذكر كان لأرباب العقول كافياً، ولأمراض القلوب شافياً.

* * *

ولما كان النبي الموصوف بما سبق غير مفيد لتعيين المقصود على ما مرّ إشكاله وجوابه؛ أبدل منه قوله: (**محمد**) إفادة للتعيين.

لا يقال: المبدل منه في نيّة الطّرح فيكون إثبات النبوّة له غير مقصود، وهو باطل، لأنا نقول مقصوديّة البدل وعدم مقصوديّة المبدل منه إنّما هي بالنسبة لتأثير العامل، أو يعتبر القصد الذاتي نفياً وإثباتاً، كما أجاب به شيخنا المحقق في «**هداية السالك**».

فإن قلت: هل يجوز جعله عطف بيان لـ«نبي»، جيء به للمدح، كما يجيء النعت لذلك، على ما ذهب إليه الزمخشري في قوله تعالى: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ﴾ [المائدة: ٩٧].

قلت: نعم باعتبار أنّ إثبات النبوة له صراحةً مقصود، ويمتنع كونه نعتاً له لتصريحهم بأنّ العلم ينْعت ولا ينْعت به، إذ هو علم لنبينا ﷺ غير مرتجل على الصحيح، بل منقول من اسم مفعول المضعّف الموضوع لمن كثرت خصاله الحميدة، وهو أبلغ من محمود للتضعيف، حملاً على القاعدة[1]، سمّاه به جدّه عبد المطلب في سابع ولادته لموت أبيه قبلها بإلهامٍ من الله تعالى ليكون على وفق تسمية الله تعالى له به قبل الخلق بألفي عامٍ على ما ورد به الخبر عند أبي نعيم، ولأنه رأى أن سلسلة من فضة خرجت من ظهره لها طرف بالمشرق وطرف بالمغرب، ثمّ عادت كأنها شجرة على كل ورقة منها نور، وأهل المشرق والمغرب جميعاً يتعلّقون بها، فعبّرت له بمولود يخرج منه يتبعه أهل الخافقين ويحمده أهل السماء والأرض، فسمّاه بذلك رجاء صحة الرؤيا، وقد حقّق الله رجاءه.

وروى ابن عساكر عن كعب الأحبار «أن آدم رآه مكتوباً على ساق العرش وفي السموات وعلى كل قصر وغرفة في الجنة، وعلى نحور الحور العين، وعلى ورق شجرة طوبى،

---

(١) وهي: زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى.

وسدرة المنتهى، وأطراف الحجب، وبين أعين الملائكة»[(١)]، ولم يسمّ به قبل زمانه ﷺ، لكن لما قرب زمنه ونشر أهل الكتاب نعته سمّى قوم أولادهم به رجاء النّبوّة لهم، و﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤]، وعدّتهم خمسة عشر على ما بينه بعض المحققين، وقد حمى الله تعالى أن يَدَّعي النبوةَ أحدٌ ممن تسمَّى به غيره، فقول القاضي[(٢)] في عده من تسمى بمحمد إنهم ستة لا سابع لهم، بحسب اطّلاعه.

وكما وضع له هذا الاسم المفيد للمبالغة في المحمودية وضع له اسم آخر يفيد المبالغة في الحامدية، وهو «أحمد» إشارة إلى أنه أجلّ من حمد وأجلّ من حمد، قال شيخنا المحقق: ولم يسمّ بأحمد أحد قبله، كما نقله بعضهم.

قلت: أراد به القاضي، وقد نقل بعضهم أنه تسمى به في الجاهلية قبل الإسلام بزمان طويل أحمد بن ثمامة الطائي، وأحمد بن ذومان البكيل، وأحمد بن زيد بن حراش السكسكي، نعم، زَمَنَ المولد وقُرْبَه لم يتسمّ بهذا الاسم أحد حفظاً له.

والأول من الاسمين أشهر، وأكثر في الاستعمال من ثانيهما، وإن وردا في الذكر الحكيم، ولإشارته لمقام المحبوبية خصّ بالذّكر في كلمة التوحيد.

واختلف في اسمه المذكور به في التّوراة الذي لملاحظة معناه تمنّى موسى الكليم أن يجعل من أمّته، فقال ابن قيم الجوزية: إنه محمّد، وقال السّهيلي: إنه أحمد، قال بعض العلماء: ويمكن الجمع بأنّ له فيها اسمين: أحمد، ومحمداً، وهو حسن، وما أحسن قول حسان: [من الطويل]

أغــرُّ عليــه للنبــوة خَاتَــمٌ ... مِـنَ الله مَشْـهُودٌ يلوحُ ويشـهدُ
وضَمَّ الإلهُ اسـمَ النبيِّ إلى اسمه ... إذا قال في الخمس المؤذِّنُ: أشهدُ
وشَــقَّ له مِــن اســمه ليجلَّـهُ ... فذو العَرْشِ محمـودٌ وهذا محمَّدُ

(١) أخرجه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٢٣: ٢٨١).

(٢) القاضي عياض في «الشفا».

(العاقب) بالجرّ، نعت لمحمد ﷺ، أو بيان له، أو بدل منه، ويجوز فيه القطع رفعاً ونصباً، أي الخاتم **(لرسل ربه)** من حيث البعث والإرسال، وإن كان أوّلهم إعطاءً واصطفاءً، وحينئذٍ لا نقضَ بنزول عيسى عليه الصلاة والسلام، وإن وضَعَ الجزية وكَسَرَ الصليبَ وقَتَلَ الـخنزير وأراق الخمر، لأن بعثته تقدّمت، وإنما ينزل مجدّداً لهذه الشريعة حاكماً بها على أنه واحد من علمائها، على ما بينّاه في «تعليق الفرائد»[١].

وقد ذكر بعض العلماء أنّ له ﷺ من الأسماء عدد ما له تعالى من الأسماء، والصواب أنّ أسماءهما توقيفية، كما يأتي بيان أسمائه تعالى وصفاته، قال ابن التلمساني: «ولا يجوز أن يسمّى ـ يعني محمداً ﷺ ـ بما لم يُسَمِّ به نفسه، ولا سمّاه به ربه، ولا أبواه».

وههنا فائدة، وهي أنّ الناس اختلفوا في عدّة أسمائه عليه الصلاة والسلام، فقال ابن العربي في «**الأحوذي شرح الترمذي**» عن بعضهم: إن لله ألف اسمٍ وللنبيّ ﷺ ألف اسمٍ.

وقال الشيخ برهان الدين الحلبي[٢]: وقد رأيت مجلدين في القاهرة مصنفاً يسمى «المستوفى في أسماء المصطفى».

وقيل: هي تسعة وتسعون، وهو الذي شرح عليه السنوسي، وقيل: هي ثمانون، وقيل: هي خمسمائة، وقيل: أربعمائة، والصحيح منها ما ورد في سنته، أو عظّم قدره، وإلّا فلا.

فإن قلت: فكيف الجمع بين هذه الأقوال، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لي خمسة أسماءٍ»[٣]، وقوله: «لي عشرة أسماء»[٤]، وبين هذين الحديثين أيضاً؟

---

(١) حاشية له على شرح «العقائد النسفية» للإمام السعد التفتازاني، ولم يتمها، وهو موجود بدار الكتب المصرية (١٢٧٢)..

(٢) برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم بن محمد بن خليل الطرابلسي الأصل، الحلبي المولد والدار والوفاة، الشافعي المعروف بسبط ابن العجمي حافظ حلب في زمانه، توفي سنة (٨٤١). ينظر: «تهذيب الكمال» (١: ٦٥).

(٣) أخرجه البخاري (٤: ١٨٥ برقم ٣٥٣٢).

(٤) أخرجه أبو نعيم في «الدلائل» (١: ٦١ برقم ٢٠) والترمذي في «الشمائل» (ص: ٢١٤ برقم ٣٦٠ – ٣٦١).

قلت: قوله: «لي خمسة أسماء» مثل قولهم في فلان ثلاث خصال، فلا يلزم نفي غيرها، بناء على ما هو الراجح في الأصول من أن مفهوم العدد لا يفيد حصراً. على أنّ بعضهم تأوّل الحديثين على أنّ المراد بيان الأسماء المشهورة المذكورة في الكتب القديمة، أو على أنّ المراد بيان الأسماء المنقولة من الصفات الدّالّة على المدح كمحمد وأحمد والماحي والعاقب والحاشر أو على أن المراد بيان ما سماه به الله تعالى فانتقل إلى العلمية، والباقي باقٍ على الوصفية.

والرّسُل: جمع رسول جمع كثرة، وسيأتي بيانهم إن شاء الله تعالى، وتقدم تعريفه.

وأمّا **الربّ لغةً**؛ فيطلق بمعنى المالك، والسيد، والمصلح، والمربي، والخالق، والمعبود، والمدبر، والجابر، والصاحب، والثابت، والقريب، والجامع، والمحيط، والكثير الخير، والذي يولي النعم ويزيدها، وكلها ترجع إلى معنى الحفظ والتربية. وهل هو في الأصل مصدر، بمعنى تبليغ الشيء إلى الحدّ الذي يريده المربي شيئاً فشيئاً، أطلق عليه تعالى كعدل بمعنى عادل أو صفة؟ وعلى هذا فقيل: اسم فاعل أصله رابّ، حذفت ألفه لكثرة الاستعمال، وردّ بأنه خلاف الأصل، وقيل: إنه صفة مشبهة وزنه فعل، واعترض بأنها لا تصاغ إلا من لازم، والفعل من هذه المادة متعدٍّ، وأجيب: تنزيله منزلة اللازم، ثمّ الاشتقاق منه على ما مرّ بيانه.

ويختص مفرداً محلىً بأل بالله تعالى، وقول الجاهلية للملك من الناس: الربّ، من كفرهم وعتوهم، وأمّا جمعاً فيطلق على غيره، نحو: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ﴾ [يوسف:٣٩]، وأمّا مضافاً فصرّح في «النهاية»[1] بالجواز شرعاً في البهائم كالأموال كربّ الدّار والإبل لكثرة وقوعه في الحديث، ولأنّ البهائم غير متعبدة ولا مخاطبة، وأما العقلاء ففي الصحيحين: «لا يقولن أحد أطعم ربك» إلى أن قال: «ولا يقل أحدكم: ربي»[2].

(١) «النهاية في غريب الحديث والأثر» (٢: ١٧٩).

(٢) أخرجه البخاري (٣: ١٥٠ برقم ٢٥٥٢)، ومسلم (٤: ١٧٦٥ برقم ٢٢٤٩).

قال النووي[١]: «نهى المملوك أن يقوله لسيده»، واختار القاضي عياض أنّ النهي عن الإكثار والعادة، وقد حمل الطيبي النهيَ على المنع.

قال بعض العارفين: واعلم أن وجوه تربيته تعالى خلقَه لا يحيط بها غيره سبحانه، ومن بعضها في بعض أحوال الحيوان تربية النطفة إذا وقعت في الرحم حتى تصير عَلَقَة ثم مضغة ثم يصير منها عظام وغضاريف ورباطات وأوتار وأوردة وشرايين، ثم يتصل بعضها ببعض، ثم يصير في كلٍّ قوّة خاصة كالنظر والسمع والنطق، فسبحان من بصّر بشحم وأسمع بعظم وأنطق بلحم.

ومنها في بعض أحوال النبات أن الحبة إذا وقعت ودفنت في الأرض فحصل لها نداوة انتفخت، ثم لا تنشق مع عموم الانتفاخ لها إلا من أعلاها وأسفلها، فيخرج من الأعلى الجزء الصاعد وهو الساق، ثم يتفرع منه أغصان كثيرة، ثمّ منها نور، ثمّ ثمر، ثم يشتمل على أجزاء كثيفة كالقشر ولطيفة كاللب، ثم دهن وأما الجزء الغائص من أسفل الحبة فيتفرع إلى عروق، ثم ينتهي إلى أطرافها، وهي في اللطافة كأنها مياه منعقدة، ومع غاية لطفها تغوص في الأرض الشديدة الصلابة، وأودع فيها قوّةً جاذبةً تجذب الأجزاء اللطيفة من الطين إلى نفسها.

والحكمة في جميع هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج إليه النوع الحيواني، خصوصاً الآدمي من الغذاء والإدام والشراب والفواكه، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعِنَبًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدَآئِقَ غُلْبًا * وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا * مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾ [عبس: ٢٥ - ٣٢]، فسبحان ربّ الأرباب الهادي للصواب.

فإن قلت: قد تقدّم أنّ النبوّة أعمّ من الرّسالة، ولا شكّ أنّ ختم الأعمّ ختم للأخصّ بخلاف العكس، فاللفظ لا يطابق المراد.

---

(١) «شرح مسلم» (١٥: ٦).

قلت: لا شك في صحة ما قلته، ولذا جاء به القرآن، فقال: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، غيرَ أنه لما لم يتأتّ له النظم إلا مع الرسل عبّر به مريداً منه المعنى الأعمّ، إطلاقاً للملزوم وإرادةً للازمه على ما هو طريق الكناية، وليست الإضافةُ إلا لبيان الواقعِ، لا للتخصيص كما لا يذهب عليك فتدبره.

ثم عطف على «نبي» المتقدم بيانه **(وآلـه)**، أي النبي ﷺ، فيشاركه في الحكم المسابق وهو الدعاء بالصلاة والسلام، لأن الدعاء لهم مودّةٌ ومحبة لهم، ولم يسألنا ﷺ أجراً على ما وصلنا على يده من الخيرات إلا المودة في القربى، والمناسب لمقام الدعاء أن يراد أقاربه مطلقاً، ما كانوا من المؤمنين والمؤمنات، ومن ثَمّ اختار الأزهري وجماعة محققون وعزاه ابن العربي لمالك أنهم كل مؤمن تقي لحديث فيه، وإن وقع فيهم في بابي الزكاة والفيء خلاف، فعند الشافعية كل شخص مؤمن من أولاد هاشم والمطلب، وهو أحد قولين عندنا، ودرج عليه صاحب «المختصر» في باب الزكاة، وقال فيه سيدي زروق: إنه المذهب، وابن العربي: إنه صفى إليه مالك، والدماميني: إنه المختار عندنا، والمشهور من مذهب مالك القول الثاني، وهو اختصاصه بأولاد هاشم دون المطّلب.

[قال] ابن الحاجب: فبنو هاشم آل، وما فوق غالب غير آل، وفيما بينهما قولان.

[قال] الجلال في «الخصائص»[1]: آله ﷺ لا يكافئهم في النكاح أحد من الخلق، ويطلق عليهم الأشراف، والواحد شريف، وهم: ولد علي وعقيل وجعفر والعباس، كذا مصطلح السّلف، وإنما حدث تخصيص الشريف بولد الحسن والحسين في مصر خاصة من عهد الفاطميين. انتهى

* [في ذكر أولاده صلى الله عليه وسلم]:

فائدة:

أولاده ﷺ الذكور ثلاثة على الصحيح: القـاسم أولهـم، وبه كني، وعبدالله وهـو

(١) جلال الدين السيوطي في «أنموذج اللبيب في خصائص الحبيب» ص ٢٤٠.

الطيب والطاهر، فله اسم ولقبان، وكلاهما مات بمكّة، وإبراهيم ومات بالمدينة، وكلهم ماتوا صغاراً قبل استكمال الرضاع.

[قال] بعض العارفين: لم يبلغوا الحلم لأنهم إن نبّوا حينئذٍ نافى إخبار الله تعالى، حيث وصف أباهم بأنه خاتم النبيين، وإن لم يُنَبَّوا كان من نُبِيَّ من أولاد الأنبياء الذين هم دون أبيهم شرفاً أشرف منهم[١]، وفيه كسر لقلوبهم.

والإناث أربع: زينب؛ تزوجها أبو العاص بن الربيع، وهو ابن خالتها، ماتت في حياته ﷺ، ورقية وأم كلثوم وتزوجهما مترتبتين، أولاهما: رقية عثمان بن عفان، وماتتا تحته في حياته ﷺ أيضاً، وفاطمة تزوجها علي رضي الله عنهما، وماتت بعده ﷺ بستة أشهر.

وجميع أولاده ﷺ من خديجة، إلا إبراهيم فمن مارية، وأول أولاده ﷺ مطلقاً القاسم، ثم يليه زينب، ثم رقية، ثم فاطمة، ثم أم كلثوم، ثم عبدالله، ثم إبراهيم. انتهى من كلام شيخنا السنهوري.

واشتقاقه من آل يؤول إذا رجع إليك بقرابة ونحوها، فأصله (أول) تحركت الواو وانفتح ما قبلها فقلبت ألفاً، واقتصر صاحب «الكشاف» على أنّ أصله (أهل)، قلبت الهاء همزة ثم الهمزة ألفاً، قيل: فلا شذوذ، وقال شيخنا المحقّق فيه: أنه المشهور.

وتصغيره على: أهيل وأويل، شاهد للمذهبين، وفي «الصحاح»: آل الرجل أهله وعياله، ويطلق على أتباعه، قالوا: ولا يضاف إلا لمن له شرف من العقلاء الذكور، فلا يقال: آل الإسكاف، وأما آل فرعون فللشّرف الدنيويّ، ولا آل مكة، ولا آل فاطمة، وعن الأخفش جواز: آل البصرة والمدينة.

وإضافته في النظم للضمير جري على الصحيح من جواز إضافته إليه، ويشهد له قول عبد المطلب: [من الكامل]

وانصر على آل الصليب وعابديه اليوم آلك

(١) في (ب): «منه».

وقول الشاعر: [ندبة من الطويل]

أنا الفارس الحامي حقيقة والدي ... وآلي كما تحمي حقيقة آلكا

ونقل عن جمع منهم الكسائي والنّحاس والزبيدي أنهم منعوا إضافة آل إلى الضمير، وزعموا أنه لا يضاف إلا إلى مُظْهر، معلّلاً بأنه لم يرد في الكتاب والسنة إلا كذلك، وردّ بأن أصول اللغة لم تنحصر فيما ذكر بل منها كلام العرب، وقد ورد فيه مضافاً للضمير كما مرّ، ودعوى الضرورة أمر لا يساعد عليه في كل محلٍّ، مع كونها خلاف الأصل.

(وصحبه) أي: والصلاة والسلام على صحب النبيّ ﷺ، فهو عطف على نبي على المشهور، أو على آله على مقابله عند النحاة، وأفردهم بالذكر وإن دخلوا أو بعضهم في الآل على أحد الأقوال، لأنهم يستحقُّون مزيد الثناء عليهم، لأنهم الذين نصروه وحموه وآووه، وبلغوا عنه ما منه سمعوه، وهو عند سيبويه: اسم جمع لصاحب.

قال شيخنا المحقّق: أي بمعنى الصحابي الذي هو أخصّ من مطلق الصّاحب، أي لأنّ الصّاحب لغةً: من بينك وبينه مواصلة وإن قَلَّت، وعرفاً: التابع لغيره الآخذ بمذهبه كصاحب مالك وغيره، وعند الأخفش هو جمع لصاحب، وبه جزم الجوهري، كركبٍ جمع راكب، وحاول بعضهم التوفيق بحمل كلام الأخفش على الدلالة على ما فوق الواحد، وكلام سيبويه على الصيغة العرفية.

والصحابي، قال ابن حجر: هو من لقي النبي ﷺ مؤمناً به ومات على الإسلام، والمراد باللقاء ما هو أعمّ من المجالسة والمماشاة ووصول أحدهما إلى الآخر وإن لم يكالمه، ويدخل فيه رؤية أحدهما الآخر سواء كان بنفسه أو بغيره.

والتعبير باللقى أولى من قول بعضهم: الصحابي من رأى النبي ﷺ، لأنه يخرج ابن أم مكتوم، ونحوه من العميان، وهم صحابة بلا تردّدٍ، **واللقي** في هذا التعريف كالجنس، وقولي: **مؤمناً**؛ كالفصل، يخرج من حصل له اللقاء المذكور في حال كفره، وقولي: **به**؛ فصل ثانٍ، يخرج من لقيه مؤمناً بغيره فقط من الأنبياء، لكن هل يخرج من لقيه مؤمناً بأنه سيبعث،

ولم يدرك البعثة؟ فيه نظر، ونقل شيخ الإسلام أنّ في كلام ابن حجرٍ ما يدلّ على أنه لقيه في حال نبوته، وعليه فلا نظر.

[قال] ابن أبي شريفٍ[1]: ولا يدخل في هذا التعريف الأنبياء الذين اجتمعوا به ليلة الإسراء، ولا الملائكة الذين لقوه تلك الليلة أو غيرها؛ لأنّ المراد الاجتماع المتعارف، لا ما وقع على وجه خرق العادة، ومقامهم فوق رتبة الصحبة، وهل يدخل في اسم الصحبة وفد جن نصيبين؟ استشكله ابن الأثير في «أسد الغابة»[2]، وهو محلّ نظرٍ، وينبغي أن لا ينظر إليهم في التعريف، لأنه لا تعبّد لنا بالرّواية عنهم. انتهى

قلت: فيه كلامان:

الأول: تعليله الأول ظاهر، وأما الثاني فلا يفيد، لأن الرسول موجود فيه النبوة وهي دون الرسالة على قولٍ أو الرسالة في النبي وهي دون النبوة على آخر، وظاهر كلامه شمول الملائكة لجبريل، وقد يتوقّف في كون اجتماعه به ﷺ على وجه خرق العادة، إذ قد اطّردت عادة الله في رسله وأنبيائه أنه سفيره إليهم، ودعوى أنه لم يجتمع به في الأرض على صورته يحتاج لدليل، نعم قد يقال اجتماعه به ﷺ ومكالمته إياه وسماعه كلامه دون حاضريه خرق عادة، وفيه نظر بيّن.

الثاني: أنّ شيخ الإسلام جزم بدخول الجنّ في تعريف الصحابيّ الذي ذكره العراقي، ثم قد يقال يردّه أنه لم يرسل لهم نبي قبل نبينا كما يأتي بيانه، وحينئذٍ اجتماعهم به عليه الصلاة والسلام وإيمانهم به خرق عادة قطعاً، وإن كان خلاف تعليل الكمال.

قال شيخ الإسلام: ولا بدّ أن يكون اللقاء قبل وفاته ﷺ ليخرج من لقيه بعدها.

---

(١) محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي بن مسعود بن رضوان أبو الكمال المري بالمهملة، القدسي الشافعي، ويعرف بابن أبي الشرف، أخذ عن الشهاب بن رسلان، والحافظ بن حجر،وغيرهم، ولازم خدمة العلم، فبرع في الفقه والأصلين، والعربية، وغيرها. ينظر: «الضوء اللامع»، و«نظم العقيان».

(٢) في مقدمته، ص ١٩.

واشترط في اللاقي أن يكون مميزاً، فيخرج عبيد الله بن عدي بن الخيار الذي أحضر إليه عليه الصلاة والسلام غير مميز، ومن حنكه من الأطفال كعبدالله بن الحارث بن نوفل، أو مسح وجهه كعبدالله بن ثعلبة بن ضفير، فهؤلاء لهم رواية، وليست لهم صحبة، كما هو ظاهر كلام ابن معين وأبي زرعة الرازي وأبي حاتم وأبي داود وغيرهم، وأخذه ابن أبي شريف من قولهم: من اجتمع أو من لقي النبيّ مؤمناً، قائلاً: «أخذه من الأول أقوى».

وجزم شيخنا السنهوري بعدم اشتراط التمييز، مصرحاً بأنّ فيه خلافاً.

وجزم ابن قاسم تلميذ المحلي في «شرح جمع الجوامع بما جزم» به شيخنا، وفي كلام الكمال ميل إليه، والعجب ثمّ العجب تصريح شيخ الإسلام بنفي اشتراط التمييز في التابعيّ مع اشتراطه في الصحابيّ.

وأما من ارتدّ بعد صحبته فقضية مذهب من يرى إحباط العمل لمجرد الرّدّة كالمالكية أنه لا يسمى صحابياً إلا إن عاد للإسلام، ولقي النبي ثانياً مسلماً كعبدالله بن أبي سرح، وقضية مذهب من لا يرى الإحباط إلا بالموت كالشافعية أنه يسمى صحابياً إذا عاد إلى الإسلام بعد موته ﷺ، كما في الأشعث بن قيس فإنه كان ممن ارتدّ، وأتي به إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه أسيراً، فعاد إلى الإسلام، فقبل منه ذلك، وزوّجه أخته، ولم يتخلّف أحد عن عدّه في الصحابة، ولا عن تخريج أحاديثه في المسانيد وغيرها، ولكن وقع لبعض شرّاح خليل[١] من متأخري المالكية: أنّ من ارتدّ من الصحابة ثم رجع إلى الإسلام صحابي، ولو لم يره عليه السلام ثانياً، وهو خلاف ما تقتضيه قواعد مذهب مالك على المشهور من جعل المرتد كافراً أصلياً.

وعبارة بعض المتأخرين: اختلف في حكم المرتد إذا أسلم؛ هل يقدّر أنه كافر أصلي

---

(١) خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري. تعلم في القاهرة، وولي الإفتاء على مذهب مالك. «الأعلام» (٢: ٥١٣).

لم يزل والآن كما أسلم؟ وهو قول ابن القاسم لقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، ومن جملة عمله إسلامه المتقدم، فيقدّر كأنه لم يسلم قطّ، قال القاضي عبد الوهاب: وفائدة ذلك أنه إذا عاد إلى الإسلام لم يلزمه قضاء الصّلوات التي تركها في ردّته، وعليه[1] استئناف الحجّ، ويكون حكمه حكم الكافر الأصليّ إذا أسلم، أو: يقدر أنه مسلم لم يزل ما كفر قطّ، قال الصائغ: وهو قول أشهب، وفائدة ذلك أنه يقضي ما فرّط فيه من الصّلوات، ولا يقضي حجة الإسلام إذا كان قد حجّ حجّة الإسلام. انتهى غرضنا من كلام العوفي، أمّا إن مات على ردته، كعبدالله بن جحش وابن خطل، فلا كلام في أنه لا يسمى صحابياً باتفاق.

فإن قلت: لا شكّ في خروج الملائكة والأنبياء، لأن لقيه لهم غير متعارفٍ إلا عيسى عليه الصّلاة والسّلام، فإنه حيّ، ونقل السيوطي عن ابن عديٍّ في «كامله»: أنّ الصحابة رأوا ذات يوم برداً ويداً فسألوه ﷺ عن ذلك، فقال: برد ويد عيسى بن مريم سلّم عليّ. ونقل أيضاً عن ابن عساكر: أنهم رأوه يوماً يصافح شيئاً لم يروه، فسألوه، فقال: عيسى بن مريم، سلّمت عليه لما قضى طوافه، فهذا لقي معتاد، فيكون صحابياً.

قلت: جزم ابن قاسم تلميذ المحلي في «شرح جمع الجوامع»: بأنّ عيسى والخضر ليسا من الصحابة وإن صحّ اجتماعهما به عليه الصلاة والسلام؛ لأن هذا الاجتماع ليس من الاجتماع المعروف، بل من خوارق العادات. انتهى كلامه.

[قال] ابن حجر[2]: «لا خفاء برجحان رتبة من لازمه ﷺ، وقاتل معه، أو قتل تحت رايته، على من لم يلازمه، أو لم يحضر معه مشهداً، وعلى من كلمه يسيراً، أو ماشاه قليلاً، أو رآه على بعدٍ، أو في حال الطفولية، وإن كان شرف الصحبة حاصلاً للجميع، ومن ليس له منهم سماع منه، فحديثه مرسل من حيث الرواية، وهم مع ذلك معدودون في الصحابة لما نالوه من شرف الرؤية».

---

(١) في (ب): «وكان عليه».

(٢) في: «نخبة الفكر»، و«النكت على نزهة النظر».

* [في كيفية معرفة الصحبة]:

فائدة:

قال ابن حجر أيضاً: يعرف كونه صحابياً بالتواتر، أي كالمشايخ الأربعة، أو بالاستفاضة والشهرة، أي: كأبي هريرة وأنس بن مالك، أو بإخبار بعض الصحابة أو بعض ثقات التابعين أو بإخباره عن نفسه بأنه صحابي إذا كانت دعواه ذلك تدخل تحت الإمكان، وقد استشكل هذا الأخير جماعة من حيث إن دعواه ذلك نظير دعوى من قال: أنا عدل، ويحتاج إلى تأمل. انتهى بزيادة يسيرة.

* [في تعريف التابعي]:

تنبيه:

وأما **التابعي**، فهو: من لقي الصحابي كلقي الصحابيّ النبيّ إلا في قيد الإيمان به، فإنه خاصّ بالنبيّ، قال ابن حجر: وهذا هو المختار، خلافاً لمن اشترط في التابعي طول الملازمة أو صحّة السّماع أو التمييز.

والمشترط ذلك هم الجمهور وتبعهم شيخنا السنهوري قائلاً: والفرق أن مجرد الاجتماع به ﷺ يؤثر من إشراق الأنوار في القلب ما لا يؤثره الاجتماع بغيره، ولو طال، **قلت**: كلامه هنا صريح في عدم اشتراط التمييز في الصحابي، وقد مرّ ما فيه، وقد ذكرت في «**حواشي النّخبة**» ما يوجه صوابيّة اشتراط التمييز في الصحابيّ دون التابعيّ، كما وقفت عليه لبعضهم، فليرجع إليه.

* [في حكم المخضرمين]:

تتمة:

بقي من الصحابة والتابعين طبقة اختلف في إلحاقهم بأيّ القسمين، وهم المخضرمون الذين أدركوا الجاهلية والإسلام، ولم يروه ﷺ، فعدهم ابن عبد البر من

الصحابة، والصحيح أنهم معدودون في كبار التابعين سواء عرف أنّ الواحد منهم كان مسلماً في زمن النبيّ ﷺ كالنجاشيّ أم لا، لكن إن ثبت أنّ النبي ﷺ ليلـة الإسراء كشف له عن جميـع من في الأرض فرآهم، فينبغي أن يعدّ من كان مؤمناً به منهم في حياته إذ ذاك، وإن لم يلاقه في الصحابة لحصول الرؤية من جانبه ﷺ، قاله ابن حجر، وأقول: فيه نظر، لأنه عبر في التعريف كما مرّ باللقي لا بالرؤية، وأيضاً تقدّم أنهم مطبقون على اعتبار قيد الاعتياد في الرؤية واللقى جميعاً، ومثل ذلك الكشف ليس معتاداً، فليتأمل.

والصلاة والسلام على (**حزبه**) أي جماعة النبي ﷺ وأنصاره وأتباعه، سواء كانوا في عصره أو لا، ففيه تعميم الدعاء، وهو أفضل من تخصيصه للأخبار الواردة في شأنه.

خاتمة:

قال النووي في أذكاره: أجمعوا على الصلاة على نبينا محمد ﷺ، وكذا أجمع من يعتد به على جوازها واستحبابها على سائر الأنبياء والملائكة استقلالاً، وأما غير الأنبياء فالجمهور أنه لا يصلّى عليهم ابتداءً، فلا يقال: أبو بكر صلى الله عليه وسلم، واختلف العلماء في هذا المنع:

فقال بعض أصحابنا: هو حرام.

وقال أكثرهم: مكروه كراهة تنزيه.

وذهب كثير منهم إلى أنّه خلاف الأولى، وليس مكروهاً.

والصحيح الذي عليه الأكثرون: أنّه مكروه كراهة تنزيه؛ لأنّه شعار أهل البدع، وقد نهينا عن شعارهم، والمكروه هو ما ورد فيه نهيٌ مقصود.

قال أصحابنا: والمعتمد في ذلك أنّ الصلاة صارت مخصوصة في لسان السّلف بالأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، كما أنّ قولنا: «عزّ وجل» مخصوص بالله سبحانه وتعالى، وكما لا يقال: «محمّد عزّ وجل» وإن كان عزيزاً جليلاً، لا يقال: أبو بكر أو علي صلى الله عليه وسلم وإن كان معناه صحيحاً.

واتفقوا على جواز جعل غير الأنبياء تبعاً لهم في الصلاة، أي: كما جرينا عليه في النظم، فيقال: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وأصحابه وأزواجه وذريته وأتباعه، للأحاديث الصحيحة في ذلك، وقد أمرنا به في التشهد، ولم يزل السّلف عليه خارج الصلاة أيضاً.

وأما السّلام؛ فقال الشّيخ أبو محمدٍ الجوينيّ من أصحابنا: هو في معنى الصلاة فلا يستعمل في الغائب، ولا يفرد به غير الأنبياء، فلا يقال: عليّ عليه السلام، وسواء في هذا الأحياء والأموات، وأما الحاضر فيخاطب به فيقال: سلام عليك وعليكم، أو السلام عليك أو عليكم، وهذا مجمع عليه. انتهى

* [في حكم الترضية]:

استطراد:

ليست الترضية خاصّة بالصحابة، والترحّم بغيرهم، كما قاله بعض العلماء، لقول النووي: إنه ليس كما قال، ولا يوافق عليه، بل يستعمل كلّ في كلٍّ، كما عليه الجمهور.

فإن قلت: فما حكم من لم تثبت نبوته في الدعاء له استقلالاً، هل بلفظ الصلاة أو بلفظ الترضية كما في مريم ولقمان، وإن كان الجمهور على عدم نبوتهما؟

قلت: قال بعض العلماء كلاماً يفهم منه أنّه يدعى له بلفظ الصلاة، قال: لأنّه ارتفع عن حال من يقال له: رضي الله عنه، خصوصاً وفي القرآن العزيز ما يرفع من شأن مريم ولقمان.

قال النووي: والذي أراه أنّ هذا لا بأس به، وأنّ الأرجح أن يقال: رضي الله عنه أو عنها مثلاً؛ لأنّ هذا رتبة غير الأنبياء، ولم يثبت كونهما نبيين. وقد نقل إمام الحرمين إجماع العلماء على أنّ مريم ليست بنبية، ذكره في «الإرشاد»، ولو قال الداعي: عليه السلام أو عليها، فالظاهر أنّه لا بأس به. انتهى.

وقال القاضي عياض: الذي ذهب إليه المحققون وأميل إليه ما قاله مالك وسفيان، واختاره غير واحد من الفقهاء والمتكلمين، أنّه يجب تخصيص النبيّ ﷺ وسائر الأنبياء

بالصلاة والتسليم، كما يختصُّ الله سبحانه عند ذكره بالتقديس والتنزيه، ويذكر من سواهم بالغفران والرّضى، كما قال تعالى: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]، ﴿يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [الحشر: ١٠]، وأيضاً فهو أمر لم يكن معروفاً في الصّدر الأول، كما قال أبو عمران، وإنّما أحدثه الرافضة والمتشيعة في بعض الأئمة، فشركوهم عند الذكر لهم في الصلاة، وسَوَّوْهم بالنبي ﷺ، وأيضاً فإنّ التشبه بأهل البدع منهيّ عنه، فتجب مخالفتهم. انتهى

ومال شيخنا لاختيار كلام النوويّ.

وأقول: أهل كل مذهب أدرى بقواعد إمامهم وترجيح أقواله كما لا يلتبس على موفق.

* * *

وبعـد: فالعلـم بأصـل الدّين مـحتـم يـحتـاج للتّـبـيـين

(و) نائبة لفظاً عن «**أما**» النائبة عن «**مهما**» معنى، فلا يجمع بينهما على ما في حواشي «شرح العقائد» لبعض المحققين، وإن تبع شيخنا السنهوريّ بعضهم على جواز الجمع تمسّكاً بظاهر عبارةٍ وقعت في «المفتاح»، وتأوّلها ذلك المحقّق بما يعلم من مراجعته لمن أراد المزيد.

(بعد) ظرفٌ مبنيٌّ على الضمِّ لافتقاره إلى لفظ المضاف إليه لنيّة معناه دونه[1]، كما قاله الرضيّ، والعامل فيه إمّا الواو لنيابتها عن «أمّا»، أو «أمّا» المقدرة على الأرجح لنيابتها عن فعل الشرط واسمه؛ إذ الأصل: مهما يكن من شيء بعد ما تقدم ذكره من البسملة والحمدلة والصلاة والسلام على من ذكر.

ولما كان «**مهما**» مبتدأً، والاسمية لازمة له و«يكن» شرطاً، والفاء لازمة له غالباً، ونابت عنهما: أمّا، ولو تقديراً لزمها لصوق الاسم والفاء ولو حكماً، إقامةً للازم مقام الملزوم وإبقاء لأثره في الجملة، قاله السّعد.

فإن قلت: هل هو ظرف زمان؟

قلت: وقع في حاشية «التوضيح» لمكيٍّ، أنها ظرف مكان.

وفي «الصّحاح»: أنها ظرف زمان.

وفي كلام خالد في شرحه ما نصه: «(بعد)، ظرف زمان كثيراً، ومكان قليلاً، تقول في الزمان: جاء زيد بعد عمرو، وفي المكان: دار زيد بعد دار عمرو، وهي هنا صالحة للزمان باعتبار اللفظ، وللمكان باعتبار الرّقم». انتهى.

فإن قلت: ما السبب الحامل على العدول عن التركيب الأصليّ؟

قلت: قصد الاختصار والإيجاز.

---

(١) أي: دون لفظه.

فإن قلت: فهل حذف «أمّا» مع مراعاتها مطرد في الكلام؟

قلت: قال الرضيّ: قد تحذف «أمّا» لكثرة الاستعمال نحو قوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ [المدثر: ٣-٥]، ﴿هَٰذَا فَلْيَذُوقُوهُ﴾ [ص: ٥٧]، ﴿فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾ [يونس: ٥٨]، وإنما يطرد ذلك إذا كان ما بعد الفاء أمراً أو نهياً، وما قبلها منصوباً به، أو بمفسّرٍ به.

وهو كلمة يؤتى بها عند الانتقال من أسلوب إلى آخر يلائمه في المعنى، ويسمى تخلصاً، أو لا يلائمه في المعنى ويسمى اقتضاباً، وينبغي الإتيان بها ولو حكماً كما هنا، تأسّياً به ﷺ، فإنّه كان يأتي بها في خطبه ونحوها، كما صحّ عنه، بل رواه عنه اثنان وثلاثون صحابياً.

وهل المبتدئ بها داود فهي فصل الخطاب الذي أوتيه لأنها تفصل بين المقدمات والمقاصد والخطب والمواعظ، أو قسّ أو كعب بن لؤي أو يعْرب أو سحبان، وعليها ففصل خطاب داود البينة على المدعي واليمين على من أنكر؛ أقوال.

(فـ)ـأقول ما يأتي: فالفاء، في جواب «**أمّا**» المقدرة في الكلام كما مرّ بيانه.

وقيل: هي على توهّم وجود «**أما**» فيه، والتوهّم أمر مألوف للعرب.

حاصله: أن يكثر وجود الشيء في محلٍّ من المحالّ، ثم يفقد منه، فيعامل في حال فقده معاملته في حال وجوده، وكثيراً ما يعبر عن هذا المعنى سيبويه بالغلط، فيتوهّمه من لا خبرة له بكلامه الخطأ، وليس كما قد يتوهّم.

وبتقديرنا القول بعدها سقط الاعتراض بأنّ مضمون الجزاء، وهو تحتّم العلم بأصل الدين، ثابت، حصل حمد وصلاة أو لا، فلا يصحّ تقييد وقوعه بالبعدية لهما مثلاً، لأنّ القول والإخبار والإعلام بثبوت ذلك المضمون غير متحقّق الحصول حين البعديّة، فيصح تعليقه بها، على أنّ بعضهم أجاب ببعدية الرّتبية، أو أنّ العبارة مستعملة لمجرد الانتقال من غرضٍ لآخر غير مقصودٍ منها التعليق ألبتة، واستبعده شيخنا المحقّق.

فإن قلت: ما المراد من التعليق المستفاد من مثل هذا التركيب مع انتفاء الملازمة العقلية بين الشرط والجزاء، والجعلية لانتفاء قصد حقيقة التعليق؟

قلت: المراد منه تحتّم الوقوع، لكن على وجه يوهم ملزومية الشرط ولازمية الجزاء عقلاً، فهو تعليق صوري، ووقوع حقيقي.

فإن قلت: هلّا انتقلوا إلى أغراضهم بدونه؟

قلت: لم يفعلوه لفوات حلاوة[١] الكلام، ولئلا يتوهم عدم تناسب المرام مع فوات المبالغة بإيهام التلازم العقلي على ما مرّت الإشارة إليه.

فإن قلت: فما بالك قدّرت القول بعدها مع أنّ شيخك المحقّق جوّز تقدير الإخبار والإعلام أيضاً؟

قلت: لأنّ تقدير القول والحكاية به أكثر في كلامهم، وأشيع في استعمالهم، حتى كان الفارسي يقول فيه: «عن البحر حدث ولا حرج»، مع أنه الأصل في حكاية الجمل.

والذي يأتي[٢] هو قوله: **(العلم)**... إلخ، لا نزاع لهم في اشتراك هذا اللفظ، إذ يقال على معانٍ:

* [في تعريفات العلم]:

منها: إدراك العقل المعبر عنه بحصول صورة الشيء في العقل، وهو بهذا المعنى يعمّ التصورات والتصديقات.

ومنها: أحد أقسام التصديق، وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات، فخرج الظن والجهل المركب والتقليد.

ومنها: ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني، على ما هو الموافق للعرف واللغة.

---

(١) في (أ): «صلاح».

(٢) هذا التعليق على قوله فيما سبق: فأقول ما يأتي.

ولهم فيه عبارتان:

الأولى: صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به، أي: ينكشف بها ما يذكر ويلتفت إليه انكشافاً تاماً لمن قامت به تلك الصفة إنساناً أو غيره، وعدل عن الشيء إلى المذكور ليعمّ الموجود والمعدوم، وقد يتوهم أن المراد به المعلوم، لأنّ في ذكر العلم ذكر المعلوم، وعدل إليه تفادياً عن الدور.

وبالجملة فقد خرج الظن والجهل، إذ لا تجلّي فيهما، وكذا اعتقاد المقلّد، لأنه عقدة على القلب، والتجلّي انشراح وانحلال للعقدة.

الثانية: صفة توجب تمييزاً للمعاني، لا تحتمل النقيض، أي: صفة تستعقب بخلق الله تعالى لمن قامت به تمييزاً في الأمور العقلية كليةً كانت أو جزئيةً، فخرج مثل القدرة والإرادة وهو ظاهر، وإدراك الحواس لأنّ تمييزه في الأعيان، ومن جعله كالأشعري علماً بالمحسوسات، لم يذكر هذا القيد، وخرج سائر الإدراكات، لأنّ احتمال النقيض في الظن والوهم ظاهر، وفي الجهل المركّب أظهر، وكذا اعتقاد المقلد لأنه يزول بتشكيك المشكك، بل ربما يتعلّق بالنقيض جزماً، وقد يقال: إن الجهل المركب ليس بتمييز، وكذا التصور الغير المطابق، كما إذا ارتسم في النّفس من الفرس صورة حيوان ناطق، وأما المطابق فداخل، لأنه لا نقيض له، بناء على أنّ في أخذ النقيض شائبة الحكم والتركيب، ولا يخفى ما فيه.

ومنهم من قيد المعاني بالكلية، ميلاً إلى تخصيص العلم بالكليات، والمعرفة بالجزئيات، فلا يرد ما ذكر في المواقف أن هذه الزيادة مع الغنى عنها تخلّ بطرد التعريف، أي جريانه في جميع أفراد المعرف، على ما ذكر «**ابن الحاجب**» رحمه الله: أنّ اسم الفاعل مورد على طرد تعريف الاسم، والفعل المضارع على عكسه، قالوا: وهذا مصطلح النحاة.

ثم الظاهر من قولنا: تمييزاً لا يحتمل النقيض، أن يراد نقيض التمييز، ولما لم يكن له كبير معنى، ذهب بعضهم إلى أنّ المراد أنه صفة توجب التمييز إيجاباً لا يحتمل النقيض، وليس بشيء، والحق اعتبار ذلك في متعلق التمييز على ما قالوا: إن اعتقاد الشيء كذا، مع

أنه لا يكون إلا كذا، علم، ومع احتمال أنه لا يكون كذا احتمالاً مرجوحاً، ظنّ، وراجحاً، وهم، ومتساوياً شكّ، ومع كونه في نفس الأمر ليس كذا، جهل بسيط، أو مركب، فالمعنى: أنه صفة توجب للنفس تمييز المعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه، ويدل على ذلك تقرير اعتراضهم بالعلوم العاديّة، مثل العلم بكون الجبل حجراً، فإنه يحتمل النقيض بأن لا يكون حجراً، بل قد انقلب ذهباً بأن يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب، على ما هو رأي المحققين في امتناع قلب الحقائق، أو بأن يسلب عن أجزاء الحجر الوصف الذي به صار حجراً، ويخلق فيها الوصف الذي به تصير ذهباً، على ما هو رأي بعض المتكلمين من تجانس الجواهر في جميع الأجسام.

والجواب: أنّ المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم إياه لا حقيقة، ولا حكماً، أما في التصور فلعدم النقيض، أو لأنه لا معنى لاحتمال النقيض بدون ثابتيّة الحكم، وأما في التصديق فلاستناد جزمه بالحكم إلى موجب، بحيث لا يحتمل الزّوال أصلاً، والعاديّات كذلك، لأن الجزم بها مستند إلى موجب هو العادة، وإنما يحتمل النقيض بمعنى: أنه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها، وذلك كما يحكم ببياض الجسم المشاهد قطعاً، مع أنه في نفسه ممكن أن يكون، وأن لا يكون.

والحاصل: أنّ معنى احتمال النقيض تجويز الحكم إياه حقيقة وحالاً، كما في الظنّ، لعدم الجزم بمتعلقه، أو حكماً ومآلاً، كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم به إلى موجب من حسٍّ أو عقل أو عادة، فيجوز أن يزول بل يحصل اعتقاد النقيض جزماً، وبه يظهر الجواب عن نقض تفسير العلم باعتقاد المقلد، سيما المطابق، فإنه لا يحتمل النقيض في الواقع ولا عند الحاكم، وهو ظاهر، ولا عبرة بالإمكان العقلي، كما في العاديات.

*** [نفع تعاريف العلم]:**

فائدة: هذان التعريفان أنفع تعاريفه على ما سمعت فيهما، إذ أكثر تعاريفه مدخولة:

ـ كقولهم: «معرفة المعلوم على ما هو به».

ـ وقولهم: «إدراك المعلوم على ما هو به».

ـ وقولهم: «إثبات المعلوم على ما هو به».

ـ وقولهم: «اعتقاد الشيء على ما هو به».

ـ وقولهم: «ما يعلم به الشيء».

ـ وقولهم: «ما يوجب كون من قام به عالماً»، ... إلى غير ذلك، ووجوه الخلل ظاهرة، فلا نتشاغل ببيانها خوف السّآمة.

تتمة:

ما مرّ تعريفه مبنيّ على طريق الجمهور من أنه نظري، وقال الرازي: إنه بديهي، وغيره: إنه ضروري، وعليهما؛ فلا يحدّ لانتفاء فائدته في غير النظري، لحصوله من غير حدٍّ.

وقرّر الرازي بداهته بوجهين:

الأول: أنه معلوم يمتنع اكتسابه، أمّا المعلومية فبحكم الوجدان، وأما امتناع الاكتساب، فلأنه إنما يكون بغيره معلوماً ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه أو بغيره مجهولاً، والغير إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور، فيتعين طريق الضرورة، وهو المطلوب.

والثاني: أنّ علم كلّ أحد بوجوده بديهيّ، أي حاصل من غير نظر وكسب، وهذا علم خاصّ مسبوق بمطلق العلم، لتركبه منه ومن الخصوصية، والسابق على البديهي بديهي، بل أولى بالبداهة، فمطلق العلم بديهي، وهو المطلوب. انتهى.

وأجيب عن الوجهين بأن مبناهما على عدم التفرقة بين تصوّر العلم وحصوله، **أمّا الأوّل**؛ فلأنّ تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره، وتصور الغير لا يتوقف على تصوره ليلزم الدور، بل على حصوله، بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق، حتى لو لم نقل بوجود الكلي في ضمن الجزئيات، لم يتوقف على حصوله أيضاً.

وأمّا الثّاني؛ فلأنّ البديهيّ لكلّ أحدٍ ليس هو تصوّر العلم بأنه موجود، بل حصول العلم بذلك، وهو لا يستدعي تصوّر العلم به، فضلاً عن بداهته، كما أنّ كل أحد يعلم أن له نفساً، ولا يعلم حقيقتها، وله تتمة تطلب من محلها.

فإن قلت: فقد حدّه الرازيّ في المحصول نفسه قبل ما سبق عنه، بأنه حكم الذهن الجازم المطابق لموجب، فقد وقع في تعريف البديهي؟

قلت: لعله حدّه أولاً بناء على قول غيره من الجمهور أنه نظري، مع سلامة حدّه عما ورد على حدودهم السابقة، ثم بين مختاره.

ففي «المحصّل» له: اختلفوا في حدّ العلم، وعندي أنّ تصوره بديهي، أو بناءً على أنّ الضروري يحدّ لإفادة العبارة عنه، وبيان ما يحصره ويفصح عنه.

وقال الغزالـيّ تبعاً لإمام الحرمين شيخه: تحديد العلم عسر لا يحصل إلا بنظرٍ دقيق لخفائه، فالرأي الإمساك عن تعريفه، إذ يتوقف على سبق تصوره بحقيقته، وهو عسر جدّاً، صوناً للنفس عن مشقة الخوض في العسر.

فإن قلت: كيف يدعيان عسر التحديد مع قولهما: «ويميز عن [غيره][(١)] الملتبس به من أقسام الاعتقاد بأنه: اعتقاد جازم [مطابق][(٢)] ثابت»؟

قلت: الذي ادعيا عسره إنما هو تحديده بالحدّ الحقيقي، لا بما يفيد امتيازه وتفهيم حقيقته، ومثل هذا الجواب غير [مستدع][(٣)] ولا مستبشع.

* [تعريف السهو والنسيان]:

تذييل:

السّهو هو الذهول والغفلة عن المعلوم الحاصل في الحافظة، فيتنبّه له بأدنى تنبيـه،

---

(١) زيادة من: (ب).

(٢) زيادة من: (ب).

(٣) في (ب): «مبتدع».

والنسيان: زوال المعلوم عن الحافظة فيسْتأنف تحصيله.

*** [في الخلاف في تعدد العلم الحادث]:**

تكميل:

إن قلت: هل يتعدد العلم الحادث بتعدد متعلقه؟

قلت: نعم، عند الأشعري وكثير من المعتزلة، فالعلم عندهم بهذا الشيء غير العلم بذلك الشيء، وعليه فلا يتفاوت العلم بكثرة المتعلّقات، إذ لكل متعلّق علم يخصّه، وذهب غيرهم من محققي الأشاعرة إلى أنّه لا يتعدد بتعدّد متعلّقه، بل العلم صفة واحدة تتعدد متعلقاتها، وتتفاوت بكثرتها وقلتها لا في نفسها وجزئياتها، فليس بعضها وإن كان ضرورياً أقوى في الجزم من بعض وإن كان نظرياً، والعلم بثلاثة غير العلم بشيئين مثلاً، قياساً على علم الله تعالى، وردّ القياس بخلوه عن الجامع.

وقال الأكثرون: يتفاوت العلم في نفسه وجزئياته، إذ العلم مثلاً بأنّ الواحد نصف الاثنين أقوى في الجزم من العلم بأنّ العالم حادث، وأجيب بأنّ التفاوت في ذلك ونحوه ليس من حيث الجزم، بل من حيث غيره، كإلف النفس بأحد المعلومين دون الآخر.

فإن قلت: فما الراجح مما ذكرت؟

قلت: المأخوذ من اقتصار ابن السبكيّ على طريقة المحقّقين أرجحيّتها، والله أعلم.

لطيفة:

ما توقّف من العلم على الاستدلال، فهو نظريّ كالعلم بحدوث العالم، وما لم يتوقف عليه، فهو بديهي كالعلم بأنّ الواحد نصف الاثنين، وأنّ الكل أعظم من الجزء.

فإن قلت: فما النسبة بين العلم الاستدلالي والعلم الاكتسابي، وبينهما وبين الضروري؟

قلت: العلم الاكتسابي هو الحاصل بالكسب، وهو مباشرة الأسباب بالاختيار، كصرف العقل، والنظر في المقدمات في الاستدلاليات، والإصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك

في الحسّيات، فالاكتسابي أعمّ من الاستدلالي، لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل، فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس، كالإبصار الحاصل بالقصد [والاختيار][1]، وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي، ويفسّر بها لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق، وقد يقال في مقابلة الاستدلالي، ويفسر بها يحصل بدون فكرٍ ونظر في دليل، ومن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواسّ اكتسابياً، أي حاصلاً بمباشرة الأسباب بالاختيار، وبعضهم ضرورياً، أي: حاصلاً بدون الاستدلال.

*** [في أسباب العلم ومعانيها]:**

خاتمـة:

أسباب علم المخلوقات من أولي العلم، على ما ذهب إليه المشايخ، ثلاثة: الحواس الخمس الظاهرة السليمة، والخبر الصادق، والعقل.

ويعنون بالحواسّ المذكورة: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، وعندهم لا يدرك بحاسة منها ما وضعت له الأخرى عادة، وإن جاز ذلك عقلاً على الرّاجح، لما أنّ التخصيص بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواسّ، فلا يمتنع عند العقل أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة مثلاً إدراك الأصوات مثلاً، لا يقال: القوّة الذائقة تدرك حلاوة العسل المسخن بالنار مثلاً وحرارته معاً، لأنا نقول: تلك القوة لم تدرك الأمرين معاً بل الحلاوة مدركة بها والحرارة مدركة باللمس الموجود في الفم واللسان، وحاصله أنّ محلّ الذائقة وجد فيه قوتان لا واحدة، وعلى هذا القياس.

وبالخبر الصّادق نوعين:

أحدهما: **الخبر المتواتر**، وهو الثابت على ألسنة قوم يحيل العقل تواطؤهم على الكذب عادةً، ووقوعه منهم على سبيل الاتفاق، وعلامة التواتر وقوع العلم بمضمونه من غير شبهة، والعلم الحاصل عنه ضروريّ، كالعلم بوجود مكة وبغداد وذي القرنين لمن لم يرها.

---

(١) زيادة من: (ب)

وثانيهما: **خبر الرسول الثابتة رسالته بالمعجزة**، وهو يفيد العلم الاستدلالي بأن يرتب هكذا مثلاً: هذا خبر من ثبتت رسالته، وكلّ ما هو كذلك فهو صدق، ومضمونه حق، فهذا كذلك.

ويعنون بالعقل ما يأتي بيانه وتحقيقه.

وأمّا الإلهام المفسر عندهم بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض، فليس عند أهل الحقّ من أسباب العلم العامّة حتى يصلح للإلزام، ويكون حجّةً على الغير، وإن ورد القول به في الخبر، وقد حكي عن كثيرٍ من السّلف مكاشفات تبلغ التّواتر.

لا يقال: الحصر في الأسباب الثلاثة منقوض بخبر الواحد العدل وتقليد المجتهد؛ لأنا نقول: هما إنما يفيدان الظنّ والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال، وكلامهم في العلم، فليتأمل.

ثمّ ذكر متعلّق العلم بقوله: (**بأصل الدّين**)، أي: بالفنّ المسمّى بهذا اللّقب المشعر بمدحه بابتناء الدين ـ أي: الأحكام الشرعية ـ عليه كما مرّ بيانه وتحقيقه، فهو مما سمي به من المركبات الإضافيّة كعبد الله، ويحتمل أن يريد بالأصل القواعد المعتقدة الجارية على قانون الإسلام، كما يأتي تفصيله، فلم يخرج المركب إلى حدّ العلمية، والأوّل أرجح.

فإن قلت: العلم يتعدّى بنفسه، فما هذه الباء؟

قلت: لما ضمّنه معنى التصديق والجزم عَدَّاه بها.

فإن قلت: المعروف تسمية هذا الفنّ بعلم التوحيد والصفات، وبعلم العقائد، وبعلم الكلام، وبعلم أصول الدين، لا بأصل الدين.

قلت: نعم، لما لم يتأتّ النّظم مع الجمع أفرد الأصل.

فإن قلت: فهل مثل هذا جائز للضرورة؟

قلت: المأخوذ من قولهم في مثل «فاتحة الكتاب»: الفاتحة، وفي مثل «أوضح المسالك»: الأوضح، وهلم جرّاً، جوازه، حتى بدون ضرورةٍ أيضاً.

فإن قلت: فما تصنع بقولهم: العلمية تحفظ الاسم وتصونه؟

قلت: يمكن حمله على أنّ المراد أنّها تصونه عن التجوّز في مدلوله لا مطلقاً.

*** [مبادئ علم أصول الدين]:**

ولما كان من الواجب على كل طالب لشيء أن يتصوّر ذلك الشيء إمّا بحدّه أو رسمه ليكون على بصيرة في طلبه، وأن يعرف موضوعه ليمتاز عنده عما سواه مزيد امتيازٍ، وأن يصدّق بغاية مآله، وإلا كان الشروع عبثاً، ولا بدّ أن يكون معتدّاً بها[١] بالنّظر لمشقة التحصيل، وإلا فربما فتر جدّه، ولا بد أن تكون مترتبة على ذلك الشيء المطلوب، وإلا فربما زال اعتقادها بعد الشروع فيه فيصير سعيه في تحصيله عبثاً في نظره، وكانت هذه الأمور لشهرتها متروكةً من النّظم للاختصار، ناسب[٢] التعرّض لها تتميمًا للفائدة، فنقول:

حدّ هذا الفنّ بالعلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينة، أي: بالعلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية، وهذا معنى العقائد الدينية، أي: المنسوبة إلى دين محمد ﷺ، سواء توقفت على الشرع أم لا، وسواء كانت من الدّين في الواقع، ككلام أهل الحق، أم لا، ككلام المخالف، واعتبروا في أدلتها اليقين، لأنه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات، بل في العمليات، فصار قولنا: هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية، مناسباً لقولهم في الفقه: إنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، وموافقاً لما نقل عن بعض عظماء الملّة[٣]: أنّ الفقه معرفة النّفس ما لها وما عليها، وأنّ ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الأكبر.

وخرج: العلم بغير الشرعيات، وبالشرعيات الفرعية، وعلم الله تعالى والملك، وعلم الرسول عليه الصلاة والسلام بالاعتقاديات، وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علماً، ودخل

---

(١) أي: الغاية.

(٢) قوله: «ناسب»، جواب لقوله: «ولما كان من الواجب على كل طالب... إلخ».

(٣) وهو الإمام أبو حنيفة النعمان.

علم علماء الصحابة رضي الله عنهم بذلك، فإنه كلام وإن لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم، كما أنّ علمهم بالعمليات فقه، وإن لم يكن ثمّة هذا التدوين والترتيب، وذلك إذا كان متعلّقاً بجميع العقائد بقدر الطاقة البشريّة، مكتسباً من النظر في الأدلة اليقينية، أو كان ملكة يتعلق بها بأن يكون عندهم من المآخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقائد، على ما هو المراد بقولنا: «العلم بالعقائد من الأدلة».

وإلى المعنى الأخير يشير قول «المواقف»: إنه علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه. ومعنى إثبات العقائد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل لترقي من التقليد إلى التحقيق، وإثباتها على الغير، بحيث يتمكن من إلزام المعاندين، أو إتقانها وإحكامها، بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين، وعدل عن «يقتدر به» إلى «يقتدر معه» مبالغة في نفي الأسباب، وإسناد كل الكائنات إلى خلق الله تعالى ابتداءً، على ما هو المذهب.

وأورد على طرد تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو والمنطق وغيرهما، وعلى عكسه علم الكلام بعد إثبات العقائد لانتفاء الاقتدار حينئذٍ.

والجواب: إن المراد علم يحصل معه الاقتدار ألبتة بطريق جري العادة، أي: يلزمه حصول الاقتدار لزوماً عادياً، وإن لم يبق ذلك الاقتدار دائماً، ولا خفاء أن الكلام كذلك، بخلاف سائر العلوم، وأما مجموع العلوم التي من جملتها الكلام فهو وإن كان كذلك فليس بعلم واحد، بل علوم جمة.

وقد يجاب: بأن المراد ما له مدخل في الاقتدار، أو ما يلزم معه الاقتدار، ولو على بعض التقادير، والكلام بعد الإثبات بهذه الحيثية بخلاف سائر العلوم، ويعترض بأن للمنطق مدخلاً في الاقتدار، وإن لم يستقلّ به، والاقتدار لازم مع كلّ علم على تقدير مقارنته للكلام، نعم لو أريد ما يلزم معه الاقتدار في الجملة، بحيث يكون له مدخل في ذلك خرج غير المنطق، وفيما ذكرنا غنية عن هذا، مع أنّ في إثبات المدخلية إشعاراً بالسببية، ولو قال: يقتدر به، وأراد الاستعقاب العاديّ كما في إثبات العقائد بإيراد الحجج على ما هو المذهب في حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج إلى شيء من ذلك. انتهى كلام السّعد.

وأما **موضوعه**؛ فقال في «شرح المقاصد» تبعاً «للمواقف»: موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية، لما أنه يبحث عن أحوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والإرادة وغيرها، وأحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركيب من الأجزاء، وقبول الفناء ونحو ذلك مما هي عقيدة إسلامية أو وسيلة إليها، وكلّ هذا بحث عن أحوال المعلوم، وهو كالموجود، إلا أنه أوثر على الموجود ليصحّ لى رأي من لا يقول بالوجود الذّهنيّ، ولا يعرّف العلم بحصول الصورة في العقل، ويرى مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام.

وقال بعضهم: هو ذات الله تعالى من حيث صفاته الثبوتية والسلبية، وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة.

وقال بعضهم: هو ذات الله من حيث هو، وذوات الممكنات من حيث استنادها إليه.

وقال بعضهم: هو الموجود بما هو موجود، ويمتاز عن الإلهي الفلسفي بكون البحث فيه على قانون الإسلام، وهذا رأي متقدمي علماء الكلام، والمراد بقانون الإسلام الطريقة المعهودة المسماة بالملة والدين والقواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسنّة والإجماع، مثل كون الواحد موجداً للكثير، وكون الملك نازلاً من السماء، وكون العالم مسبوقاً بالعدم، وفانياً بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الإسلام، دون الفلسفة، وقيل: المراد بقانون الإسلام أصوله من الكتاب والسنّة والإجماع والمعقول الذي لا يخالفها.

وعلى كلٍّ لا يراد به أن تكون جميع المباحث حقّةً في نفس الأمر، منتسبة إلى الإسلام بالتحقيق، وإلا لما صدق التعريف على كلام المجسّمة والمعتزلة والخوارج، ومن يجري مجراهم.

قال بعض المحققين: وههنا نكتة لا بدّ من التنبيه لها، وهو أنّ المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقائد الدينية، ومن تدوين علم الفقه هو التهيؤ لمعرفة الأحكام العملية، مع أنه قد لا تكون المحمولات في مسائلهما[1] أعراضاً ذاتية لشيءٍ واحدٍ أو أشياء

---

(١) في (ب): «مسائله».

متناسبة مطلقاً، أو من جهة واحدة، فلا بأس أن لا يكون لأحدهما موضوع معين يبحث عن أعراضه الذاتية على الوجه المعروف، وإنما يلزم ذلك في العلوم الحكمية، حيث أراد علماؤها ضبط أحوال الموجودات على قدر الطاقة البشرية، فجعلوا كل طائفة من تلك الأحوال متعلقة بشيءٍ واحد أو أشياء متناسبة تناسباً يعتدّ به مطلقاً، أو من جهة واحدة علماً على حدةٍ يفرد بالتدوين والتّعلم، فجاءت علومهم متمايزة بموضوعاتها، وكذا الحال في العلوم الأدبية.

وبهذا سقط ما أورد على هذه الأقوال التي أوردناها في تعيين موضوع الكلام، وبالله الاعتصام.

وأما **غايته**؛ فاعلم أنّ ما يتأدّى إليه الشيء ويترتب عليه يسمى من هذه الحيثية غاية، ومن حيث يطلب بالفعل غرضاً، ثم إن كان مما يتشوّقه الكل طبعاً يسمى منفعة، فغاية الكلام أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشّرعية متقناً محكماً لا تزلزله شبه المبطلين، ومنفعته في الدنيا انتظام أمر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النوع [الإنساني][1] على وجه لا يؤدي إلى الفساد، وفي الآخرة النجاة من العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد.

فإن قلت: بقي من مقدمة العلم بيان مسائله إجمالاً لإفادة الطالب زيادة بصارة وتمييز، كما هي هنا.

قلت: قال في «المقاصد»: ومسائله: القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية، وقيد القضايا بالنظرية؛ لأنّه لم يقع خلاف في أنّ البديهي لم يكن[2] من المسائل والمطالب العلمية، بل لا معنى للمسألة إلا ما يسأل عنه ويطلب بالدليل، نعم، قد يورد في المسائل الحكم البديهي لتبيّن كميته، وهو من هذه الحيثية كسبيّ لا بديهي، وقد تجعل الصناعة عبارة عن

(١) زيادة ليست في: (ب).
(٢) في (ب): «لا يكون».

عدّة أوضاع واصطلاحات وأحكام بينة تفتقر إلى تنبيه، هي مسائلها، وعلى هذا ينبغي أن يحمل ما وقع في تجريد المنطق من أنّ المسائل: ما يبرهن عليها في العلم إن لم تكن بيّنةً، كذا له في شرحه أيضاً.

فإن قلت: فما بال كثير لم يذكروها في مقدمة العلم؟

قلت: لعدم شدة الحاجة في الشروع إليها.

فائدة:

لما تبين أنّ موضوعه أعلى الموضوعات، ومعلومه أجلّ المعلومات، وغايته أشرف الغايات، مع الإشارة إلى شدّة الاحتياج إليه، وابتناء سائر العلوم الدينية عليه، والإشعار وثاقة براهينه لكونها يقينيات تطابق عليها العقل والنقل، فتبين أنه أشرف العلوم، لأنّ هذه جهات شرف العلم.

فإن قلت: قد نقل المنع من الخوض فيه عن السلف الصالح كمالك والشافعي وكبار التابعين، فما محمله ليبعد عن مصادمة الحقّ المبين؟

قلت: محمله عند العارفين على المتعصّب في الدّين، والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد إفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين، إذ لا يتصور من شريف تلك الحضرات المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات.

فإن قلت: قد قدمت أنّ «**أصل الدين**» مركب إضافي جعل لقباً للفنّ المخصوص، وبينت معناه عرفاً، فما معناه لغةً؟

قلت: لا شك أن معرفة كل مركب تتوقف على معرفة أجزائه التي تركب منها، فأما الأصل **فهو لغة**: ما ينبني عليه غيره ابتناءً عقلياً، كابتناء الحكم على علّته، أو حسيّاً كأعالي الجدار والشجرة على أسافلها.

واصطلاحاً؛ يطلق على أمور:

ـ منها: القضية الكلية التي يتعرّف منها أحكام جزيئات موضوعها، كقولك: [كلّ][1] متغيّر حادث، وكلّ فعلٍ لله فهو حادث، وكل ممكن فهو محتاج إلى مخصّصٍ.

ـ ومنها: الرّاجح، كقولهم: الأصل الحقيقة.

ـ ومنها: المستصحب، كما في قولهم: تعارض الأصل والظاهر.

ـ ومنها: الدليل، كقولهم: الأصل في هذه المسألة الكتاب مثلاً، وكلها تناسب المعنى اللغوي، فإن المرجوح كالمجاز مثلاً له نوع ابتناء على الراجح كالحقيقة، وكذا الطارئ والمدلول بالقياس إلى بقيتها.

وأما الدين فقد سبق بيانه لغةً واصطلاحاً، فراجعه.

ولما كان قوله: «العلم بأصل الدين» مبتدأً ذكر خبره بقوله: (**محتّمٌ**)، أي واجب شرعاً على المتأهّل له، كما يعلم مما سيأتي، عيناً إن أريد من أصل الدين ما لا يصح الإسلام بدونه، تفصيلاً في التفصيلي، وإجمالاً في الإجمالي، وكفايةً إن أريد منه الفن[2] المخصوص بقوانينه المخصوصة على أهل كل قطر يشقّ الوصول منه إلى غيره على ما صرّحوا به.

فإن قلت: لا خصوصية لأصول الدين بالحكم المذكور، إذ يشاركه فيه غيره.

قلت: نعم، لكنه أولى به، إذ هو أصل جميع الشرعيات على ما مر بيانه.

فإن قلت: فهل هذا الفن من العلوم الشرعية؟

قلت: إن أريد بالشرعي ما يؤخذ حكمه من الشرع فهو شرعي، وإن أريد ما يتوقف على الشرع فليس بشرعي، وإلا لزم الدور.

---

(١) ساقطة من: (ب).

(٢) في (أ): «الفقه».

* [أنواع العلوم]:

وإذ قد انجرّ الكلام إلى هذا فالعلوم **إما شرعية**، وهي ثلاثة: الفقه والتفسير والحديث.

وإما أدبية، وهي أربعة عشر: علم اللغة، وعلم الاشتقاق، وعلم التصريف، وعلم النحو، وعلم المعاني، وعلم البيان، وعلم البديع، وعلم العروض، وعلم القوافي، وعلم قرض الشعر، وعلم إنشاء النثر، وعلم الكتابة، وعلم القراءات، وعلم المحاضرات ومنه التواريخ.

وإما رياضية، وهي عشرة: علم التصوّف، وعلم الهندسة، وعلم الهيئة، والعلم التعليمي، وعلم الحساب، وعلم الجبر، وعلم الموسيقى، وعلم السياسة، وعلم الأخلاق، وعلم تدبير المنزل.

وإما عقلية، وهي ما عدا ذلك، كالمنطق، والجدل، وأصول الفقه، وأصول الدين، والعلم الإلهي، والعلم الطبيعيّ، والطب، وعلم الميقات، وعلم النواميس، والفلسفة، والكيمياء.

وذكر حدودها وفوائدها مما لا يُهِمّنا هنا، ما عدا الكلام والتصوُّف.

أما الكلام فقد مر بيان حدّه وموضوعه [وفائدته][1].

وأما التصوف، فحدّه: علم بأصول يعرف بها صلاح القلب وسائر الحواس.

وفائدته: صلاح أحوال الإنسان.

* [الفرق بين كلام المتقدمين والمتأخرين]:

واعلم أن كلام الأوائل كان مقصوراً على الذات العلية، والصفات السنّية، ومباحث النبوات، ولطائف السمعيات، ولما حدثت طوائف الضلال وأكثروا مع علماء الإسلام

---

(١) زيادة من: (ب).

النزاع والجدال وأوردوا على الأحكام التي قررها الأوائل شبهاً مزخرفة ليس تحتها طائل، بل يشهد لسان حالها الذي هو أصدق من لسان قائلها بأنها باطل وخلطوها بنجاسات الفلاسفة كي يستروا بها فضائح المخالفة، وأدرج المتأخرون تلك الشبه في خلال تلك المسائل كي يردوها، وَتَنَزَّلوا لتحقيق مقاصد ما ستروا به فضائحهم كي يكشفوها، صَعُبَ هذا العلم على المبتدئين، واستغلق إلا على فحول المخلصين، فصار هذا الفن **(يحتاج)** في فهم مبانيه وتحقيق معانيه، خصوصاً بالنسبة إلى المبتدئ **(للتّبيين)** أي الكشف والإيضاح بتصوير المسائل، وإثباتها بقواطع الدلائل، ودفع الشبه والالتباس، ولو بالنظر إلى العوامّ من الناس، إذ يجب في العقائد اجتناب العبارات الخفية الدلالة على المراد لعظم خطر ما يتعلق بالاعتقاد.

* [الكلام عن المعتزلة]:

وأول فرقة أسّست قواعد الخلاف، وعدلت إلى الضلال والاعتساف، ونابذت ظاهر الكتاب والسنة، وما جرى عليه صحابة النبي ﷺ في باب العقائد، واستندت في كثير من الأحكام إلى العوائد، الفرقة التي أسرها الضلال وعوقبت بالنبذ والطرد، فلقّبت بأهل الاعتزال، وذلك أنّ رئيسهم واصل بن عطاء كان يوماً في مجلس الحسن البصري ليستفيد منه على جاري عادته، فوقف رجل على مجلس الحسن، وقال: يا إمام الدين، ظهر في هذا الزمان جماعة يكفرون صاحب الكبيرة، يعني الخوارج، وآخرون يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، يعني المرجئة، فما نعتقده من ذلك؟ فأطرق الحسن مفكراً، فقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء ـ لا وصله الله، ولا أظهر دعواه ـ: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، ثمّ قام إلى أسطوانة في المسجد يقرر مذهبه ويثبت المنزلة بين المنزلتين، فيقول: النّاس ثلاثة: مؤمن، وكافر، ولا مؤمن وكافر، وإن كان هذا مخلّداً عندهم في النّار[1]، فقال الحسن البصري رضي الله عنه: قد اعتزل عنا

---

(١) في (ب): «وإن كان هذا عندهم مخلد في النار».

واصل، فسمّوا المعتزلة لذلك، وهم سمّوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد.

أمّا وجه تسميتهم بالأول؛ فلأنهم قالوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى، وأما وجه تسميتهم بالثاني؛ فلأنهم نفوا الصفات القديمة عنه تعالى.

ثم إن الجبائي خلف واصلاً في ذلك، وانتشر مذهبهم فيما بين الناس حتى تتلمذ أبو الحسن الأشعري للجبائي وأخذ عنه العلم، ثمّ لما تمكن وأراد الله هدايته والهداية به، بصّره بفساد مذهبه، فقال يوماً لأستاذه الجبائي قاصداً لهدم بعض قواعده، ومنبهاً له على فساد عقائده: ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعاً، والآخر عاصياً، والثالث صغيراً؟

فقال الجبائي: الأول يثاب بالجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب.

فقال له الأشعري: فإن قال الثالث يا رب لم أمتني صغيراً وما أبقيتني إلى أن أبلغ فأؤمن بك، وأطيعك فأدخل الجنة؟ ماذا يقول الرب؟

فقال: يقول الرّب إني كنت أعلم منك أنك لو كبرت وبلغت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً.

قال الأشعري: فإن قال الثاني يا رب لم لم تـمتني صغيراً كي لا أعصي فلا أدخل النار؟ ماذا يقول الرب؟

فبهت الجبائي، وقال للأشعري: أبك جنون؟ فقال له: لا، ولكن وقف حمار الشيخ في العقبة.

وقد رويت هذه الواقعة بألفاظٍ معناها واحد، فترك الأشعري مذهبه ودخل الخلوة، فدوّن العقائد على طريق الكتاب والسنّة وما كانت عليه الصحابة، ثم خرج بتلك الأوراق في يده، ورقى المنبر، وقال: أيها الناس، أشهدكم عليّ أني نزعت مذهب الجبائي من قلبي كما نزعت قميصي هذا من عنقي، ونزع قميصه، وقال: من أراد الحق فقد دَوَّنْتُ أصوله في هذه الأوراق، فتبعه الناس، واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة، وإثبات ما وردت به

السنّة ومضى عليه الجماعة، فعرفوا بالأشاعرة، وسموا بأهل السنة والجماعة، واشتهروا بهذا الاسم في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار، وأما ديار ما وراء النهر فالمشهور فيها بهذا الاسم هو أبو منصور الماتريدي وأتباعه المعروفون بالماتريدية، وكلا الفريقين على هدى ونور، قال في «شرح المقاصد»: «والمحققون من كل من الفريقين لا ينسب الفريق الآخر إلى البدعة والضلال، خلافاً للمبطلين المتعصّبين الذين ربما جعلوا الخلاف في الفروع أيضاً بدعةً» انتهى.

وقد قامت كلمة أهل الحقّ على الخروج من عهدة التكليف بالإيمان بموافقة طريقِ واحدٍ من الفريقين، وليس بينهما اختلاف إلا في مسائل يسيرة كمسألة التكوين، ومسألة الاستثناء في الإيمان، والخلاف في أكثرها لفظي، وقد أفردها بعض العلماء برسالة، ولعل غالبها يمرّ بك في هذا التعليق، وبالله التوفيق.

فإن قلت: قد ظهر من كلامك أنّ المتأخرين معذورون في إدراجهم في هذا الفنّ الفلسفيّات، والطبيعيات، وما شاكلها مما دعتهم حاجة إلى إدخاله، كما مر بيانه، فما بال بعض العلماء يحذر من تعاطي كتبهم والاشتغال بها وأخذ أصول العقائد منها؟

قلت: إنَّما حُذِّر غير الماهر والمتمكن في هذا الفن شفقةً عليه لصعوبة أخذ عقائده منها عليه، لا لضلال أهلها، ولا لفساد نقلها، بل هي بحار الدين وعمدة أئمة المسلمين، فمنعه منها كمنــع الشافعيّ عن تعاطي هذا الفنّ من أصله، حيث يقول: «رأيي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد، وينادي عليهم في العشائر: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنّة واشتغل في علم الأوائل»، وقد قدّمنا محمله عند الأفاضل.

* * *

لكن مـن التّطويل كلّت الهمم فصـار فيـه الاختصـار ملتزم

ولما كان التّبيين والتّوضيح وإزالة الصعوبة مظنّة التّطويل وإسهاب العبارة؛ أشار إلى التحذير من ارتكابه مستدركاً بقوله: **(لكن)** لا ترتكب التّطويل في تحصيل ذلك البيان، فإنّه **(من التطويل)** فيه، أي: لأجله وبسببه، وهو إما أداء المقصود بلفظ أكثر من عبارة اللفظ المتعارف بين أوساط الناس الذين ليس لهم فصاحة ولا بلاغة ولا عيّ ولا فهاهة في أدائه، بحسب مجرى عرفهم في تأدية المعاني، وهو بهذا المعنى يشمل الإطناب، وإما أداؤه بلفظ زائد على أصل المعنى المراد لا لفائدة، ولا يكون اللفظ الزائد متعيناً نحو: [عدي من الوافر]

وألفى قولها كذباً ومينا

فإنّ الكذب والمين بمعنًى بحيث يغني أحدهما عن الآخر، فخرج بقولنا: زائد... إلخ الناقص، فإنّه الإيجاز، والمساوي فإنه المساواة، وكلاهما من طرق التعبير المقبولة، وخرج بقولنا: لا لفائدة، الإطناب، فإنه أداؤه بلفظ زائد على أصل المعنى المراد لفائدة، وبقولنا: ولا يكون اللفظ الزائد متعيناً، الحشو المفسد، كالنّدى في قول أبي الطيب: [من الطويل]

ولا فضل فيها للشجاعة والندى وصبر الفتى لولا لقاء شعوبِ

وضمير «فيها» للدنيا، وشعوب اسم للمنيّة، وإنما صرفها للضرورة، وإن كان مفسداً، لأن من أيقن بطول العمر شقّ عليه بذل المال فيكون بذله حينئذٍ أفضل، وأما إذا تيقن الموت فإن البذل يهون عليه، كما قيل: [مهيار بن مرزويه من البسيط]

فكُلْ إن أكَلْتَ وَأَطْعِمْ أَخَاك فَلا الزَّادُ يبْقَى ولا الآكِلُ

والحشو غير المفسد، كقول زهير بن أبي سلمى: [من الطويل]

وأَعْلَمُ عِلْمَ اليومِ والأَمسِ قَبْلَهُ ولكنَّني عَنْ عِلْمِ مَا في غدٍ عَمِي

لا يقال: هو من باب: أبصرته بعيني، وسمعته بأذني، وضربته بيدي، وفي التنزيل: ﴿ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ﴾ [التوبة: ٣٠] لأنا نقول: أما أمثال ذلك فإنما يحسن أن يقال في مقام يفتقر إلى التأكيد، كما يقال لمن ينكر معرفة ما في كتابه: يا هذا، لقد كتبته بيمينك هذه، وأما الآية فمعناها والله أعلم أنَّه قول لا يعضده برهان، ولا تقوم على صحته حجة، فما هو إلا لفظ ينطقون به لا معنى له كالألفاظ المهملة التي هي أجراس ونغم لا معاني لها، وبيانه أنّ القول الدالّ على معنى لفظه مقول بالفم، ومعناه مؤثّر في القلب، وما لا معنى له مقول بالفم فقط، على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٧].

فإن قلت: ما المراد من معنى التطويل هنا؟

قلت: الأول، فإن المعنى الثاني غير متوهّم الإرادة هنا، إذ يجب قطعاً تركه خصوصاً في العلوم.

فإن قلت إذا كان في التطويل إفادة كيف يكون مرجوحاً طلبه لذي همة؟

قلت: الإفادة المرجوح التطويل المؤديها هي غير الضرورية ولا الحاجية، فإنّ مطلقها غير داخل تحت الحصر، ونعني بالحاجية ما لا بد منه ولا غنى عنه.

ثم ذكر المعلول أو السبب بقوله: (**كَلَّت**) أي تعبت وعييت فتركته وأعرضت عنه، من «كلّ السيف» إذا لم يعمل، والمطية إذا قعدت عن سرعة السير.

ومنه:[امرؤ القيس من الطويل]

سريت بهم حتى تكل مطيهم   وحتى الجياد ما يقدن بأرسان

(**الهمم**) فاعل كلّت على حذف مضاف أي أربابها، والمراد الجنس لا الاستغراق، جمع همة، وهي لغة: القوة والعزم، وعرفاً حالة للقلب وقوة إرادة وغلبة انبعاث إلى نيل مقصود ما، وتكون عالية عند تعلقها بمعالي الأمور، وسافلة عند تعلقها بأدانيها وسفسافاتها.

وإذا كان علم التوحيد متحتّماً على ما مرّ وكان التطويل مانعاً من تحصيله لأجل أن تقاصرت أرباب الهمم عن تعاطيه وكلّت هممهم عن الخوض فيه (**فـ**) قد (**صار فيه**)، أي: في تأليفه والجار والمجرور متعلق بملتزم الآتي، قدّم عليه للوزن.

(**الاختصار**)، اسم صار، مصدر اختصر بالبناء للمفعول، وهو التّعبير عن المراد بلفظٍ ناقصٍ عن اللفظ الذي يؤدي أصله وافٍ به، سواء كان بسبب حذف، نحو: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].

ونحو: [قول الشاعر سحيم بن وثيل من الوافر]

أنا ابن جلا وطلاع الثنايا ... متى أضع العمامة تعرفوني

ويسمى إيجاز الحذف، أو لا، نحو: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، فإنّ معناه كثير ولفظه يسير، ويسمى بإيجاز القصر، ومن هنا أخذ بعضهم أنّ المختصر ما قل لفظه وكثر معناه، ومقابله **المطوّل** فهو ما كثر لفظه وقل معناه.

والحقّ كما قاله جماعة أنّ المختصر ما قلّ لفظه، وأنّ المطوّل ما كثر لفظه كان مع الأول كثرة معنى أو لا، كان مع الثاني قلة [معنى][١] أو لا، فلا واسطة، وهي لازمة على كلام البعض.

فإن قلت: فهل بين الإيجاز والاختصار فرق؟

قلت: أمّا على مختار صاحب التلخيص فلا، وأما [على][٢] كلام السكاكي الذي قال فيه: إن الإيجاز أداء المقصود بأقل من عبارة المتعارف، والإطناب أداؤه بأكثر منها، والاختصار لكونه نسبياً يرجع فيه تارة إلى ما سبق، أي إلى كون عبارة المتعارف أكثر منه، ويرجع فيه تارةً أخرى إلى كون المقام خليقاً بأبسط مما ذكره المتكلّم، كقوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّى وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّى وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤]، فإنه إطناب بالنسبة إلى المتعارف، وهو

(١) ساقطة من: (ب).

(٢) ساقطة من: (ب).

قولنا: يا ربّ شخت، لكنه إيجاز بالنسبة إلى ما يقتضيه المقام، لأنه مقام بيان انقراض الشباب وإلمام المشيب[١]، فينبغي أن يبسط فيه الكلام غاية البسط، ويبلغ في ذلك كل مبلغ ممكن، ففهمه الترمذيُّ وغيره على أنه لا فرق عنده بين الإيجاز والاختصار، فهو يستعمل الإيجاز تارة والاختصار أخرى، نعم، له معنيان: **أحدهما** كون الكلام أقلّ من عبارة المتعارف.

والثاني: كونه أقلّ مما هو مقتضى ظاهر المقام [وبينهما عموم من وجه؛ لتصادقهما فيما هو أقل من عبارة المتعارف ومقتضى المقام][٢] جميعاً، كما إذا قيل: «رب شخت» بحذف حرف النداء وياء الإضافة، وصدق الأول بدون الثاني كما في قوله: إذا قال الخميس[٣]: نَعَمٌ، بحذف المبتدأ، فإنه أقل من عبارة المتعارف وهو: هذا نَعَمٌ، وليس أقل من مقتضى المقام، لأن المقام لضيقه يقتضي حذف المسند إليه، وصدق الثاني بدون الأول كما في قوله: ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّي﴾ [مريم:٤].

قال السعد: ويمكن اعتبار هذين المعنيين في الإطناب أيضاً، والنسبة بين الإطنابين أيضاً عموم من وجه، وكذا بين الإيجاز بالمعنى الثاني وبين الإطناب بالمعنى الأول، وفهمه بعض آخر على أن الفرق عنده بين الإيجاز والاختصار هو أن الإيجاز ما يكون بالنسبة إلى المتعارف، والاختصار ما يكون بالنسبة إلى مقتضى المقام.

قال السعد: وهو وهم، لأن السكاكي قد صرح بإطلاق الاختصار على كونه أقلّ من المتعارف أيضاً.

وقال السعد فيه: لو قيل الإيجاز أخص باصطلاحه لأنه لم يطلقه على ما هو بالنسبة إلى مقتضى المقام، لم يبعد عن الصواب، والله أعلم.

---

(١) في (ب): «المسبب».

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من: (أ).

(٣) في (أ): «الخمس».

هذا ولا يتوهّم من «اختصرَ الشَّيءَ» وجوبُ سبق مادة التطويل، لأنه قد يستعمل في الإتيان بالشيء ابتداءً كذلك، فهو بالنسبة لهذه الحالة كقولهم صغّر جسم البعوض وعظّم جسم الفيل وضيّق فم الركية، كما لا يخفى.

(ملتزم) خبر صار، وقف عليه بالسكون على لغة ربيعة، ليوافق الهمم في الشطر قبله، لأنه أسهل إلى الحفظ، وأقرب إلى الضبط.

وإنما صار الاختصار ملتزماً في جمع هذا الفنّ وتأليفه، لأنّ تعلم الأحكام الدينية واجب كتعليمها، والتطويل مفوّت له، والاختصار موصل إليه، وكلّ ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب، وإنما يحسن الاختصار، ويجوز ارتكابه إذا علم فهم المخاطب المراد منه، وإلا تعيّن البسط.

فإن قلت: لا شك أنّ طرق التعبير عن المقصود كما مر خمس، وهي المساواة، والإيجاز، والإطناب، والتطويل، والحشو، منها ثلاثة مقبولة، هي: تأدية أصل المراد بلفظ مساوٍ له، أو ناقص عنه وافٍ به، أو زائد عليه لفائدة، واثنان مردودان، وهما التطويل، والحشو، وفي تحتم الاختصار إلغاء للمساواة والإطناب وهو خرق لإجماع البلغاء وأهل اللسان.

قلت: لا نعني بالاختصار إلا مقابل التطويل بالمعنى الذي سبق، فلا إشكال.

فإن قلت: فهل للاختصار أصل في الشّرع؟

قلت: نعم، ففي الصحيحين: «بعثت بجوامع الكلم»[(١)].

ـ وفي خبر أحمد: «أوتيت فواتح الكلم وخواتمه وجوامعه»[(٢)].

ـ وقال ﷺ: «أعطيت خمساً لم يعطهنّ أحد من الأنبياء قبلي»، وذكر منها: «وأوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصاراً»[(٣)]، أي: أوتيت الكلم الجوامع لقلة لفظها

---

(١) أخرجه البخاري (٩: ٩١ ٧٢٧٣)، ومسلم (١: ٣٧١ برقم ٥٢٣).

(٢) أخرجه أحمد (٦: ١٧٧ برقم ٦٦٠٦).

(٣) أخرجه مسلم (١: ٣٧١ برقم ٥٢٣) بلفظ: «فضلت على الأنبياء بست: أعطيت جوامع الكلم...»، =

وكثرة معانيها، ولا يختصّ ذلك بالقرآن خلافاً لمن زعمه، فقد جمع الأئمة كابن السني والقضاعي وابن الصلاح وآخرين مـن كلامه المفرد الموجز البديع الذي لم يسبق إليه دواوين، وفي الشفاء منه ما يشفي الغليل.

ومما ليس فيه:

- «إنما الأعمال بالنيات»[١].

- «الولد للفراش وللعاهر الحجر»[٢].

- «كل الصيد في جوف الفرا»[٣]، وهو بفتح الفاء والهمزة في آخره مقصوراً، حمار الوحش.

- «الحرب خدعة[٤]»[٥] بتثليث أوّله.

- «إياكم وخضراء الدمن، المرأة الحسناء في البيت السوء»[٦].

- «ليس الخبر كالمعاينة»[٧].

- «المجالس بالأمانة»[٨].

- «البلاء موكل بالمنطق»[٩]، وقول ابن الجوزي: إنه مـوضوع، مردود.

= وانفرد الهيثمي في «المقصد» العلي (١: ٥٨ برقم ٥٩) بزيادة: « واختصر لي الكلام اختصاراً».

(١) أخرجه البخاري (١: ٦ برقم ١).

(٢) أخرجه البخاري (٨: ١٥٣ برقم ٦٧٤٩)، ومسلم (٢: ١٠٨٠ برقم ١٤٥٧).

(٣) أخرجه العجلوني في «كشف الخفاء» (٢: ١٤٣ برقم ١٩٧٧).

(٤) في (أ): «خديعة».

(٥) أخرجه البخاري (٤: ٦٤ برقم ٣٠٢٩)، ومسلم (٣: ١٣٦١ برقم ١٧٣٩).

(٦) أخرجه القضاعي (٢: ٩٦ برقم ٩٥٧) بلفظ: «... المنبت السوء».

(٧) أخرجه أحمد (٢: ٤٢٤ برقم ١٨٤٢)، وابن حبان (١٤: ٩٦ برقم ٦٢١٣).

(٨) أخرجه أبو داود (٧: ٢٣٢ برقم ٤٨٦٩)، وأحمد (٢٣: ٤٥ برقم ١٤٦٩٣).

(٩) أخرجه القضاعي (١: ١٦١ برقم ٢٢٧)، والأصبهاني في «أمثال الحديث» (١: ٨٨ برقم ٥١) موقوفاً عن علي رضي الله عنه، وابن الجوزي في «الموضوعات» (٣: ٨٣).

ـ «الحياء خير كله»[١].

ـ «الخيل في نواصيها الخير»[٢].

ـ «من غشّنا فليس منا»[٣].

ـ «المستشار مؤتمن»[٤].

ـ «الندم توبة»[٥].

ـ «الدال على الخير كفاعله»[٦].

ـ «كل معروف صدقة»[٧].

ـ «حبك الشيء يعمي ويصم»[٨]، وهو حسن خلافاً لمن وهم فيه فزعم وضعه.

ـ «زر غباً تزدد حباً»[٩].

ـ «من شادّ الدّين غلبه»[١٠].

ـ «القناعة مال لا ينفد، وكنز لا يفنى»[١١].

---

(١) أخرجه مسلم (١: ٦٤ برقم ٣٧).

(٢) أخرجه البخاري (٤: ٢٨ برقم ٢٨٤٩)، ومسلم (٢: ٦٨٢ برقم ٩٨٧).

(٣) أخرجه مسلم (١: ٩٩ برقم ١٠١).

(٤) أخرجه الترمذي (٤: ٤٢٢ برقم ٢٨٢٢)، وأبو داود (٧: ٤٤٧ برقم ٥١٢٨)، وابن ماجه (٤: ٦٨١ برقم ٣٧٤٥ ـ ٣٧٤٦).

(٥) أخرجه ابن ماجة (٥: ٣٢٢ برقم ٤٢٥٢)، وأحمد (٣:٤٨٩ برقم ٣٥٦٨).

(٦) أخرجه الترمذي (٥: ٤١ برقم ٢٦٧٠)، وأحمد (٣٧: ٤٤ برقم ٢٢٣٦٠)، والبخاري في «الأدب» (١: ١٢٧ برقم ٢٤٢) معلقاً بلفظ: «من دلّ على خيرٍ فله مثل أجر فاعله».

(٧) أخرجه البخاري (٨: ١١ برقم ٦٠٢١)، ومسلم (٢: ٦٩٧ برقم ١٠٠٥).

(٨) أخرجه أبو داود (٧: ٤٤٨ برقم ٥١٣٠)، وأحمد (٣٦: ٢٤ برقم ٢١٦٩٤).

(٩) أخرجه الحاكم (١٤: ١٢٣ برقم ١٤٧٥٦)، والطيالسي (٤: ٢٦٨ برقم ٢٦٥٨).

(١٠) أخرجه البخاري (١: ١٦ برقم ٣٩) بلفظ: «ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه».

(١١) أخرجه الديلمي في «الفردوس» (٣: ٢٣٦ برقم ٤٦٩٩)، والطبراني في «الأوسط» بدون زيادة: «وكنز لا يفنى» (٧: ٨٤ برقم ٦٩٢٢).

- «الاقتصاد في النفقة نصف المعيشة، والتودّد إلى الناس نصف العقل، وحسن السؤال نصف العلم»[1].

- «النساء حبائل الشيطان»[2].

- «حسن العهد من الإيمان»[3].

- «منهومان لا يشبعان أبداً طالب العلم وطالب دنيا»[4].

- «اليمين حنث أو ندم»[5].

- «جف القلم بما أنت لاقٍ»[6].

فائدة:

قال العلماء يجب على العالم أن يجيب بأربعة شروط:

الأول: أن يسأل السائل عما يجب عليه.

الثاني: أن يخاف فوات النازلة.

الثالث: أن يكون المسؤول عالماً بحكم الله تعالى في تلك النازلة إما باجتهادٍ إن كان مجتهداً، أو بنصّ إمامه إن كان مقلّداً.

الرابع: أن يكون السائل والمسؤول بالغين، وبحث بعضهم وجوب الجواب على البالغ المستوفي للشروط إذا سأله الصغير المأمور بالصلاة عما لا يعلمه ليتعلمه.

(١) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٧: ٢٥ برقم ٦٧٤٤)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (٨: ٦١٤٨ برقم ٥٠٣).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٧: ١٠٦ برقم ٣٤٥٥٢)، أبو داود في «الزهد» (١: ١٦١ برقم ١٦٠) موقوفاً عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٣) أخرجه الحاكم (١: ٦٢ برقم ٤٠)، والبيهقي في «الآداب» (١: ٧٤ برقم ١٨٢).

(٤) أخرجه الحاكم (١: ١٦٩ برقم ٣١٢)، والدارمي (١: ١٦٤ برقم ٣٦٠).

(٥) أخرجه الموصلي (٩: ٤٣٧ برقم ٥٥٨٧)، وابن ماجه (٣: ٢٤٢ برقم ٢١٠٣) بلفظ: «الحلف حنث أو ندم».

(٦) أخرجه البخاري (٧: ٤ برقم ٥٠٧٦).

وزاد بعضهم **خامساً**: وهو كون المسؤول عنه عملاً دينياً لا مالياً ولا اعتقادياً.

قال بعضهم: وليس بشيء، وعند استيفاء الشروط يجب الجواب والتعليم كفايةً، إن كان هناك غيره، وعيناً إن لـم يكن.

قلت: الظاهر أن الكتب إن توقف التعليم[1] عليه له حكمه، وحيث وجب الجواب لم يجز له أخذ الأجرة عليه، وإلا فقال الزناتي جاز له أخذها، انتهى.

* * *

(١) في (أ): «التعلم».

وهــذه أرجـــوزة لقّبتهـا: (جوهرة التّوحيد) قد هذّبتها

ولما أسلف أنّ العلم بأصول الدين واجب، وأن التطويل ربما كان مفوتاً لتحصيله لما يعقبه الطالب من السآمة والملال، وأن الاختصار لهذا المعنى صار ملتزماً في التأليف في بيان أحكامه. أشار هنا إلى أنه وضع في هذا الفنّ مقدّمة يسيرة سهلة التناول بقوله: **(وهذه)** أي الألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة، أو النقش الدالة عليها بتوسط دلالتها على تلك الألفاظ، أو المعاني المخصوصة من حيث إنها مدلولة لتلك العبارات والنقوش، أو المركب من الثلاثة، أو من اثنين منها، احتمالات؛ أجازها السيد الجرجاني في مسمى الكتب والأبواب والفصول ونحوها، واختار أوّلها، فقال فيه: وهذا هو الظاهر، وهو المطابق هنا للإخبار عن اسم الإشارة بقوله: **(أرجوزة)** عليك بها لكفايتها في الواجب عليك تحصيله من هذا الفنّ، ووزنها **(أفعولة)** من الرجز، أحد بحور الشعر على الراجح، أي: هذه الألفاظ المخصوصة...إلخ قصيدة منظومة على بحر الرجز، وجمعها أراجيز قال:

أبـا الأراجيـز يا ابن اللـوم توعدني   وفي الأراجيز خلـت اللوم والخور

والعرف قاضٍ باستعمال هذا البناء في القلة، ومنه: «من بنا لله مسجداً ولو كأفحوصة قطاة»[1] على بعض رواياته، وذِكْرُها بعد الاعتراف بلزوم الاختصار، وإفضاء التطويل إلى الملل يرشد إلى قـلتها أيضاً، ولا يـخفى التطابق بين الـمبتدأ والـخبر على بقية الاحتمـالات، وإن كانت بتكلف.

قال أستاذ شيخنا المحقق: واعلم أن الإشارة الواقعة في أوائل التصانيف إن كانت بعد التأليف فإما إلى موجود في الخارج وإما إلى موجود في الذهن، ففي الاقتصار على الأول على هذا التقدير تقصير أو قصور، وإن كانت قبله أي كما هو الواقع هنا، فإلى الثاني فقط، وفي كلٍّ منهما إشكال:

(١) أخرجه ابن ماجه (١: ٤٧٥، رقم ٧٣٨)، وأحمد (٢: ٤٨٥، رقم ١٢٥٧).

أما الأول فلأنّ الإشارة إلى ما في الخارج لا يستقيم إلا بأن يراد النقوش، لكن النقوش لا يناسبها الأخبار الواقعة بعد في نحو قولهم: هذا مختصر يسمى بكذا، هذه رسالة مسماة بكذا، إلا على سبيل المجاز تسميةً للمعبّر به باسم المعبر عنه، مع أنه ليس الموجود منها إلا الشخص، وليس المقصود وصف الشخص وتسميته، بل وصف النوع وتسميته، ولا وجود للنوع في الخارج.

وأما **الثاني** فلأن الحاضر في الذهن حقيقة ليس إلا المجمل، والمجمل ليس هو المشار إليه لأنه ليس بمختصر في علم كذا مثلاً، وإنما المشار إليه المفصل، لأنه هو المختصر في علم كذا مثلاً، لا حضور للمفصل، والمشار إليه يجب حضوره.

وأجيب بوجوه: أسهلها الحمل على حذف المضاف، والتقدير في الأول: نوع هذه النقوش كذا، فالإشارة إلى ما في الخارج، والأخبار جارية على النوع المحذوف، لكن على سبيل المجاز تسمية للمعبر به باسم المعبر عنه. **قلت**: ومن يجوِّز كون مسمى الكتب ونحوها هو النقوش كما هو أحد احتمالاتٍ مرَّت لا يسلِّمُ عدم مناسبة تلك الأخبار لها، ولا المجازية المذكورة، كما لا يخفى.

وفي الثاني: مفصل هذا المجمل كذا، فالمشار إليه المجمل الحاضر في الذهن، والأخبار جارية على المفصل المحذوف، وهل الأولى كون الإشارة لما في الخارج أو لما في الذهن؟ فيه كلام لا يليق بسطه بهذا المحل.

ولما لم يكن الإخبار بأرجوزة عن اسم الإشارة مفيداً وصفها بقوله: **(لقبتها)** أي: علقت عليها علماً مشعراً بمدحها، أعني: **(جوهرة التوحيد)** تحصيلاً للفائدة، وهو مركب إضافي منصوب على أنه مفعول ثانٍ للقّب، ويجوز جره بالباء في غير هذا الموطن، فإنّ سمّى وكنّى ودعا ولقّب يجوز في مفعولها الثاني الوجهان.

ووجه الإشعار بالمدح أن الجوهر لغة: كل نفيس، ففيه إيماء بحسب أصله إلى أنها حوت أحاسن مسائل هذا الفن وأنفسها.

فإن قلت: فهل هذه العلمية كوضع أصول الدين بإزاء الفن المخصوص من قبيل العلمية الشخصية أو الجنسية؟

قلت: في ذلك خلاف، ولفظ شيخنا المحقق في «هداية السّالك»: «واعلم أنّ أسماء العلوم كأسماء الكتب أعلام أجناس عند التحقيق، وضعت لأنواع أعراض تتعدد أفرادها بتعدد المحلّ، كالقائم بزيد وبعمرو، وقد تجعل أعلام أشخاصٍ باعتبار أنّ المتعدد باعتبار المحلّ يعد عرفاً واحداً، وهذا إنما يتمّ إن لم تكن موضوعةً للمفهوم الإجماليّ لما يأتي، فيندفع ما قيل: إنها جزئيات، والجزئي لا يمكن تعريفه، على أنهم صرحوا بأنّ الماهية التي تتميز أجزاؤها في الوجود تحديدها ببيان تلك الأجزاء، لا بالجنس والفصل، ومثل ذلك جارٍ في الجزئي، ويشبه التعريف، فتدبر».

قال: «يعني يمكن بيان أجزائه المتميزة في الوجود، فيمكن أن يسمى بيانها حداً أو رسماً لمشابهة الحدّ أو الرسم بذلك المعنى، وليس المراد أنه حدّ حقيقي لاختصاصه بالكليات بالاتفاق، فلا تغلط». انتهى.

فإن قلت: أما مسمى الكتب وتراجمها فقد علمناه مما مرّ، وأمّا مسمى العلوم فإلى الآن ما ذكرت ما يفيده، فما هو؟

قلت: قال شيخنا المحقق في «هدايته» أيضاً: «لفظ العلم بل وسائر أسماء العلوم كالفقه والنحو والمعاني تطلق على ثلاثة معانٍ على المشهور: المسائل، وإدراكاتها أي التصديقات المتعلقة بها، وملكة استحضارها، أي: قوة حاصلة من تكرار إدراك القواعد يقتدر بها على استحضارها بلا كسب». انتهى، أي: أو استحصالها.

واعترض جعلها بإزاء المسائل بأنه يأباه قولهم: «علمُ كذا يفيد معرفةَ كذا»، لأنّ القول بأنّ المعلوم مفيد لعلمه مما لا يتفوّه به محصّل، والاعتذار عنه بأنّ المسائل لكونها مقرونةً بأدلّتها تفيد مطابقتها معرفتها على حد: «خبر الرسول يفيد كذا»، مشعر بأنّ المراد

بالمسائل الألفاظ الدالة عليها، ولم يروا إطلاق اسم العلم عليها في شيء من استعمالاتهم، وبه أيضاً اعترض جعلها عبارة عن إدراكات تلك المسائل؛ إذ الشيء لا يفيد نفسه، والاعتذار عنه باعتبار مغـايرة ما بين الشيء ونفسه بأن يقال: ثبوته من حيث إنه وصف من الأوصاف يفيد ثبوته من حيث هو هو، على عكس قولنا: ثبوت العلم لزيد يفيد صفة كمال، تكلف بارد لا يلتفت إلى مثله في التعريفات، أو بأنّ الفقه مثلاً عبارة عن معرفة الأحكام العملية على وجه كلي غير متعلق بشخص دون شخص، وهي مفيدة لمعرفتها على وجه جزئي متعلق بشخص دون شخص لو سلم استقامته في الجملة في الفروع، فلا يتصور مثله في الأصلين، لاعتبار الإجمال في أصول الفقه والشخصية في قضايا أصول الدين.

واعترض جعلها بإزاء الملكة بأنه يلزمه أنّ من حصلت له تلك الملكات ولم تحصل له معرفة شيء من مسائل العلوم بالفعل كان عالماً بها بالفعل، وفساده ظاهر.

وأجيب بمنع حصول تلك الملكات من غير حصول معرفة شيء من المسائل، نعم، لا يقتضي معرفة الجميع، ولا فساد فيه.

فإن قلت: فأي الملكتين أولى بالإرادة؟

قلت: قال بعض المحققين: «الظاهر في الأصلين [أن الموضوع][1] بإزائه هي ملكة الاستحضار، على أن السّعد جوز كون المراد منها في الكلام ملكة الاستنباط، كما هو الواجب في علم الفقه، وإذا[2] جوز ذلك في الكلام، ففي أصول الفقه أجوز، والله أعلم».

والوضع بإزاء الملكة اختاره بعض المحقّقين ممن حشّى شرح العقائد، وبسط القول فيه، فراجعه.

ونقل أستاذنا المحقق عن السيد أنه قال: اسم كل علم موضوع بإزاء مفهوم إجمـالي،

---

(١) ساقط من: (ب).

(٢) في (أ): «وإذ».

هو حده الاسمي، وحده الحقيقي تصور المسائل، بل تصور التصديقات، ومدلوله المطابقي ومسماه الحقيقي عارض ورسم بالقياس إلى حقيقته. انتهى

وقوله: (**قد هذبتها**) أي الأرجوزة أو جوهرة التوحيد، وهذا أولى، جملة حالية صاحبها ما عاد عليه ضميرها. وتهذيب الذهب تصفيته، وتخليص جيده من رديئه، والجذْع قطع ما انتشر من أغصانه، وما تشعب منه مما لا مصلحة في بقائه، والكلام تحقيقه وتنقيحه من الحشو والفضول.

و(**قد**) لازمة في مثل هذه الحال عند البصريين ظاهرةً كما هنا، أو مقدرةً كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾ [النساء: ٩٠] دفعاً للاستبشاع اللفظي الحاصل في قولنا: «ماضٍ حال»، ولم يلتزمها الكوفيون هنا.

فإن قلت: في هذا التوصيف والتسمية بالنظر لأصلها مدح للقصيدة، وذلك مدح لصاحبها، وهو منهي عنه شرعاً.

قلت: هذا وأمثاله للناس فيه تخريجات:

ـ منها: أنه من باب التحدث بالنعمة، وهو شكر لها مندوب إليه ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ [الضحى: ١١].

ـ ومنها: أنه من باب النصيحة وإرشاد الناس إلى ما فيه نفعهم، وهي مطلوبة شرعاً.

ـ ومنها: أنه من باب إخبار قومٍ لا يعرفون مقداره.

ـ ومنها: أنه ارتكبه لدفع عدم إنصاف الحسود ومبادرته بالنزاع والحطّ من مقداره، وبالجملة الناس في هذا الباب فريقان فريق يهضم من نفسه أو من كتابه أو منهما، وفريق على خلافه، والأول أولى طريقة، وأحق بالحقيقة.



والله أرجو في القبول نافعًا ... بها مريدًا في الثّواب طامعًا

(**والله**) بالنصب على أنه منصوب على التعظيم.

(**أرجو**) من الرجاء، وهو لغة: الأمل، قدّم عليه لإفادة الاختصاص، أي لا أرجو (**في القبول**) مني لهذه المقدمة، أي لعملها وتأليفها إلا الله تعالى، لأنّ القبول عبارة عن رضاه تعالى بالفعل، وإثابته عليه، وهذا لا يتصوّر طلبه من غيره تعالى.

فائدة:

الرّجاء عرفاً: تعلّق القلب بمرغوبٍ في حصوله في المستقبل، مع الأخذ في عمل تحصيله، فإن عري عن عملٍ فطمع، وهذا قبيح، والأول حسن.

تتمة:

قيل: الرجاء محمود، والأمل مذموم، إلا من العلماء لما فيه من الأخذ في التأليف، وفي التحرير، وفي الإقراء، وغيره مما فيه غاية نفع العباد.

(**نافعاً**) حال من الاسم الكريم، والنفع ضدّ الضر، يطلق على كل ما يحصل[١] به رفق ومعونة.

(**بها**) أي بجوهرة التوحيد، أو الأرجوزة، متعلق «بنافعاً»، أي بقراءتها، أو حفظها، أو مطالعتها، أو ملكها، أو السعي في تحصيلها، أو تحصيل شيء منها بملك، أو عارية، بتعلم أو تعليم، فالباء هنا للملابسة بالمعنى الأعم، كما هو اللائق بمقام الدعاء.

و(**مريداً**) مفعول نافعاً، ومفعوله محذوف دلّ عليه عامله، والتقدير: مريداً للانتفاع بها على التعميم السابق، لا مريداً لافتضاحها واجتراحها، على[٢] وجه النصح

(١) في (ب): «حصل».

(٢) في (أ): «لا على وجه».

وتحري الصواب، ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۞ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۞ وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ۞ وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّـٰثَـٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ ۞ وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ [الفلق: ١-٥] اللّهم إنا نجعلك في نحورهم، ونعوذ بك من شرورهم.

(**في الثّواب**)، وهو مقدار من الجزاء يعلمه الله، تفضّل بإعطائه لمن يشاء من عباده بمحض اختياره من غير إيجاب عليه، ولا وجوب.

وقال بعضهم: الثواب هو المنفعة الدائمة الخالصة عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والإجلال، ويقابله العقاب فهو المضرة الدائمة الخالصة عن الشوائب المقرونة بالاستخفاف، انتهى، وفيه ما لا يخفى على المتأمّل.

وهذا الجار والمجرور متعلق بصفة «مريداً»، أو حال فاعل أرجو، وهي (**طامعاً**)، والمراد منه هنا الراغب في الشيء الآخذ في أسبابه المتعلق قلبه بتحصيله، لا من يتمنى الشيء مع عدم الأخذ في أسباب تحصيله، لأنه وصف ذم كما مرّ، ولا شكّ أنه لما كان كل مكلف يتعين عليه تحصيل معرفة الله تعالى ومعرفة أنبيائه وأحوال السمعيات كان المريد لها بالمعنى السّابق عاماً، ولو بحسب الصلاحية، فاندفع الاعتراض بأنه من باب التّخصيص في الدعاء، وهو مرجوح لقوله[1] ﷺ: «إذا دعوتم فاعمموا»[2]، وفي تقديمه نفسه في الدعاء على المريد، عمل بالسنة من طلب تقديم الشخص نفسه في القرب الشرعية عند أمن الرياء والسمعة، أما في الأمور الدنيوية فالمطلوب تقديم الغير كما نص عليه العلماء، وجاءت به الآثار.

فائدة:

في قوله: «في الثواب طامعاً»:

ـ إشارة إلى جواز ملاحظة العامل الثواب والجنة والنجاة من النار.

ـ كما يشير إليه قوله ﷺ لرجل من بني النبيت قال: أين أنا يا رسول الله إن قتلت؟

---

(١) في (أ): «بقوله».

(٢) أخرجه البخاري (٩: ١٣٧ برقم ٧٤٦٤) واللفظ: «إذا دعوتم الله فاعزموا في الدعاء».

قال: «في الجنة»، فألقى تمرات كانت في يده، ثم قاتل حتى قتل[١]، فقال ﷺ: «عمل هذا يسيراً، وأجر كثيراً»[٢].

ـ وكما يشير إليه قوله ﷺ للمسلمين حين دنا منهم المشركون يوم بدر: «قوموا إلى جنة عرضها السماوات والأرض»، فقال عمير بن الحمام الأنصاري: يا رسول الله! جنة عرضها السماوات والأرض؟ قال: «نعم»، قال: بخ بخ، فقال رسول الله ﷺ: «ما يحملك على قولك: بخ بخ؟»، قال: لا والله يا رسول الله، إلا رجاء أن أكون من أهلها، قال: «فإنك من أهلها»، فأخرج تمرات من قرنه فجعل يأكل منهن، ثم قال: لئن حييت حتى آكل تمراتي هذه إنها لحياة طويلة، قال: فرمى بما كان معه من التمر، ثم قاتلهم حتى قتل[٣].

وبه صرّح الأُبيّ في موضعين، ولفظه في الأول: «**قلت**: القتل[٤] لدخول الجنة والمبادرة لذلك جائز، وإن كان مرجوحاً بالنسبة إلى من يعبد الله تعالى لاستحقاقه العبادة وكونه سبحانه وتعالى أهلاً لأن يعبد، وغلا بعضهم، وقال: إنه لا يجوز».

وفي الموضع الثاني: «**فصل**: ليعلم أن القتال في سبيل الله ليس محصوراً في أن يكون لإعلاء كلمة الله تعالى بالتعيين، بل يصح بذلك، أو بما هو مثله أو لازمه، كالقتال لقصد الثواب ودخول الجنة، ويدل على ذلك حديث الصحابي المتقدم، فإنّه لما سمع قول رسول الله ﷺ: «قوموا إلى جنة عرضها السماوات والأرض» رمى تمراته وقاتل حتى قتل، والشريعة محشوة بأنّ الأعمال لدخول الجنة صحيحة، لأن الله تعالى خلق الجنة ووعد ما أعدّ فيها للعاملين ترغيباً لهم في العمل، ويستحيل أن يرغّب بما لا يفيد، إلا أن يقال: غير هذا المقام أرجح منه، فهذا قد يسامح فيه».

---

(١) أخرجه البخاري (٥: ٩٥ برقم ٤٠٤٦)، ومسلم (٣: ١٥٠٩ برقم ١٨٩٩).

(٢) أخرجه مسلم (٣: ١٥٠٩ برقم ١٩٠٠) بلفظ: «جاء رجل من بني النبيت قبيل من الأنصار، فقال: أشهد أن لا إله إلا الله، وأنك عبده ورسوله، ثم تقدم فقاتل حتى قتل، فقال رسول الله ﷺ...»

(٣) أخرجه مسلم (٣: ١٥٠٩ برقم ١٩٠١).

(٤) في (ب): «القتال».

قلت: والحاصل أنّ إيقاع العبادة لقصد حصول غرضٍ ونفعٍ مترتّب عليها فقط لا يجوز، وإن أجزأت العبادة، وإيقاعها لقصد امتثال الأمر جائز راجح، بل هو المطلوب، ولا يضره بعد ذلك ترجي حصول ثواب ودفع عقاب وطمع في جنة وخوف من نار، وهذه طريق الفقهاء والعامة، وطريق الخاصة أن العبادة لا يجوز إيقاعها إلا لقصد امتثال الأمر والمحبة والإجلال، حتى إنه يأتي بها ولو علم أنّ الله يعاقبه ولا بدّ، محبّة له وإجلالاً وامتثالاً.

والراجح عند الفقهاء طريق العامة، وإليها أشار ابن أبي زيد بقوله في «رسالته»: «ويجب عليه أن يعمل عمل الوضوء احتساباً لله لما أمر به يرجو تقبله وثوابه وتطهيره من الذنوب... إلخ»، والله أعلم.

فإن قلت: قد صدر القشيري «رسالته»: بأنّ الإخلاص إفراد الحق في الطاعة بالقصد، وهو أن يريد بطاعته التقرب إلى الله دون شيء آخر من تصنّعٍ لمخلوق، أو اكتساب محمدة عند الناس، أو محبة مدح من الخلق أو معنىً من المعاني، سوى التقرب به إلى الله تعالى.

قلت: قد حمله شيخ الإسلام وغيره من شرّاحها على الكامل، وفسّر المعاني المغايرة للتقرب إلى الله تعالى، بقوله: «كأن يريد بعبادته ثواب الآخرة أو إكرامه في الدنيا وسلامته من آفاتها واستعانته على أمور دينه، كمن برّ والديه ليدعوا له بالخير، أو شيخه ليعينه على مقاصده الدينيّة، فليس ذلك من الإخلاص الكامل، بل ولا من مطلق الإخلاص، إلا فيما يريد به ثواب الآخرة، أو الإكرام في الدنيا، والسلامة من آفاتها، فلا يخرج عن حدّ الإخلاص، خلافاً لما أفهمه كلامه، فدرجات الإخلاص ثلاث: عليا، ووسطى، ودنيا، فالعليا: أن يعمل العبد لله وحده امتثالاً لأمره وقياماً بحق عبوديته، والوسطى: أن يعمل لثواب الآخرة، والدّنيا: أن يعمل للإكرام في الدنيا والسلامة من آفاتها، وما عدا الثلاث من الرّياء، وإن تفاوتت أجزاؤه». انتهى، وفيه الغرض والله تعالى أعلم.

وقد غلط في هذا المبحث كثير من المتعمقين، ونسأل الله التوفيق إلى سواء التحقيق.

* [في شروط التعليم والتعلُّم]:

خاتمة:

اعلم ـ وفقني الله وإياك لما يحبه ويرضاه ـ أنّ لتعليم العلوم وتعلّمها شروطاً، وإني أحببت الآن أن أذكر لك جملة منها، وأرجو من الله تعالى لي ولك التوفيق للعمل بها:

ـ فمنها: أن تقصد بالعلم ما وضع ذلك العلم له، فلا تقصد به غير ذلك، كاكتساب مال أو جاه أو مغالبة خصم أو مكاثرة أو صرف وجوه الناس إليك.

ـ ومنها: أن تقصد العلم الذي تقبله طباعك، إذ ليس كلّ أحد يصلح لتعلم العلوم، ولا كلّ من يصلح لتعلمها يصلح لتعلّم جميعها، بل كل ميسّر لما خلق له.

ـ ومنها: أن تعلم غاية ذلك العلم لتكون على ثقة من أمره.

ـ ومنها: أن تستوعب ذلك العلم من أوله إلى آخره تصوراً وتصديقاً.

ـ ومنها: أن تقصد فيه الكتب الجيدة المستوعبة لجملة الفنّ.

ـ ومنها: أن تقرأ على شيخ مرشد أمين ناصح أخذ العلم عن أهله، لا من الصحف والدفاتر، فإنّ إفساد هذا أقرب من إصلاحه، وإياك أن تستبدّ بنفسك وتعوّل على فهمك وذكائك.

ـ ومنها: أن تذاكر به الأقران والأنظار، طلباً للتحقيق لا للمغالبة، بل للمعاونة على الإفادة والاستفادة.

ـ ومنها: أنك إذا حصّلت علماً من العلوم لا تضيعه بإهمالك له، ولا تمنعه مستحقّه لخبر: «من علم علماً نافعاً وكتمه ألجمه الله تعالى يوم القيامة بلجام من نار»[1] ولا تؤتيه غير

---

(١) أخرجه أبو داود (٥: ٥٠٠ برقم ٣٦٥٨) بلفظ: «من سئل عن علم، فكتمه...»، وابن ماجه (١: ١٧٨ برقم ٢٥٦) بلفظ: «من كتم علماً مما ينفع الله به في أمر الناس، في الدين، ألجمه...».

مستحقه لما جاء في كـلام النبوة: «لا تعلقـوا الدر في رقاب الخنازير»[١] أي: لا تؤثروا غير أهلها. وما أحسن قول القائل: [السهروردي من الطويل]

ومن منح الجهّـال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وقد شاهدنا من ابتلاه الله بهذه المصيبة، نسأل الله سبحانه العفو والعافية لنا وله.

وعليك أن تثبت ما استنبطته بفكرك مما لم تسبق إليه لمن يأتي بعدك، كما فعل من قبلك، فإنّ مواهب الله تعالى لا تقف عند حد.

ـ ومنها: أن لا تعتقد في علم من العلوم أنك حصّلت منه مقداراً لا تمكن الزيادة عليه، فذلك نقص وحرمان.

ـ ومنها: أنْ تعلم أنّ لكل علم حداً فلا تتجاوزه ولا تنقص عنه.

ـ ومنها: أن لا تدخل علماً في علم آخر لا في تعلّم ولا [في][٢] مناظرة؛ لأنّ ذلك يشوش الفكر.

ـ ومنها: أن يراعي كلّ من المتعلّم والمعلّم حق الآخر خصوصاً الأول؛ لأنّ معلّمه كالأب، بل أعظم؛ لأنّ أباه أخرجه إلى دار الفناء، ومعلمه دله على دار البقاء.

واعلم أيضاً ـ أعانني الله وإياك على أنفسنا، وبصّرنا بعيوبها ودسائسها ـ أن للاشتغال بالعلم آفات كثيرة، عدمها في الحقيقة شروط له:

ـ فمنها: الوثوق بالزمن المستقبل، فيترك التعلم حالاً؛ إذ اليوم في التعليم والتعلم أفضل من غيره وأفضل منه أمسه، والإنسان كلما كبر كثرت عوائقه.

ـ ومنها: الوثوق بالذكاء، فكثير من فاته العلم بركونه إلى ذكائه وتسويفه أيام الاشتغال.

---

(١) أخرجه الخطيب (٩: ٣٥٥ برقم ٤٩٠٧)، وابن الجوزي في الموضوعات (١: ٢٣٢) بلفظ: «...أعناق الخنازير».

(٢) ساقط من: (أ).

ـ ومنها: التنقل من علم قبل إتقانه إلى آخر، أو من شيخ إلى آخر قبل إتقان ما بدأ به عليه، فإنّه هدم لما قد بنى.

ـ ومنها: طلب الدنيا والتردد إلى أهلها، والوقوف على أبوابهم.

ـ ومنها: ولاية المناصب، فإنّها شاغلة مانعة، كما أن ضيق الحال أيضاً مانع، ذكره شيخ الإسلام الأنصاري في «لؤلؤيه»[(١)].

قلت: قوله: «على شيخ ناصح... إلخ»، لا يعارض قوله في شرح البخاري: «استنبط من الحديث أن حامل الحديث يؤخذ عنه، وإن كان جاهلاً بمعناه، كما لا يخفى».

وههنا مقدمة:

[المقدمة الأولى: في بيان طريق التأليف في العقائد.

المقدمة الثانية: في بيان أقسام مطلق الحكم.

المقدمة الثالثة: في التحسين والتقبيح.

المقدمة الرابعة: في حكم تعلم علم العقائد].

* [طرق التأليف في العقائد]:

وهي أن للناس في التأليف في العقائد طريقتين:

إحداهما: ذكر المسائل بأدلتها، وإيراد الشبه بأجوبتها.

وثانيهما: ذكر المسائل مجرّدةً عن ذلك طلباً للاختصار، وجذباً للقلوب بتخييل سهولتها، وحرصاً على إيصالها إليها بطريق الإجمال، لترسخ عند التفصيل بالتعليم، وقد ترجح عنده هذه الطريقة، فانتحلها.

---

(١) كتاب «اللؤلؤ النظيم في التعلم والتعليم»، للعلامة زكريا بن محمد الأنصاري الشافعي، مؤلف مختصر شرح فيه آداب التعلم والتعليم، وأنواع العلوم، وتعريفها.

* [أنواع مطلق الحكم]:

[أولاً: الحكم الشرعي]:

وأن الحكم **إما شرعي**، وهو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب أو الإباحة أو الوضع لهما، فدخل في قولنا: «بالطلب»:

ـ **الإيجاب**: وهو طلب الفعل طلباً جازماً، كالطلب المتعلق بالإيمان بالله ورسوله.

ـ **والندب**: وهو طلب الفعل طلباً غير جازم، كالطلب المتعلق بصلاة الفجر، والوتر وركعتي الضحى.

ـ **والتحريم**: وهو طلب الكف عن الفعل طلباً جازماً، كالطلب المتعلق بترك الشرك والزنا.

ـ **والكراهة**: وهي طلب الكف عن الفعل طلباً غير جازم، كالطلب المتعلق بترك قراءة القرآن من حيث هو قرآن في الركوع والسجود.

ـ **وأما الإباحة**: فهي التخيير بين الفعل والترك، كالإذن المتعلق بالنكاح، والبيع في الجملة.

وأما الوضع لهما ـ أي: للطلب والإباحة ـ: فهو عبارة عن نصب الشارع سبباً أو شرطاً أو مانعاً لشيء مما ذكر من الأحكام الخمسة الداخلة تحت الطلب والإباحة:

ـ **فالسبب**: ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود لذاته، كالقرابة، أو النكاح، أو الولاء للإرث، إذ يلزم من وجود شيء منها وجوده، ويلزم من انتفائها انتفاؤه، وقولنا: «لذاته»؛ لإدخال السبب الذي قارنه فقد شرط، كزوال الشمس إذا قارنه عدم البلوغ، أو وجود مانع كالقرابة التي قارنها القتل عمداً عدواناً، فإنّه لو نظر لذات السبب مع قطع النظر عمّا قارنه لزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، فلا تكون تلك المقارنة قادحةً في سببيته.

ـ **والشرط**: ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، كتمام الحول بالنسبة لوجوب زكاة العين والماشية، فإنه يلزم من عدم تمام الحول عدم وجوب الزكاة فيما ذكر، ولا يلزم من وجوده وجوبها فيه ولا عدمه، لتوقف الوجوب أيضاً على تمام الملك.

ـ وأمّا **المانع**: فهو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته، كالحيض المانع لوجوب الصلاة مثلاً، إذ يلزم من وجوده عدم وجوبها ولا يلزم من عدمه وجوبها لتوقفه على أسباب أخر قد تحصل وقد لا تحصل، فتأثير السبب في طرفي الوجود والعدم، والشّرط في الثاني فقط، والمانع في الأول فقط.

ويسمى هذا الحكم بخطاب الوضع، لأن متعلّقه بوضع الله تعالى، إذ هو الذي جعله سبباً لشيء، أو شرطاً، أو مانعاً له، كما يسمى الأول بخطاب التكليف لاشتماله على إلزام ما فيه كلفة في الجملة، وتفسير بعضهم الحكم بالنسبة التامة بين الشيئين إيجابية كانت كالنسبة في قولنا: الوتر سنّة، أو سلبية كالنسبة في قولنا: الوتر ليس بواجب، تفسير له بما يثبته أهل العرف تارة وينفونه أخرى، وحمل له على ما يعم اللغوي أيضاً.

[ثانياً: الحكم العادي]:

وإما عادي، وهو إثبات ربط أمر بآخر وجوداً أو عدماً بواسطة التكرر، مع صحة التخلّف، وعدم تأثير أحدهما في الآخر ألبتة، **وأقسامه أربعة**:

١ـ إثبات ربط وجود بوجود، كربط الشبع بوجود الأكل.

٢ـ وإثبات ربط عدم بعدم، كربط عدم الشبع بعدم الأكل.

٣ـ وإثبات ربط وجود بعدم، كربط وجود الجوع بعدم الأكل.

٤ـ وإثبات ربط عدم بوجود كربط عدم الجوع بوجود الأكل، فالربط بين هذه الأمور عاديّ، وأما بيان فاعلها الحقيقي الخالق لأحدها عند الآخر فلا يتلقى منها؛ إذ لا دلالة لها عليه خلافاً لطوائف الضلالة.

[ثالثاً: الحكم العقلي]:

وإمّا عقلي، وهو إثبات العقل أمراً، أو نفيه إياه من غير توقف على تكرر، ولا وضع واضع، **وأقسامه ثلاثة**: الوجوب والاستحالة والجواز:

ـ **فالواجب العقلي**: ما لا يتصوّر في العقل عدمه، إما ضرورة كالتحيز للجرم، وإما نظراً كوجوب القدم لله تعالى وصفاته.

ـ **والمستحيل عقلاً**: ما لا يتصور في العقل وجوده إما ضرورةً كتعرّي الجسم[1] عن الحركة والسكون، وإما نظراً كالشريك لمولانا عز وجل.

ـ **والجائز العقلي**: ما يصح في نظر العقل وجوده وعدمه، إما ضرورة كالحركة، وإما نظراً كتعذيب المطيع وإثابة العاصي.

*** [التحسين والتقبيح]:**

وأن التحسين والتقبيح العقليين التابع لأولهما الثواب، ولثانيهما العقاب منتفيان عندنا، خلافاً للمعتزلة، فحسن الطاعة الذي يترتّب عليه المدح عاجلاً والثواب آجلاً، وقبح المعصية الذي يترتب عليه الذمُّ عاجلاً والعقاب آجلاً، شرعيان عندنا، لا يُتلقيان إلا من الرسل الآتية بالشرائع والأحكام، عقليان عندهم بمعنى أنه يصحُّ تلقيهما من العقل لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو قبحه عند الله، فيُدرك العقل ذلك إما باستعانة من الشرع فيما خفي عليه، كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال، وإما بالضّرورة كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، وإما بالنظر كحسن الكذب النافع، وقبح الصدق الضار، وفائدة ورود الشرع عندهم تأييدُ حكم العقل وتقويته أو بيان ما عساه يخفى على العقل ومساعدته عليه.

---

(١) في (أ): «الجسم».

وأما الحسن بمعنى ملائمة الطبع كحسن الحلو، أو بمعنى صفة الكمال كحسن العلم، **والقبحُ** بمعنى منافرة الطبع كقبح المـرِّ، أو بمعنى صفة النقص كقبح الجهل، فعقليٌّ اتفاقاً، إذ لا يتبعهما بهذا المعنى ثوابٌ ولا عقابٌ، وسيأتي إبطال التحسين والتقبيح العقليين إن شاء الله تعالى في مجلد، وأنْ لا ثبوت لحكمٍ قبل ورود الشرع وبعثة الرسل عندنا، لانتفاء لازمه من ترتب الثواب والعقاب، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾ [الإسراء: ١٥]، أي: ولا مثيبين، فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب الذي هو أظهر في تحقق معنى التّكليف، والقول بالنفي هو مراد الأشعري بالوقف، ومرادنا بنفي الحكم نفي وجود تعلقه التنجيزي، وإلا فالحكم خطاب الله كما مرّ، وهو قديم، إلا أنه يصح نفي الشيء بانتفاء بعض قيوده.

وحكّمت المعتزلة العقل في الأفعال قبل البعثة، فما قضى به في شيء منها ضرورياً كان، كالتنفس في الهواء، أو اختيارياً لخصوصه بأن أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما فأمر قضائه فيه ظاهر، وهو أن الضروريَّ مقطوع بإباحته، والاختياريَّ لخصوصه ينقسم إلى الأقسام الخمسة فإن اشتمل فعله على مفسدة فحرام كالظلم، أو تركه عليها فواجب كالعدل، وإن اشتمل فعله على مصلحة فمندوب كالإحسان، أو تركه عليها فمكروه، وإن لم يشتمل على مفسدة ولا مصلحة فمباح.

وما لا يقضي فيه منها بشيء لخصوصه؛ فإن لم يدرك فيه شيئاً مما تقدّم كأكل الفاكهةِ فاختلفوا في قضائه فيه على أقوال:

أحدها: الحظر لاحتماله المفسدة، لأنّ الفعل تصرُّفٌ في ملك الله بغير إذنه، إذ العَالَـمُ أعيانه ومنافعه ملك له تعالى.

والآخر: الإباحة، لاحتمال اشتماله على المصلحة، لأنّ الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به، فلو لم يبح له كان خلقها عبثاً خالياً عن الحكمة.

والثالث: الوقف عن الحظر والإباحة، حتى إنه لا يدري أنه محظور أم مباح، وإن لم يخلُ في الواقع عن واحد منهما لتعارض دليلي الحظر والإباحة.

فكُلُّ من كُلِّف شرعًا وجبا ... عليهِ أن يعرِف: ما قد وجبا

* [المقدمة الرابعة: في حكم المعرفة والتقليد]:

وإنّ معرفة ما يخرج عن التقليد من هذا العلم ولو بالدليل الجمليّ فرض عين، ومعرفة ما يقتدر به على تقرير مسائله بأدلتها وردّ الشبه عنها بأجوبتها فرض كفاية على أهل كل قطر يشقُّ الوصول منه إلى ما فيه القائم بذلك، مخاطب به الجميع ابتداء، فيأثمون بتركه ويسقط عنهم الخطاب بقيام واحد منهم به.

فإن أردت الخوض فيه لتحصيل هذين الأمرين أو أحدهما: (**فكُلُّ من**) يُعدُّ من الثقلين ذكراً كان أو أنثى، حرّاً كان أو رقيقاً، مسلماً كان أو كافراً، إنسياً كان أو جنياً، على ما حكى عليه الإجماع السبكيُّ من بعثة نبينا عليه الصّلاة والسّلام للجنِّ، خلافاً لمن وهم فيه، وأمّا بقية الرسل عليهم الصلاة والسلام فلم يرسل أحد منهم إليهم، كما قاله الكلبي، وروي عن ابن عباس أيضاً.

فإن قلت: ففي القرآن أنهم آمنوا بتوراة موسى، وذلك ظاهر في إرساله إليهم وطلبه إياهم بالإيمان.

قلت: ممنوع، لجواز تبرعهم بذلك من غير تكليف.

والحق أنه ليس منهم رسول، وأما قوله تعالى: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ﴾ [الأنعام: ١٣٠] فهو على حدِّ قوله تعالى: ﴿يَخۡرُجُ مِنۡهُمَا ٱللُّؤۡلُؤُ وَٱلۡمَرۡجَانُ﴾ [الرحمن: ٢٢]، ﴿وَجَعَلَ ٱلۡقَمَرَ فِيهِنَّ نُورٗا﴾ [نوح: ١٦] على الأحسن، أي: من أحدكم، ومن أحدهما، وفي إحداهن.

واحترزنا بالثقلين عن الملائكة؛ لأن معرفتهم لأحكام الألوهية ضرورية في حقهم، فلا يكلفون بها ولو على القول بخطابهم بأحكام شريعتنا، إذ لا تكليف إلا بفعل اختياري، كما قاله بعض المتأخرين.

*** [في حقيقة الجن وما يتعلق بهم من أحكام]:**

تنبيه:

قال البرهان الحلبي: **فائدة:** الجنُّ أولاد إبليس، كما أن الإنس أولاد آدم، والكافر منهم شيطان، ولهم ثواب وعقاب، واختلف في دخولهم الجنة، فالعمومات تقتضيه، وبه قال الشافعي وغيره.

وأما أبو حنيفة فعنه روايتان، **الأولى**: التردد، وقال: لا أدري أين مصيرهم، **والثانية**: يصيرون يوم القيامة تراباً، وقيل: ليسوا بشياطين، ومنهم كافر ومؤمن، ويموتون، والشياطين ليسوا منهم، وليسوا بمؤمنين ولا يموتون إلا مع إبليس.

ويروى عن وهب بن منبه أنّه قال: الجن أجناس، فخالص الجن لا يأكلون ولا يشربون ولا يتناكحون، ومنهم من يأكل ويشرب وينكح ويُولد له، ومنهم الغِيْلان والسَّعَالي والقطاربة، ذكر ذلك المحب الطبري عن وهب. انتهى.

وقد اختُلف في أنهم يأكلون حقيقةً أم لا، فزعم بعضهم أنهم يتغذون بالشمِّ، ويرد هذا ما في الحديث: «يصير العظم كأوفر ما كان لحماً، والروث لدوابهم»، ولا يصير كذلك إلا للأكل حقيقة، وهو المرجح عند جماعة من العلماء.

ومنهم من قال: هُما طائفتان؛ طائفة تشم، وطائفة تأكل.

ثم قال: **فائدة:**

سمعت من شيخنا شيخ الإسلام البُلقيني سراج الدين نقلاً عن الحارث بن أسد المحاسبي بعد أن رجح شيخنا أنهم يدخلون الجنة، قال: يكونون في أسفل الجنة، ونراهم ولا يروننا عكس الدنيا. انتهى.

وفي «تذكرة» القرطبي في: «باب ما جاء أنّ للجنة ربضاً ورحاباً» عن الزهري والكلبي ومجاهد: أن مؤمني الجن حَولَ الجنَّة في رَبَضٍ ورِحَاب، وليسوا فيها. انتهى.

ثم قال: «فائدة: هل في الجنّ رسل؟ سيأتي الكلام عليه قريباً».

قلت: قد أشرنا إلى حاصله، والله أعلم.

وبنقل الخلاف في الجن والشياطين تعلم أنّ كلام السعد الآتي نقله عند قوله: (**وبعدهم ملائكة ذي الفضل**) جارٍ على بعض الأقوال.

والحقُّ أنّ الجنّ اسم عامٌّ للفريقين، وأن الشياطين والمردة والعفاريت أسماء خاصة بكفارهم ومردتهم وعتاتهم، وسيأتي الكلام ثمة في بيان حقائق الجميع كالملائكة والله أعلم.

وأنت خبير بأن كلّ هنا من الكلية، على ما يأتي تحريره.

واعلم أن أفعال غير المكلفين ليست متعلقاً بغير خطاب الوضع من الأحكام التكليفية، وأن المكلف مشتق من التكليف، فتتوقف معرفته على معرفته، فالتكليف عند الجمهور: إلزام الله العبد ما فيه كلفة من الأحكام، كان متعلّقُه فعلاً أو تركاً، وعند الباقلاني: طلبه تعالى من العبد ما فيه كلفة كذلك، فالمندوب والمكروه غير مكلّف بهما عند الجمهور، ومكلف بهما عند الباقلاني، والمباح غير مكلف به اتفاقاً، ومذهب الجمهور هو الأصح.

إذا علمت هذا فوَصْفُ (**من**) أو وَصْلُها بقوله: (**كُـلِّف**)، بيانٌ لشرط وجوب المعرفة الآتية، وبناه للمجهول للعلم بفاعله، وهو الله تعالى، أي كلفه الله إما بأن ألزمه فعل ما فيه كلفة أو تَرْكَه، وإما بأن طلب منه ذلك على الخلاف الذي علمته آنفاً، ولا يخفى أنّ محلّه[١] الفعل أو الترك، كما قررنا.

أما اعتقاد الوجوب والتحريم والكراهة والندب والإباحة فواجب مخاطب به بلا نزاع كلُّ مكلف، وهو: البالغ العاقل الذاكر القادر الذي بلغته الدعوة، وقد علمت أن الفاء في جواب شرط مقدر فتسمى الفصيحة.

فإن قلت: فهل تخص بكونها في جواب شرط مقدر؟

---

(١) أي: الخلاف..

قلتُ: لا، بل المختار في وجه تسميتها فصيحةً كونُها منبِّهة على المحذوف بحيث لو ذُكر لم يكن من الحسن بذاك مع أن حسن موقعها ذوقي، لا يمكن التعبير عنه، كما في قوله: [الأحنف من البسيط]

قالوا خراسان أقصى ما يراد بنا ثم القفول فقد جئنا خراسانا

خاتمة:

نقل جماعة من العلماء عن البيهقيِّ أنه قال: أن الأحكام الشرعية التكليفية كانت في صدر الإسلام غير متقيدة بالبلوغ ولا متوقفة عليه، بل كانت متعلقة بالموجود القادر بالغاً كان أو غيره، وعليه خرَّجوا دعاءه ﷺ على صبيٍّ مرّ بين يديه وهو يصلي، فقال: «قطع صلاتنا قطع الله أثره» فأقعد ولم يقم[1].

قلت: بل قال البيهقي: إنما صارت متقيدة بالبلوغ بعد الهجرة.

بل قال التقي السبكي، ووافقه القرطبي، وجماعة من شرّاح مسلم: إنها إنما صارت متعلقة بالبلوغ بعد أُحد، نعم، بعضهم أجاب عن الحديث: بأن الله أطلع نبيه ﷺ على حكمةٍ في الصبي تقتضي إقعاده كإطلاعه الخضرَ على حكمةٍ في الغلام تقتضي قتله، على أنّ جمعاً من العلماء أجابوا عن غلامه بمثل ما أجابوا به عن غلام نبينا ﷺ من عدم تقييد الأحكام في شرعه بالبلوغ، والله أعلم.

* [يأجوج ومأجوج]:

تنبيـهٌ:

دخل في الإنس يأجوج ومأجوج بالهمز ودونه فيهما، وهما: ابنا يافث بن نوح عليه الصلاة والسلام، وهما من ذرية آدم عليه الصلاة والسلام بلا خلاف، لكن اختلفوا فقيل: هما من ولد يافث بن نوح عليه الصلاة والسلام، كما مرّ، وقيل: هما جيل من التُّرك، وقيل:

---

(١) أخرجه أبو داود (٢: ٣٤ برقم ٧٠٦) و (٢: ٣٥ برقم ٧٠٧).

يأجوج من الترك ومأجوج من الديلم، وقيل: من آدم لكن من غير حوى، لأن آدم نام فاحتلم فامتزجت نطفته بالتراب، فلما انتبه أسف على ذلك الماء الذي خرج منه، فخلق الله من ذلك الماء يأجوج ومأجوج، انتهى قاله شيخُ الإسلام زكريا الأنصاريُّ.

وقوله: (**شرعاً**) منصوب بنزع الخافض، معمول لوجب، قُدِّم عليه للحصر والاختصاص، والمعنى أن معرفة ما يأتي لا تجب على المكلفين إلا بشرعنا وقول بعضهم: لا حاجة إلى التقييد به وإن ارتكبه إمام الحرمين في الإرشاد، لأن جميع الأحكام التكليفية عندنا لم تثبت إلا به ضعيف؛ لأنه تصريح بمحل النزاع في مقام البيان والرد على الخصوم كما تعرفه آنفاً.

ولما كان (**كُلُّ من**)... إلخ، مبتدأً ومضافاً إليه، ذكر خبره الذي هو: (**وجبا**) بألفِ الإطلاق، فعلٌ ماضٍ، أي: طلب منه طلباً جازماً يترتب الثواب على الإتيان بمتعلقه، والعقاب على تركه.

وقوله: (**عليه**) أي: من كلف شرعاً، ظرف لغو، معمول لوجب، وفاعله: (**أن يعرف**) أي معرفةُ ما سيأتي، يعني أن وجوب المعرفة عندنا بالشرع، لأنه قبل تبليغ النبي ﷺ الشريعة إلى الخلق ـ وهو مرادهم بالبعثة ـ لا حكم لا أصلياً ولا فرعياً، كما هو المنقول عن الأشاعرة، وجمْعٍ من غيرهم، وبه صرح إمام الحرمين، حيث قال: «إنا لا نتعبد أصلاً وفرعاً إلا بعد البعثة».

نعم، اعتمد النووي خلاف ذلك تبعاً للحليمي وغيره، حيث قال في شرح مسلم: «إن من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان فهو في النار، وليس في هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة، فإنّ هؤلاء كانت بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره عليه الصلاة والسلام»، انتهى.

فاكتفى في وجوب التكليف بالتوحيد ومتعلقاته بورود شرعٍ، كان شرعنا أو غيره، وهو خلاف ما عليه الأشاعرة من أهل الكلام والأصول والفقهاء من أن أهل الفترة لا

يعذبون، ولا منافاة بين قوله: «من مات في الفترة»، وقوله: «إن دعوة إبراهيم وغيره بلغتهم»، كما توهمه بعضهم كالأُبِّي في شرح مسلم، لأنّ معنى الفترة عدم إرسال رسول إليهم، وإبراهيمُ عليه الصلاة والسلام وغيرُه من المرسلين غيرُ مرسلين إلى هؤلاء وإن بلغتهم دعوتهم، إلا أنّ النووي كغيره لا أثر للفترة عنده بالنسبة لأصل الإيمان، بل يُكتفى في وجوب أصل الإيمان ببلوغ دعوة الرسل، ولو لغير المرسل إليهم، نظراً إلى أنَّ الشرائع بالنسبة للتوحيد كالواحدة لاتفاقها عليه». انتهى كلام شيخ أستاذنا رحمهما الله تعالى للنصوص الواردة فيه، والإجماع المنعقد عليه، واستناد جميع الواجبات إليه.

وعند المعتزلة بالعقل؛ لأنها دافعة للضّرر المظنون، وهو خوف العقاب في الآخرة، حيث أخبر جمع كثير بذلك، وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الأموال وكل ما يدفع الضرر المظنون بل والمشكوك واجب عقلاً، كما إذا أردت سلوك طريق، فأخبرت بأن فيه عدواً أو سبعاً.

ورُدّ بمنع ظنِّ الخوف في الأعمِّ الأغلبِ، إذ لا يلزم الشعور بالاختلاف، وبما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع وبما رتب في الآخرة من الثواب والعقاب، والإخبار بذلك إنما يصل إلى البعض، وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق، لأن التقدير عدم معرفة الصانع وبعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ودلالة المعجزات، ولو سلم ظن الخوف لا نسلم أن تحصيل المعرفة يدفعه، لأن احتمال الخطأ قائم، فخوف العقاب أو الاختلاف بحاله، والعناء زيادة.

فإن قيل: لا شكّ أنّ من حصل له المعرفة أحسن حالاً ممن لم تحصل له، لاتصافه بالكمال، وتحصيل الأحسن واجب في نظر العقل.

قلنا: نعم، إذا حصلت المعرفة على وجهها، ولا قطع بذلك، بل ربما يقع في أودية الضلال فيهلك، ولهذا قيل: البلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء، هذا بعد تسليم وجوب الأحسن.

واعتُرض على مذهب أهل السنّة بأنّ وجوب المعرفة فرع إمكان إيجابها، وهو ممنوع، لأنه إن كان على العارف كان تكليفاً بتحصيلِ الحاصلِ، وهو محال، وإن كان على غيره كان تكليفاً للغافل، وهو باطل.

وأجيب عنه: بأن إمكان إيجابها ضروري، والسند مدفوع بأنّ الغافل من لم يبلغه الخطاب أو بلغه ولم يفهمه، لا من لم يكن عارفاً بما كُلِّف بمعرفته، وتحقيقه أنّ المكلف بمعرفة أنّ للعالم صانعاً قديماً متصفاً بالعلم والقدرة مثلاً يكون عارفاً بمفهومات هذه الألفاظ، مكلفاً بتحصيل هذا التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية.

واعترض أيضاً بأنا لا نسلّم قيام الدليل على وجوب المعرفة، إمّا بالنصّ، مثل قوله تعالى: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩]، فإنه ليس قطعيّ الدّلالة، إذ الأمر قد يكون لا للوجوبِ، وإما للإجماع، فإنه ليس قطعي السّند، إذ لم ينقل بطريق التّواتر، بل غايته الآحاد فللخصم أن يمنعه بل يدعي الإجماع على أنه يكفي التصديق، علماً كان أو ظناً أو تقليداً، فإنّ الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم كانوا يكتفون من العوامّ بالتقليد والانقياد، ولا يكلفونهم التحقيق والانتقاد.

والجواب أن الظن كاف في الوجوب الشرعي، على أن الإجماع عليه متواتر، إذ بلغ ناقلوه في الكثرة حدّاً يمنع تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع، وما ذكر من الإجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك، وإنما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الأدلة الإجمالية، على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ [لقمان: ٢٥] من غير تلخيص العبارة في ترتيب المقدمات، وتحقيق شرائط الإنتاج، وتحرير المطالب بأدلتها، وتقرير الشبه بأجوبتها.

على أنه لو ثبت جواز الاكتفاء في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة.

هذا والحقَّ أن المعرفة بدليل إجمالي ترفع الناظر عن حضيض التقليدِ، فرضُ عينٍ لا مخرج عنه لأحد من المكلفين، وبدليل تفصيلي يتمكن معه من إزاحة الشبهة وإلزام المنكرين وإرشاد المسترشدين فرضُ كفاية لا بد أن يقوم به البعض.

فإن قلت: هل لهذا الخلاف فائدة؟

قلت: نعم، وذلك أن القادر على المعرفة المتمكن منها إذا تركها ومات قبل بلوغ الدعوة لا يعصي على مذهب أهل السنة، ويعصي على مذهب المعتزلة، بل يخلد في النار عندهم، لما أنهم يقولون بالمنزلة بين المنزلتين، وأن المعصية تخرج العبد من الإيمان ولا تدخله في الكفر، وإن حكم له في الآخرة بعذاب الكافر.

واعلم أن النزاع إنما هو في طريق وجوبها، هل هو الشرع أو العقل؟ وإلا فهي بعد ورود الشرع واجبة باتفاق الفريقين، كما أنها متى حصلت كفت، ولو لم يرد بها شرع، ولذا يُحكم بنجاة قس بن ساعدة الإيادي، وورقة بن نوفل، وأضرابهما ممن تبصّر في الجاهلية وزمن الفترة، كما أنّ التغيير فيها والتبديل كذلك على ما ذهب إليه النووي والحليمي، وإن كان الحق خلافه كما سلف.

ولِـما ذكرنا صحّ إيمان الصبي واكتُفي به، ولذا لا يطالب بتجديد النظر والاستدلال بعد البلوغ اتفاقاً، وليس من إغناء التطوع عن الواجب، لأن الغرض استمراره مع امتناع تحصيل الحاصل.

وفي تعبيره بالمعرفة، وهي الاعتقاد الجازم المطابق عـن ضـرورة أو دليل، إشارةٌ إلى عدم خروج المقلد عن عهدة التكليف بها، وسيأتي ما فيه من التفصيل.

واعلم أنّ مذهب الجمهور أنّ العلم والمعرفة بمعنىً واحد، وإن اختلفا في الاستعمال بحيث يقال: المعرفةُ لإدراك الـجزئي أو البسيط[1]، والعلم لإدراك الكـلي أو

(١) في (أ): «والبسيط».

المركب، ولذا يقال: عرفت الله دون علمته، وأيضاً المعرفة تقال للإدراك المسبوق بالعدم، أو للأخير من الإدراكين لشيء واحد إذا تخلل بينهما عدم بأن أدرك أولاً ثم ذهل عنه ثم أدرك ثانياً، والعلم للإدراك المجرد من هذين الاعتبارين، ولذا يقال: الله تعالى عالم، ولا يقال: عارف، وللجري على استعمال المعرفة في الجزئيات عبر عنها هنا لمطابقته المراد دون العلم المعبر به فيما مر لمطابقته المراد.

* [الفرق بين الكلي والكلية والكل]:

خاتمة:

بما قررناه تحقّقت أنّ «**كلُّ**» في كلامه من باب الكلية، لا الكل، والفرق بين الكلي والكلية والكل، والجزئي والجزئية والجزء من المهمات، وحاصله على ما قاله العلماء كالجمال الإسنوي أنَّ الكلي هو الذي يشترك في مفهومه كثيرون كالإنسان، ويقابله الجزئي كزيد، وأما الكلية، فهي: القضية المحكوم فيها على كل فرد فرد، بحيث لا يبقى شيء من الأفراد غير مشمول بحكمها، كقولنا: كلُّ رجل يشبعه رغيفان، ويقابلها الجزئية، فهي: ما حكم فيها على بعض الأفراد حقيقة من غير تعيين، كقولنا: بعض الحيوان إنسان، وأما الكل، فهو: القضية التي حكم فيها على المجموع من حيث هو مجموع كأسماء العدد، وكقولنا: كل رجل يحمل الصخرة العظيمة، فهذا صادق باعتبار الكلِّ دون الكلية، ويقابله الجزء، وهو: ما تركب منه ومن غيره كلٌّ كالخمسة مع العشرة، ومن هنا اتّضح لك الفرق بين الكل الجميعي والكل المجموعي، المعبِّر به بعضهم، والله أعلم.

ومفعول «يعرف» **(ما)**، أي كل جزئي جزئي من جزئيات المحكوم به له تعالى الذي **(قد وجبا)** عقلاً.

* * *

لله والجائز والمُمتنِعا ومِثل ذا لِرُسلِهِ فاستمِعا

(لله) وألف وجبا للإطلاق، والجار والمجرور متعلق به، وتقدمت حقيقة الواجب العقلي، ويأتي تفصيل تلك الجزيئات في الجملة، وبتقييد الوجوب فيما مر بالشرعيِّ، وحمله هنا على العقلي اندفع توهم الإيطاء في النظم، وهو اتحاد القافيتين لفظاً ومعنى، وتوجه اشتماله على صَنْعة التجنيس.

ثم عطف على: «ما قد وجبا» لكونه في معنى: «الواجب لله» قولَه: **(والجائز)** أي ويجب شرعاً على كل مكلف أن يعرف جزئيات المحكوم به الذي يجوز في حقه تعالى عقلاً ولو بقانون كلـيٍّ، وقد مر بيان حقيقة الجائز العقلي، وسيأتي تفصيل بعض جزئياته.

ولا يظهر فرق بين قولنا: «يجوز على كذا كذا»، كما عبر به إمام الحرمين في إرشاده، وبين قولنا: «يجوز في حقِّ كذا كذا»، كما عبر به البعض، مدّعياً أنّ التعبير به أولى من تعبير إمام الحرمين لإيهام تعبير الإمام أنه عزّ وجل يتّصف بصفة جائزةٍ، وهو تعالى لا يتصف إلا بصفةٍ واجبة، إذ هو دعوى لم يقم عليها دليل، فليتأمّل بإنصافٍ.

(و) يجبُ شرعاً أيضاً على كلِّ مكلّف أن يعرف المحكوم به **(الممتنعا)** عقلاً على الله تعالى، وهو المستحيل عليه تعالى عقلاً، والمراد كما مرّ نظيره معرفة جميع جزئياته ولو بقانون كلي، وقد سلف بيان حقيقة الممتنع العقلي، وسيأتي تفصيل بعض جزئياته.

ثم المراد من معرفة جميع جزئيات هذه الكليات معرفتها تفصيلاً فيما علم منها تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم منها إجمالاً.

والألف في «الممتنعا» للإطلاق.

تنبيـهٌ:

قدّم الواجب لشرفه؛ إذ هو الذي يتصف به مولانا جلّ وعزّ، ولأنه إذا عرف أمكن أن يعرف منه المستحيل والجائز، وأخَّر المستحيل لانحطاطه، إذ متعلقه عدمٌ محضٌ ومفهومه

نفي صرف، ووسّط الجائز؛ لأنه واسطة بينهما، إذ فيه من الواجب جهة الثبوت، ومن الممتنع جهة النفي، لا يقال: المستحيل يشبه البسيط فحقه أن يقدم على الجائز لشبهه بالمركب، لأنا نقول هذه مناسبات لا يُقدح فيها بمثل هذا، كما هو مشهور، على أنه راعى هذا فيما يأتي.

واعلم أنّ هذه الأمور الثلاثة كل واحد منها **ينقسم إلى قسمين**: ضروري، ونظري، فالمجموع ستة أقسام، وقد سبق تمثيل كل ذلك.

وأنّ بعضهم قال: إن الحركة والسكون للجرم يصحُّ أن يمثل بها لأقسام الحكم العقلي الثلاثة، فالواجب العقلي ثبوتُ أحدهما لا بعينه للجرم، والمستحيل نفيهما معاً عن الجرم، والجائز ثبوت أحدهما معيّناً للجرم.

خاتمة:

قال بعضهم: «معرفة هذه الأقسام الثلاثة وتكريرها تأنيس القلب بأمثلتها حتى لا يحتاج الفكر في استحضار معانيها إلى كلفة أصلاً، مما هو متأكـد على كل عاقل يريد أن يفوز بمعرفة الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام، بل قد قال إمام الحرمين وجماعة: إن معرفة هذه الأقسام الثلاثة هي نفس العقل، بناء على أنه العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات»، والله أعلم.

(و)، يصحُّ جعلها عاطفةً باعتبار المعنى على مجموع ما قبلها، إذ هو في معنى قوله: كل مكلف يجب عليه شرعاً أن يعرف مجموع هذه الأمور الثلاثة لله تعالى، وأن يعرف **(مثل)** جزئيات **(ذا)** المجموع من الواجب والجائز والممتنع **(لرسله)** تعالى عليهم الصلاة والسـلام، وسيأتي تفصيل تلك الجزئيات في الجملة، وأما بيان حقائق كلياتها فقد سلف، هذا إن كان لفظ «مثل» منتصباً، ويصحُّ رفعه أيضاً، لكن بالعطف على محلّ «أن يعرف» باعتبار تأويله بالمصدر مضافاً إلى مفعوله، وحذف المضاف من المعطوف، والتقدير: كل مكلف يجب عليه شرعاً معرفة جزئيات مجموع هذه الأمور الثلاثة في حقّه تعالى، ومعرفة جزئيات مثل هذا المجموع في حقِّ رسله عليهم الصلاة والسلام.

ويصح جعلها للاستئناف وإن كان خلاف أصل وضعها، فما بعدها جملة اسمية لا محلّ لها من الإعراب، أي: ومثل هذا الوجوبِ السابقِ المتعلقِ بجزئيات هذه الأمورِ الثلاثة متعلقةً بالله تعالى، الوجوبُ الثابت لها متعلقةً برسله تعالى أيضاً، وربما كان هذا أقرب، كما هو بيّن.

(فاستمعا) هو أمر إما مقرون بنون التوكيد الخفيفة، بناء على أنها تبدل بعد الفتحة ألفاً في الوقف، وإما بألف الإطلاق، وعلى كل ففاؤه للسببية، وسينه للمبالغة والتأكيد، أو للطلب، والمراد استماع تفهم وتدبر، يعني بسبب تحتُّم معرفة جزئيات هذه الأمور عليك أيها المكلف يجب عليك أن تسمع وتصغي لما يلقى إليك من الأمور التي معرفتها ترفعك عن الجهل والتقليد، وتلحقك بالناظرين المجتهدين، والأصل في الأمر الوجوب، فليس تكملة ولا حشواً.

فإن قلت: كيف يخرج من التقليد من يأخذ بما يُلقى إليه ويتلقاه من المعلم، أو من هو متّبعٌ للأشعري مثلاً، وهل هذا إلا عين التقليد؟

قلتُ: هذا جهل بمعرفة التقليد الآتي بيانه، والمراد هنا الأخذ بما يلقى إليه بعد أن يتحققه بالدّليل، وكذا متّبعُ الأشعريِّ ونحوه، فهو بمنزلة من سأل منجماً عن منزلة الهلال، فأرشده إليها، ثم بحث عنه حتى رآه وتحققه، فهو يجزم بعلم نفسه، ولا يعوِّل على إخبار المنجم، أما لو ترك البحث بعد إخبار المنجِّم مصدِّقاً له في طلوع الهلال لحُسْن ظنِّه لكان بمنزلة المقلد، لأنه لا محالة إنما يخبر عن إخبار المنجم بطلوع الهلال لا عن علم نفسه.

ثم رأيت السّعد قال في جواب سؤال يأتي بيانه: «نحن نعلم بالضرورة أنّ تحصيل غير الضّروري من العلوم يفتقر إلى نظرٍ ما؛ ظاهرٍ أو خفيٍّ، أما التعليم فظاهر، لأنه ليس إلا إعانة للعقل بالإرشاد إلى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات، وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر الباصرة، وقول المعلم بالضوء الحسِّي، فكما لا يتم الإبصار إلا بهما لا تتم المعرفة إلا بالنظر والتعليم». انتهى.

ونحوه قول السيد: «المتعلِّم ليس غافلاً بالمرة، بل هو ناظر متأمِّل»، والله أعلم.

فإن قلت: معرفة ما ذكر نفسُ الإيمانِ أو لا؟

قلت: عند الأشعريِّ هي نفسه، وملزومة له عند القاضي، إذ الإيمان عنده حديث النّفسِ التابعُ للمعرفة، كما صححه بعضهم.

فإن قلت: القولان خلافُ ما يأتي من أنّ الإيمان الجزم المطابق، كما يأتي.

قلت: نعم، غير أنه يمكن ردُّ ما هنا للآتي الصريح بحمل المعرفة على التصديق.

* * *

إذ كُلُّ مـن قلّـد في التوحِيدِ إيمانُـهُ لم يخـلُ مِـن ترديـدِ

ثم علّل أمره بالاستماع والإصغاء لما يتلوه بعدُ، أو وجوبَ المعرفة السابق بقوله: (إذ)؛ فهي هنا كهي في قوله تعالى: ﴿ وَلَن يَنفَعَكُمُ ٱلْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِى ٱلْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ ﴾ [الزخرف: ٣٩]، على أحدِ أوجهٍ فيها، أي: لأنه (كلّ) تقدّم أنه من باب الكلية لا الكلِّ، مع الفرق بينهما، (مَنْ): أي: أيّ مكلف فيه أهلية النظر، من أي أهل قطر كان، وفي أي زمان بعد البعثة وجد، (قلد) غيره بأن أخذ بقوله حين بقي بلا نظر واستدلال، ولم يخالط المسلمين، ولم يكن من أهل قراهم وصحاريهم، ولم يتفكر في خلق السماوات والأرض ولا في نفسه، إلى أن أخبره وهو في شاهق جبل مثلاً بما يلزمه اعتقاده، وصدّقه بمجرّد إخباره من غير تفكُّر وتدبُّر (في) عقائد علم (التوحيد) الآتي بيانه في مباحث الوحدانية، وهي القواعد الدينية، فإنّ التقليد على ما قاله ابن السبكي: أخذ القول من غير معرفة دليله، أي: اعتقاده، والمراد بالقول ما يعمُّ الفعل والتقرير أيضاً، وهذا أحد إطلاقات القول.

وأما الأخذ بظاهره وإخراج الأخذ بالفعل والتقرير من التعريف، فغير مرضيٍّ، نعم يرد عليه أخذ العاميِّ بقول المفتي، فإنه أخذ لقول الغير، لكن بدليل جمليٍّ، نَظْمُه: هذا أفتاني به المفتي، وكل ما أفتاني به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقي، ينتج: هذا حكم الله في حقي، والصغرى ضرورية، والكبرى إجماعية، فلا يسمى تقليداً مع أنه تقليد، والاعتذار بأنه لا مشاحّة في التسمية واهٍ، نعم، قال بعضهم: إن هذا تعريف للتقليد اللغوي.

وأمّا التقليد في الاصطلاح فقد حدَّهُ الشيخ ابن عرفة في «شامله» بأنه: «اعتقاد جازم بقول غير معصوم»، فلا يخرج عنه عمل العامي السابق بقول المفتي، لأنه عمل بقول غير معصوم، نعم، أورد عليه أيضاً أنه فاسد العكس؛ لأنه لا يدخل فيه الاعتقاد الجازم بقول المعصوم أنّ الله تعالى موجود مثلاً، أو أنه رسول مثلاً، مما لا يثبت من مسائل الاعتقاد بالدليل السمعي.

وأجيب: بأنّ المراد بقول غير معصوم من حيث إنه غير معصومٍ، ولا شكّ أن قبول قوله من هذه الحيثية تقليد، وفيه بشاعة لا تخفى، والأولى أنه تعريف بالأخصّ، وقد جوزه الأقدمون.

واعلم ـ وفقك الله ـ أنّ الحكم الحادث ينشأ عن أمور خمسة؛ علم واعتقاد وظن وشك ووهم، لأنّ الحاكم بأمر على أمر ثبوتاً أو نفياً، إما أن يجد في نفسه الجزم بذلك الحكم أو لا، والأول إما أن يكون بسبب، وأعني به ضرورة أو برهاناً أو لا، وغير الجازم إما أن يكون راجحاً على مقابله أو مرجوحاً أو مساوياً، فأقسام الجزم اثنان وأقسام غير الجزم ثلاثة، ويسمى الأول من قسمي الجزم علماً ومعرفة ويقيناً، والثاني اعتقاداً، ويسمى الأول من أقسام غير الجزم ظناً والثاني وهماً والثالث شكاً.

إذا عرفت هذا، فالإيمان إن حصل عن أقسام غير الجزم الثلاثة فالإجماع على بطلانه، وإن حصل عن القسم الأول من قسمي الجزم وهو العلم فالإجماع على صحته، وأما القسم الثاني وهو الاعتقاد فينقسم قسمين:

ـ مطابق لما في نفس الأمر ويسمى الاعتقاد الصحيح، كاعتقاد بعض عامة المؤمنين، إن فرض وجوده على ما سيأتي تحريره.

ـ وغير مطابق ويسمى الاعتقاد الفاسد والجهل المركب كاعتقاد الكفار.

فالفاسد أجمعوا على كفر صاحبه، وأنه آثم غير معذور مخلّدٌ في النار، اجتهد أو قلد، خلافاً للعنبري وجماعة ممن لا يعتدُّ بخلافه من المبتدعة في عذر المجتهد الطالب للحقِّ من الكفار، حيث لم يتَّضح له بَعْدَ بذل جهده في تحصيله.

واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بمحض التقليد، وإنما اختلفوا فيه لأن صاحبه **(إيمانه)** أي جزمه بما أخذه من قواعد العقائد من غيره بلا دليل عليه كما هو حقيقة التقليد السابق **(لم يخل)**، أي: لم يسلم ولم يتجرّد **(عن ترديد)**، أي: عن تردُّدٍ وتحيُّرٍ،

بل هو مصحوب به، إما بالفعل وإما بالقوة، وذلك ينافي الإيمانَ بناء على أنه نفس المعرفة، على ما نقله البعض عن الأشعري، أو بناء على أنه حديث النفس التابع للمعرفـة، على ما نقله ذلك البعض عن القاضي البـاقلاني أيضاً، وما هذا سبيله فهو مظنة الاختلاف والاضطراب في قبوله.

* * *

ففيهِ بعضُ القومِ يحكِي الـخُلفا   وبعضُهُـم حقّـق فيـهِ الكشـفا

(فـ) بسبب هذا، (فيه) أي: في إيمانه صحةً وجوازًا وقبولاً ورداً (بعض القوم) ممن صنف في هذا الفنِّ (يحكي) عن المتقدمين من أهله وعن المتأخرين منهم أيضاً (الخلفا)، أي الخلاف، فنقل في بعض كتبه عن الأشعريِّ والقاضي والأستاذ وإمام الحرمين والجمهور الاكتفاء بالتقليد في العقائد الدينية، وبالغ بعضهم فيه فحكى عليه الإجماع وعزاه ابن القصار لمالك، ونقل في بعضها عن الجمهور ومن سبق ذكرهم عدم جواز التقليد في العقائد.

ثم نقل فيه عن الجمهور القائلين بوجوب النظر والمعرفة أنهم اختلفوا، فمنهم من قال: المقلد مؤمن إلا أنه عاص بترك المعرفة التي ينتجها النظر الصحيح، ومنهم من قال: إنه مؤمن ولا يعصي إلا إذا كانت فيه أهلية لفهم النظر الصحيح.

ثم نقل فيه أيضاً عن بعضهم أنّ المقلد ليس بمؤمن أصلاً، وقد أنكره بعضهم، ثم قال فيه أيضاً: وذهب غير الجمهور إلى أنّ النظر ليس بشرطٍ في صحة الإيمان، بل وليس بواجب أصلاً، وإنما هو من شروط الكمال فقط، وقد اختار هذا القول الشيخ الولي العارف ابن أبي جمرة، والقشيري، وابن رشد، والإمام أبو حامد الغزالي وجماعة، والحقُّ الذي يدلُّ عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح، مع التردد في كونه شرطاً في صحة الإيمان أو لا. انتهى

ومن ذلك البعض أيضاً من نقل ما سبق وزاد قولاً آخر، فَرَّقَ فيه من يقلد القرآن والسنة القطعية، فيصح إيمانه لاتباعه القطعي دون غيره لعدم أمن الخطأ على غير المعصوم.

ومن ذلك البعض أيضاً من قال: من حصل منه جزم مطابق لما في نفس الأمر، إلا أنه لم يكن عن ضرورة ولا برهان، بل إنما كان عن تقليد، ففي ذلك طرقٌ وأقوالٌ؛ أصحُّها: أنه يجب عليه البحث عن البرهان حتى تحصل له المعرفة عنه مهما كانت فيه قابلية لفهم ذلك، وهو رجوع منه عما في بعض كتبه. ويرد على هذه الطريقة التي حرّرها الشريف

أبو يحيى[١] في «شرح الإرشاد» بما نصه: وما أشار إليه من العجز عن النظر هو في غاية الندور، إذ هو ليس بموجود أصلاً، فإن الظاهر أنّ كلّ من معه أصل عقل التكليف فهو متمكِّن من المعرفة والنظر، وقصارى الأمر أن النظر الصحيح يعسر على قوم، ويسهل على آخرين، والعسر ليس بمانع من التكليف بكثير من الفروع، فكيف بأصول الإيمان.

ثم على تقدير تسليم وجوده كما ادّعاه الشريف، وأن تكليفه بالنظر تكليف بما لا يطاق، فلا نسلم أن التكليف بما لا يطاق غير واقع في أصول الدين، وما ادّعاه الشّريف من عدم وقوعه فيها، بمجرد اجتهاده معارض بنقل القرافي ضد ذلك إلى آخر كلامه الطويل.

وممن تبع الشريف على ما رجع إليه هذا البعض ابن زكري محتجاً عليه بأنا لو كلفنا من لا أهلية فيه للنظر به كنا قد كلفناه بغير ممكن، وقد تقرر في الأصول أنّ من شرط ما وجب إمكانه، وبأن وقوع التكليف بالمحال ممنوع، على الراجح، وبأنّ فيه تعريض ذلك الناظر للشكِّ في عقيدته، مع أنه ربما يكون قبل نظره على عقد أرسخ من الجبل في محله.

والحاصل مما مرّ خمسة أقوال:

١ ـ عدم صحة إيمان المقلد.

٢ ـ صحة إيمانه وعصيانه بترك النظر إن كان فيه قابلية للنظر.

٣ ـ وعصيانه بترك النظر مطلقاً.

٤ ـ صحته من غير عصيان مطلقاً.

٥ ـ صحته إن قلد فيه معصوماً دون غيره.

---

(١) عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن الشريف التلمساني المشهور بأبي يحيى الشريف، كان من الآيات في القيام بتحقيق العلوم والاتقان لها ومعرفتها محققًا نظارًا حجة، قال الإمام ابن العباس: الإمام العلامة الأوحد شريف العلماء وعالم الشرفاء آخر المفسرين من علماء الظاهر والباطن. «نيل الديباج» ص٢٥٢.

قال بعضهم: «وعلى وجوب النظر فهل يكتفى بالدليل الإجمالي أو لا بد من الدليل التفصيلي، قولان». انتهى.

وأما عزو ذلك البعض للجمهور والأشعري عدم صحة إيمان المقلد في بعض كتبه فقد تبع فيه ابن التلمساني، وقد غَلَّطه فيه بعض أهل عصره، ويؤيد التغليط عزوه في بعض كتبه الأخر للجمهور عدم الجواز لا عدم الصحة، وأما عزو عدم صحة إيمان المقلد للأشعري، فقال القشيري: إنه مكذوب عليه؛ لأنه يلزم عليه تكفير العوام، وهم غالب الأمة، وإن أجيب عنه بأنه يكتفى بالدليل الجملي وإن لم يمكن التعبير عنه، وهو موجود عند العوامّ.

وقد حكى الآمدي اتفاق الأصحاب على انتفاء كفر المقلد، فليس للجمهور إلا العصيان بترك النظر وعدمه مع اتفاقهم على صحة إيمانه، نعم، لا يعرف القول بعدم صحة إيمان المقلد إلا لأبي هاشم بن أبي علي الجبائي المعتزلي، كما عزاه له سيف الدين الآمدي وابن السبكي.

ونصُّ الآمدي في الأبكار: «صار أبو هاشم إلى أنّ من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر، لأنّ ضدّ المعرفة النكرة، والنكرة كفر، وأصحابنا مجمعون على خلافه، وإنما اختلفوا في معتقِدِ الحقِّ بغير دليل، فمنهم من قال: عاصٍ، ومنهم من قال: ليس بعاص».

وإن نازعه بعض المتأخرين في حكاية الإجماع، فقد قال أبو منصور الماتريدي من أكابر أئمة أهل السنّة: «أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بالله تعالى، وأنهم حشو الجنة للأخبار والإجماع فيه، لكن منهم من قال: لا بد من نظر عقلي في العقائد، وقد حصل لهم منه القدر الكافي، فإن فطرتهم جُبِلَت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث الموجودات، وإن عجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين، والعلم بالعبارة علم زائدٌ لا يلزمهم»[1]. انتهى

(١) انظر: «تبصرة الأدلة».

وستسمع من كلام سعد الدين محملاً آخر لكلام الأشعري إن شاء الله تعالى، وعبارة العلامة سعد الدين: ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء رحمهم الله تعالى إلى صحّة إيمان المقلِّد وترتب الأحكام عليه في الدنيا والآخرة، ومنعه الشيخ أبو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلِّمين.

احتجّ القائلون بالصحّة بأنّ حقيقته هو التصديق وقد وجدت من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر.

فإن قيل: لا يتصور التصديق بدون العلم، لأنه إما ذاتيٌّ للتصديق أو شرط له، ولا علم للمقلِّد، لأنه اعتقاد جازم مطابق يستند إلى سبب من ضرورة أو استدلال.

قلنا: المعتبر في التصديق هو اليقين، أعني الاعتقاد الجازم المطابق، بل ربما يُكتفى بالمطابقة، ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين.

وقد يقال: إن التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس، فإنا نؤمن بالأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام، ولا نعرفهم بأعيانهم، ونؤمن بجميع أحوال القيامة من الحساب والميزان والصراط وغير ذلك، ولا نعرف كيفياتها ولا أوصافها، وأهل الكتاب كانوا يعرفون النبيّ ﷺ كما يعرفون أبناءهم ولم يكونوا يؤمنون به، وفيه نظرٌ، لأنّ المراد العلم بما حصل التصديق به، ونحن نعلم من الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام ما نصدق به، فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد قطعيٌّ، وإنّما الكلام في العكس.

فإن قيل: نحن لا ننفي كونه إيماناً وتصديقاً، لكنا ندعي أنه لا ينفع بمنزلة إيمان اليأس، فإن عدم نفعه على ما ذكره الشيخ أبو منصور الماتريدي معللاً بأن العبد لا يقدر حينئذٍ أن يستدل بالشاهد على الغائب ليكون مقاله عن معرفة وعلم استدلالي، فإن الثواب على الإيمان إنما هو بمقابلة ما يتحمله من المشقة، وهي في إدآب الفكرة، وإدمان النظر في محدثات العالم، ومعجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والتمييز بين الحجة والشبهة، لا في تحصيل أصل الإيمان.

قلنا: النصُّ إنما قام على عدم نفع إيمان اليأس ومعاينة العذاب دون إيمان المقلد، والإجماع أيضاً إنما انعقد عليه، والتمسُّك بالقياس لو سُلِّمت صحته في الأصول، فلا نسلِّم أنّ العلة ما ذكرتم، بل ذهب الماتريدي وكثير من المحققين إلى أنّ إيمان اليأس إنما لم ينفع لأنه إيمان دفع عذاب لا إيمان حقيقة، ولأنه لا يبقى حينئذٍ للعبد قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بها، لأنّ عذاب الدنيا مقدِّمة لعذاب الآخرة، إذ ربما يموت العبد فيه فينتقل إلى عذاب الآخرة، بخلاف إيمان المقلد، فإنه تقرُّبٌ إلى الله تعالى وابتغاءٌ لمرضاته من غير إلجاء ولا قصد دفع للعذاب، ولا انتفاء قدرة على التصرُّف في النفس.

واحتجّ أبو هاشم والمعتزلة القائلون بأنه لا بدّ في صحة الإيمان من النظر والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه بوجوه:

الأوّل: أنّ حقيقة الإيمان إدخال الشخص النفس في الأمان من أن يكون مكذوباً ومخدوعاً وملبساً عليه، بناء على أنه «إفعال» من الأمن، همزته للتعدية أو للصيرورة، بمعنى صار ذا أمن، وذلك إنما يكون بالعلم.

ورُدَّ بأنه يجعل متعلقاً بالمخبر، مثل آمنت به وله، لا بالسامع، والمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الأمن أن يقال: معناه «آمنه المخالفة والتكذيب»، على ما صرح به المعتزلة، وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل أو لا، ولو سلم فالأمن من أن يكون مكذوباً أو مخدوعاً يحصل بالاعتقاد الجازم، وإن كان عن تقليد.

الثاني: أنّ الواجب هو العلم، وذلك لا يكون إلا بالضرورة أو الاستدلال، ولا ضرورة، فتعين الدليل.

ورُدَّ بأنه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال، بل في أنّ ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق.

على أنه ربما يقال: إنّ المقصود من الاستدلال هو التوصُّل إلى التصديق، ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود.

الثالث: أنّ الأصل الذي يقلّد فيه إن كان باطلاً فتقليده باطل بالاتفاق، كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الأوثان أسلافهم، وإن كان حقاً فحقيته إما أن تعلم بالتقليد فدور، أو بالدليل فتناقض.

ورُدَّ بأنّ الكلام فيما علم حقيته بالدليل، كالأحكام التي علم بالضرورة كونها من دين الإسلام، وأن من اعتقدها تقليداً هل يكون مؤمناً تجري عليه أحكام المؤمنين في الدنيا والآخرة، وإن كان عاصياً بتركه النظر والاستدلال، وأما ما يقال من أن القول بجواز التقليد إن لم يكن عن دليل فباطل وإن كان عنه فتناقض فهو مغلطة ظاهرة، لأن الكلام في صحة إيمان المقلد لا في جواز التقليد.

لا يقال: المقصود أن التقليد لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب، فما وجب العلم به من أصول الإسلام، وبعض هذه الوجوه يفيد ذلك، لأنا نقول: هذا مما لا نزاع فيه، ولا حاجة به إلى هذه الوجوه الضعيفة لثبوته بالنص والإجماع على وجوب النظر والاستدلال.

(وبعضهم) أي القوم كابن السبكي **(حقق فيه)** أي في إيمان المقلد **(الكشفا)** بألف الإطلاق، أي البيان، يعني أنّ بعض العلماء كشف عن حقيقة الحال في إيمان المقلد بأنْ بَيَّن ما هو المعتمد فيه عند أهل السنة، وهذا **أحد** إطلاقات التحقيق في لسانهم.

والثاني: إثبات الشيء بدليله، وهو أشهر استعمالاته.

والثالث: بيان الشيء على ما هو عليه في الواقع.

و«في» بمعنى عن إن عُلِّقت بالكشف، ثم عطف على حقق عطف مفصّل على مجمل، مثل: «توضأ فغسل وجهه ويديه، ومسح رأسه وغسل رجليه».

* * *

فقال: إن يجزم بقول الغيرِ   كفى وإلا لم يزل في الضّيرِ

(فقال) أي ذلك البعض: **(إن يجزم)** المقلد اعتقاده **(بقول الغير)** دون حجة، [بحيث لا يكون عنده أدنى تردد ولا شكٍّ بالفعل، بل لو فرض رجوع ذلك الغير عما أخبره به مما اعتقده هو لا يرجع، كما جزم به شيخ أستاذنا المحليّ][1]، وهذا هو المعتمد في تعريف التقليد، كما قدّمناه عن ابن عرفة.

(كفى) إيمانه عند أهل السنة الأشعري وغيره في إجراء الأحكام الدنيوية والأخروية، فيناكح ويرث ويورث ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ولا يخلد في النار، بل يعاقب فيها على قدر جرمه إن أراد الله تعذيبه لذلك فيها، ثم يخرج بالشفاعة أو بأصل الإيمان أو غيرهما ويدخل الجنة، أما إجراء أحكام الإسلام عليه في الدنيا فوفاق، وأما إجراء أحكامه عليه في الآخرة فعند المحققين خلافاً لكثيرين من المبتدعة في أنه في الآخرة يعاقب عقاب الكفار.

احتجّ الأوّلون:

- بمثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا ...﴾ [النساء: ٩٤].
- وقوله ﷺ: «من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم»[2].

ودفعه آخرون بأنه محمول على الإسلام في حق الأحكام الدنيوية. وأجيب: بأنه لا دليل على التخصيص.

واحتج الآخرون بأنه جاهل بالله ورسوله ودينه، والجهل بذلك كفر. ودفعه الأوّلون بأنه وإن كان جاهلاً لكنه مصدق فيجوز أن ينقض عقابه لذلك، على أن جهله بذلك إنما

---

(١) ما بين المعقوفتين من (أ)، وفي (ب): «بحيث لا يكون عنده أدنى تردد ولا شك، بل لو فرض رجوع ذلك الغير عما أخبره به مما اعتقده هو لا يرجع بالفعل كما جزم به شيخ أستاذنا المحلي».

(٢) أخرجه البخاري (١: ٨٧ برقم ٣٩١).

هو من بعض الوجوه، والجهل به تعالى من بعض الوجوه غير كفر. وليس أحد من أهل القبلة يجهله تعالى إلا كذلك، فإنهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بأنه تعالى قديم أزلي عالم قادر موجد لهذا العالم وأن حقائق هذه المشتقات وأصل اشتقاقها لم تثبت له تعالى إلا بطريق الإجمال، وستسمع في مباحث الكبائر طرفاً نافعاً في هذا المعنى إن شاء الله تعالى على ما يشهد به كثير من كلامهم وغالب تنزيهاتهم.

(وإلا) يجزم المقلد عقده بما أخبره به الغير مما يجب عليه اعتقاده بأن أخذه منه مع تردد وشك بالفعل **(لم يزل)** ذلك المقلد مرتبكاً **(في الضير)** أي الضرر، بعدم دخوله في الإسلام جازماً، وخروجه عن عهدة ما كلف به وطلب منه عيناً أداؤه، وهو الإيمان.

قيل: وهذا القسم ليس محلّ خلاف عند القوم، بل هم متفقون على عدم صحة إيمانه، وعليه يمكن حمل كلام الأشعري، إن صحّ عنه، فهذا تأويل آخر لكلامه، وما نقلناه آنفاً عن المحلي[١] مشعرٌ بجريان الخلاف فيه، فليتأمل.

فائدة:

قال السعد: «اعلم أن القائلين بأن إيمان المقلد ليس بصحيح أو ليس بنافع اختلفوا، فمنهم من قال: لا يشترط ابتناء الاعتقاد على استدلال عقلي في كل مسألة، بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته ﷺ بالمعجزة مشاهدةً أو تواتراً، أو على الإجماع، فيقبل قولُ النبي ﷺ بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته عز وجل.

ومنهم من قال: لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسألة من الأصول على دليل عقلي، لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه ولا مجادلة الخصوم ودفع الشبه، كما هو المشهور عن الشيخ أبي الحسن الأشعري، حتى حكي عنه أن من لم يكن كذلك لم يكن مؤمناً، لكن ذكر عبد القادر البغدادي أن هذا وإن لم يكن عند الأشعري مؤمناً على الإطلاق فليس بكافر لوجود التصديق، لكنه عاصٍ بترك النظر والاستدلال، فيعفو الله عنه أو يعذبه بقدر ذنبه

(١) حين قال: انتهى كلام أستاذنا.

وعاقبته الجنة، وهذا يشعرُ بأن مراد الأشعري أنه لا يكون مؤمناً على الكمال كما في ترك الأعمال، وإلا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين، ولا بدخول غير المؤمن الجنة، وعند هذا يظهر أنه لا خلاف معه على التحقيق».

قلت: وهذا هو التأويل لكلام الأشعري الذي وعدناك به، ومما يؤنسك بوجوب تأويل كلامه أنّ القول بوجوب الاقتدار على تقرير الأدلة ودفع الشبه عنها ليس إلا لأبي هاشم الجبائي، كما مر آنفاً.

ثم قال: ومنهم من قال: لا بد من ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الإشكالات، وإليه ذهب المعتزلة، ولم يحكموا بإيمان من عجز عن شيء من ذلك، بل حكم أبو هاشم بكفره، فإن بنوا ذلك على أن ترك النظر كبيرة يخرج من الإيمان إذا طرأت وتمنع من الدخول فيه إذا قارنت فهي مسألة صاحب الكبيرة، وسيأتي الكلام فيها، وإن أرادوا أن مثل هذا التصديق لا يكفي في الإيمان، أي لا ينفع، فهي مسألة أخرى على ما تشعر به تمسكاتهم السابقة، فبطلان ما ذهبوا إليه فيها يكاد يلتحق بالضروريات من دين الإسلام.

تتمة:

نقل عن ابن عباس وذهب إليه الكعبي وجمع من المعتزلة أنّ من العقلاء من كلف النظر، وهم أرباب النظر، أي المتأهلون له، ومنهم من كُلِّف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر في الأدلة وتمييزها من الشبه، لكنهم كلفوا تقليد المحق دون المبطل، والظنَّ الصائب دون الخطأ، وذكر بعض المتأخرين منهم أيضاً أن العاجزين كلفوا أن يسمعوا أوائل الدلائل التي تتسارع إليها الأفهام، فإن فهموا كفاهم، وهم أصحاب الـجُمَل، ولا يكلفون تلخيص العبارة، وإن لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين أصلاً، وإنما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا، وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان.

وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الـجُمَل التي اتفق عليها أهل الملة، ولا يدخل في الاختلافات، بل يعتقد أن ما وافق منها تلك الجمل فهو حق، وما خالفها فهو باطل، وتلك الجمل هي أن الله تعالى واحد لا شريك له، ولا مثل له، وأنه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق، وأنه القديم وما سواه محدث، وأنه عدل في قضائه صادق في أخباره، لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يكلفهم ما لا يطيقونه وأنه مصيب حكيم محسن في جميع أفعاله، وفي كل ما خَلقَ وقضى وقدَّر، وأنه بعث الرسل وأنزل الكتب ليتذكر من في سابق علمه أنه يتذكر ويخشى، ويلزم الحجة على من علم أنه لا يؤمن ويأبى، وأن الرضا بقضائه واجب، والتسليم لأمره لازم، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، يضل من يشاء ويهدي من يشاء، لا كالإضلال الذي عرف به الشياطين، إلى غير ذلك من العقائد الإسلامية. انتهى

فأما ما نقل عن ابن عباس فغير ثابت عنه، والحقّ فيمن ذكر أنهم مكلفون كما تقدم، وممن نصّ عليه شهاب الدين القرافي[1]، مع خطاب سادات الأرقّاء، وبعولة النسوان بتعليمهم على ما صرّح الفقهاء بشرط أن تكون فيهم أهلية النظر.

فإن قلت: فما الراجح من الخلاف في النظر؟

قلت: ما ذهب إليه كثيرون، ورجحه الرازي والآمدي من حرمة التقليد للقادر على النظر ووجوبه عليه، لأن المطلوب في باب الاعتقاد اليقين قال تعالى: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩]، وقد علم ذلك، وقال تعالى للناس: ﴿ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، ويقاس غيرُ الوحدانية عليها، خلافاً لما ذهب إليه العنبريّ، وتبعه عليه القشيري، وابن رشد والغزالي، وابن أبي جمرة وابن عباد الوليّان العارفان العالمان العاملان من جوازه وشرطيته للإيمان كمالاً لا صحةً، محتجين بأنه ﷺ كان يكتفي في الإيمان من

(١) أحمد بن إدريس المشهور بالقرافي الشيخ الإمام العالم الفقيه الأصولي شهاب الدين الصنهاجي الأصل،صنف في أصول الفقه الكتب المفيدة وأفاد واستفاد منه الفقهاء.«الوافي بالوفيات» (٦: ١٤٦).

الأعراب، وليسوا أهلاً للنظر، بالتلفظ بكلمتي الشهادة المنبئ عن الاعتقاد الجازم، ويقاس غير الإيمان عليه، وخلافاً لمن نهى عنه محرّماً له محتجاً على ذلك بأنه مظنة الوقوع في الشُّبَه والضلال لاختلاف الأذهان والأنظار، بخلاف التقليد فيجب عنده بأن يجزم المكلف عقده بما يأتي به الشرع من العقائد.

ودفع الأولون دليل الثاني بأنا لا نسلم أنَّ الأعراب ليسوا أهلاً للنظر، فإن المعتبر النظر على طريق العامة، كما أجاب به الأعرابي الأصمعيَّ عن سؤاله: بم عرفت ربك؟ فقال: «البعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، ألا تدل على اللطيف الخبير»، وما يذعن أحد من الأعراب أو غيرهم للإيمان فيأتي بكلمتيه إلا بعد أن ينظر فيهتدي لذلك.

أما النظر على طريق المتكلمين، من تحرير الأدلة وتدقيقها ودفع الشكوك والشبه عنها ففرض كفاية في حق المتأهلين له، يكفي قيام بعضهم به، وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوعُ في الشُّبَه والضلال فليس له الخوض فيه، وهذا محمل نهي الشافعي وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام.

فقد نقل عن الشافعي أنّه قال: «ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح»، وأنه قال أيضاً: «رأيي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد وينادى عليهم في العشائر: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنّة، واشتغل في علم الأوائل».

وعن مالك أنه قال: «لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء»، قال بعض أصحابه: أراد بأهل الأهواء أهلَ الكلام على أي مذهب كانوا.

وعن أبي يوسف: «من طلب الدين بالكلام تزندق».

قال البيهقي في «شعب الإيمان»: «إن نهي الشافعي وغيره عن الكلام إنما هو لإشفاقهم على الضعفة أن لا يبلغوا ما يريدون فيضلوا»، على أنا قد قدّمنا محامل أُخَر فاستحضرها.

قال الجلال المحلي: «وقد اتفقت هذه الطرق الثلاث على صحة إيمان المقلد، وإن كان آثماً بترك النظر على الأول».

فإن قلت: فما محل هذا الاختلاف؟

قلت: في غير النظر الموصل لمعرفة الله تعالى من أحكام الكلام، أما النظر الموصل إليها فواجب إجماعاً كما نقله شيخ الإسلام عن السعد.

قال سعد الدين: «**فإن قيل**: أكثر أهل الإسلام آخذون بالتقليد، فهم قاصرون أو مقصّرون في الاستدلال، ولم تزل الصحابة ومن بعدهم من الأئمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك، ويُجرون عليهم أحكام المسلمين، فما وجه هذا الاختلاف وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين إلى أنه لا صحّة لإيمان المقلِّدين؟

قلنا: ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشؤوا في ديار الإسلام من الأمصار والقرى والصحارى، وتواتر عندهم حال النبي ﷺ وما أتى به من المعجزات، ولا في الذين يتفكرون في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار، فإنهم كلهم من أهل النظر والاستدلال، بل في من نشأ على شاهق جبل مثلاً، ولم يتفكر في ملكوت السماوات والأرض، فأخبره إنسان ـ يريد غير معصوم ـ بما يفترض عليه اعتقاده، فصدقه فيما أخبره به بمجرد إخباره من غير تفكر ولا تدبّر». انتهى

فإن قلت: نحن نجد غالب العوام من المسلمين لا يعرفون ما يجب له تعالى، ولا ما يجوز ولا ما يستحيل، وقد اقتضى كلام السعد أنهم ليسوا من محلِّ الخلاف، وأنهم عارفون بربهم!

قلت: ما اقتضاه كلامه صحيح، غاية ما فيهم أنهم جاهلون بربهم من بعض الوجوه، وتقدم أن الجهل به تعالى من بعض الوجوه لا يعد مكفّراً، كما سلف بيانه.

فإن قلت: اقتضى صريح كلام بعض العلماء جريان الخلاف في عوام المسلمين!

قلت: ما اقتضاه كلامه يجب رده عليه. نعم، من باح منهم بما عنده من الفساد وجب رده للصواب إن قبل، ثمّ ظهور فساد عقائدهم لا يوجب تقليدهم، وإلا كان عمرو بن عبيد المعتزلي وأضرابه مقلَّدين، ولا يقوله ذو عقل.

فإن قلت: فقد أورد أدلة في بعض كتبه على عدم صحة إيمان المقلد.

قلت: من أنصف وتأمَّل فيها لم يجدها تقوم حجةً على أكثر من وجوب النظر فقط، ونحن نقول بذلك، نعم أقوى أدلته حديث: «أُمرت أن أقاتل الناس»، ويأتي الكلام عليه.

فإن قلت: فهل وافق السعد على ما ذهب أحدٌ من النـاس؟

قلت: نعم، سبقه إليه أبو منصور الماتريدي، بل حكى عليه الإجماع، وهو وإن خالف الأشعري في صحة إيمان المقلد على ما قيل، لكن الغرض إنما هو أنه عدل ثقة حافظ مطلع، ونقل الإجماع، وقد قدمنا ما في كلامه كما مر، وكذا سبقه أيضاً إليه الصابوني، بل عبارة السعد هي عبارته في «بدايته» بلا زيادة.

ولفظ ابن حجر في شرح قوله ﷺ: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»[1]: «صريح هذا أن الآتي بهما مؤمن حقاً، وإن كان مقلداً بالمعنى الذي قررناه في بحث الإيمان».

قال النووي: «وهو مذهب المحققين والجماهير من السلف والخلف، واشتراط العلم بأدلة المتكلمين ومعرفة الله بها وإلا لم يكن من أهل القبلة خطأ ظاهر، فإنَّ المراد التصديق الجازم، وقد حصل، ولأنه عليه الصلاة والسلام اكتفى بالتصديق بما جاء به ولم يشترط المعرفة بالدليل، وقد تظاهرت بهذا الأحاديث في الصحيح، بحيث يحصل بمجموعها التواتر والعلم القطعي». انتهى بلفظه.

وعبارة النووي: «من أقر بالشهادتين واعتقد ذلك جزماً، كفاه ذلك في صحة إيمانه

(١) أخرجه البخاري (١: ١٤ برقم ٢٥)، ومسلم (١: ٥١ برقم ٢٠).

وكونه من أهل القبلة والجنة، ولا يكلف مع ذلك بإقامة الدليل والبرهان، وهذا هو الصحيح الذي عليه الجمهور». انتهت من باب نسخ الكلام من «شرح مسلم».

وقال ابن حجر في الحديث المذكور في محل آخر: «فيه دليل على قبول الأعمال الظاهرة، والحكم بما يقتضيه الظاهر، والاكتفاء في قبول الإيمان بالاعتقاد الجازم، خلافاً لمن أوجب تعلم الأدلة، وقد تقدّم ما فيه، ويؤخذ منه ترك تكفير أهل البدع المقرِّين بالتوحيد الملتزمين للشرائع، وقبول توبة الكافر من كفره من غير تفصيل بين كفر ظاهر أو باطن». انتهى.

قلت: وعندنا[١] في الزنديق تفصيل، والأصحُّ قبول توبته إن تاب قبل الظهور عليه وإلا فلا.

وقال ابن ناجي في «شرح الرِّسالة»: «واختلف هل يكفي إيمان المقلد أم لا؟ فجمهورهم على أنه كاف، غير أنه عاص بإهمال النظر المؤدي إلى العلم بالله تعالى وما يجب له، وقيَّده الغزاليُّ بقيدٍ، وهو أن يكون لذلك أهلاً، وقيل: إنه لا يكفي، قاله القاضي أبو بكر وغيره». انتهى

وشيخ الإسلام الأنصاري في «حواشي المحلي» نقل لفظه ولم يتعقبه، بل ساقه سياق التقييد، وقضية قول المحلي: «وما يذعن أحد من الأعراب أو غيرهم للإيمان فيأتي بكلمتيه إلا بعد أن ينظر فيهتدي لذلك»، موافقته[٢] أيضاً.

وعبارة المحقق الكمال بن الهمام في «المسايرة»: «وقلّ أن يُرى مقلِّد في الإيمان بالله، إذ كلامُ العوام في الأسواق محشوٌّ بالاستدلال بالحوادث عليه وعلى صفاته، والتقليد مثل أن يسمع الناس يقولون: إن للخلق رباً، وخلق كل شيء، ويستحق العبادة عليهم، وحده لا شريك له، فيجزم بذلك لجزمه بصحة إدراك هؤلاء تحسيناً لظنه بهم، وتكبيراً لشأنهم عن

(١) أي: المالكية.

(٢) في هامش النسختين: أي السعد.

الخطأ، فإذا حصل عن ذلك جزمٌ لا يجوز معه كون الواقع النقيض، فقد قام بالواجب من الإيمان، إذ لم يبق سوى الاستدلال، ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم، فإذا حَصَّلَ ما هو المقصود منه يتمُّ قيامه بالواجب»[١]. انتهى

ومنه يؤخذ ما قدمناه عن شيخ أستاذنا من أنّ المضرّ إنما هو أن يكون مع المقلد شكٌّ بالفعل، لا كونه قابلاً للتشكيك بالقوة، فتدبره.

فإن قلت: فهل تبع ابن الهمام على هذه المقالة أحد من العلماء المعتبرين؟

قلت: تبعه عليها الإمامان الجليلان المحققان كمال الدين ابن أبي شريف[٢]، وشهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي في «شرح الأربعين»؟

ثم قال: ـ واللفظ للأول ـ: ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصياً بعدم الاستدلال، لأن وجوبه إنما كان لتحصيل ذلك [الواجب][٣]، فإذا حصل سقط هو، غير أن بعضهم ذكر الإجماع على عصيانه، فإن صح فبسبب أن التقليد عرضة للتردد بعروض شبهة، بخلاف الاستدلال فإن فيه حفظه».

وزاد الهيتمي: «ومما يرد أيضاً على زاعم بطلان إيمان المقلد أنَّ الصحابة رضوان الله عليهم فتحوا أكثر بلاد العجم، وقبلوا إيمان عوامهم كما قبلوا إيمان أجلاف العرب، وإن كانت تحت السيف، أو تبعاً لكثير منهم، أسلم ولم يأمروا أحداً أسلم بترديد النظر، ولا سألوه عن دليل تصديقه ولا أرجأوا أمره حتى ينظروا، والعقل في نحو هذا يجزم بعدم وقوع استدلال منهم لاستحالته حينئذٍ، فكان ما أطبقوا عليه دليلاً أي دليل على صحة إيمان المقلد.

---

(١) الأزهرية، ص ١٩٢.

(٢) شارح «المسايرة»، وسبقت الترجمة له.

(٣) ليس من المطبوع، وأعاد الشارح اسم الإشارة إلى الجزم.

وخلاف الباقلاني والإسفراييني وأبي المعالي في أوّل قوليه، تبعوا فيه ما ابتدعه المعتزلة، وأحدثوا القول به بعد انقضاء أئمة السلف، ومن المحال ـ بل قيل: والهذيان ـ أن يشترط لصحة الإيمان ما لم يعرفوه، وهم من هم فهماً عن الله، وأخذاً عن رسوله ﷺ، وتبليغاً لشريعته، واتباعاً لسنته وطريقته، وأما البراهين التي حررها المتكلمون ورتبها الجدليون فإنما أحدثها المتأخرون ولم يخض في شيء منها السلف الصالحون، ومن ثَمَّ اختار الغزالي وغيرُه في العوامِّ الذين لا أهلية فيهم لفهمها أنهم لا يخوضون فيها، أي: يحرم عليهم ذلك إن خافوا منه تمكن شبهة منهم يعسر زوالها من قلوبهم». انتهى

فإن قلت: فما جوابك عن قول عياض: «الإيمان لا يكفي فيه النطق دون عقد القلب خلافاً للجهمية، ولا التقليد خلافاً لمن ظنه من الجهلة»؟

قلت: رَدُّه الأبي في «شرح مسلم» بقوله: «نسبة القول بكفاية التقليد إلى الجهلة مع أنه مذهب الأشعري وأكثر المتكلمين، واختاره من المتأخرين الآمدي والمقترَح والشيخ عزُّ الدين لا تستقيم، والعذر له أنه لم يحفظه إلا للمعتزلة، كما أنّ بعض المتكلمين لم يحكه إلا عنهم».

قال: «واحتجوا على كفاية التقليد بأنّ أكثر من أسلم في زمنه ﷺ لم يكونوا عارفين بالمسائل الأصولية، ومع ذلك فقد حكم ﷺ بصحة إيمانهم، وأجاب ابن التلمساني بأنَّه إنما حكم بإسلامهم في الظاهر، ولا يخفى عليك ضعف هذا الجواب، إذ لا يقبل منهم في الظاهر ويدعهم كفاراً في الباطن، ولم يثبت أنه ﷺ طالب أحداً منهم بعد ذلك بدليل، وإنما الجواب منع كونهم مقلِّدين، وقوله: لم يكونوا عارفين بالمسائل الأصولية، **قلنا**: ليس من شرط الدليل أن يكون على نظم الأصوليين، بل على طريق العامة، والموصلات إليه كثيرة جداً ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]، وأمثال هذا في الكتاب العزيز كثير جداً.

وفي كُلِّ شيْءٍ لـهُ آيَةً   تدُلُّ على أنَّهُ واحِدُ[١]

فإن قلت: نحن نجد الفساد في عقائد بعض العوام بالفعل.

قلت: أما الشخص فهو أعرف بحال نفسه، وأما غيره فإن ظهر له منه ما ينكره وجب عليه أن يتلطّف في إصلاحه مهما توفرت شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن لم يظهر له منه ما ينكره فليس له أن يظن به السوء، خصوصاً في دينه، بعد تحقق نطقه بالشهادتين، كما قاله بعض العارفين في غالب كتبه.

ووجود الفساد في عقائد البعض لا يوجب وجوده في عقائد الجميع، على أن الجهل من بعض الوجوه ليس مكفراً كما قدّمناه، ثم إن وجود الفساد في العقيدة لا يجب أن يكون أمارة التقليد، وإلا لزم أن يكون مثل الجبائي وولده أبي هاشم مقلدين، وهم من هم في إدراك الدقائق، وإن لم يوفقهم الله لنيل الحقائق، كما أشرنا إليه آنفاً.

غريبة:

قال بعض الشافعية: «لو أن الله خلق إنساناً أعمى أصمّ لا حسّ له سقط عنه النظر والتكليف لتعذُّر وصول الدعوة إليه». انتهى.

وهو جار على قاعدة الأشاعرة من كون وجوب المعرفة بالشرع لا بالعقل.

فإن قلت: قد أطنبت في هذا المحل.

قلت: نعم لأني رأيت كثيراً من الأفاضل، فضلاً عن غيرهم، أخذوا بكلام بعض العلماء وحكموا بكفر العوام وضلالهم، حتى سألوني عن حِلِّ مناكحتهم ومعاملتهم، وسمعت بعض من ينتمي للعلم بل والعمل يقول لمن يقرأ القرآن ويحسن أبواباً من العلم:

---

(١) البيت من [المتقارب]، اختلف في نسبته، فنسبه الصفدي إلى أبي نواس «الوفيات» (٧: ١٣٨)، وقيل: لابن المعتز وقد ذكرها ابن كثير في «تقسيره» (١: ٢٦)، ونسبها أبو الفرج في «الأغاني» (٤: ٣٥) إلى أبي العتاهية، وانظر: «ديوانه» (ص ٢٦).

إنه كافر! لأنه لا يقدر على إقامة دليل على وحدانية الله تعالى، وما علموا أنه ليس مقصود ذلك البعض إلا التشديد والتضييق على الناس شفقةً عليهم حتى يحصل لهم العلم والنجاة منه إلى العمل بما ورد في النصيحة تخليصاً لهم من الوقوع في العصيان بترك النظر، وإن غفل عما يلزمه من وقوع إساءة الظنِّ بالمسلمين والحكم بتضليل غالبهم أو جميعهم كما وقع في أثناء كلامه الذي حاول فيه الرجوع إلى طريق الجمهور مع وقوع تناقض فيه عجيب.

ولفظه: «وقد استشكل القول بأنّ المقلد ليس بمؤمن، لأنه يلزم عليه تكفير أكثر عوام المسلمين ـ وفي نسخة: تكفير أكثر المؤمنين ـ وهم معظم هذه الأمة، وذلك مما يقدح فيما علم من أن سيدنا ونبينا ومولانا محمداً ﷺ أكثر الأنبياء أتباعاً، وورد أن أمته المشرفة ثلثا أهل الجنة.

وأجيب بأن المراد بالدليل الذي تجب معرفته على جميع المكلفين هو الدليل الجملي.

قلنا: الجملي بضم الجيم وفتح الميم أو إسكانها الذي يحصل في الجملة للمكلف العلم والطمأنينة بعقائد الإيمان بحيث لا يقول قلبه فيها: لا أدري! سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته.

ولا يشترط على الصواب معرفة النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة وترتيبها ودفع الشبه الواردة عليها، ولا القدرة على التعبير عما حصل في القلب من الدليل الجملي الذي حصلت به الطمأنينة، ولا شكّ أنّ النظر على هذا الوجه غير بعيد حصوله لمعظم الأمة أو لجميعها فيما قبل آخر الزمان الذي يرفع فيه العلم النافع، ويثبت فيه الجهل، ولا يبقى فيه التقليد المطابق، فضلاً عن المعرفة عند كثير ممن يُظن به العلم فضلاً عن كثير من العامة»[1]. انتهى.

---

(١) الإمام السنوسي في «شرح الصغرى».

فيا عجباً كيف يكتفي بالدليل الجملي في دفع ذلك المحظور، ويبقي التقليد فضلاً عن النظر ممن يظن به العلم.

فإن قلت: إنما عنى عالماً في بلده كان متديناً بدين أهل البدع!

قلت: فلينفِ ذلك عن الجبائي وأضرابه، وإذا تحققت قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى»[١] سهل عليك الحال واستراح منك البال، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

* * *

(١) سبق تخريجه.

واجـزِم بـأنّ أوّلاً مِـمّا يجِب معرِفـةٌ وفيهِ خُلـفٌ مُنتصِب

ولما لم يقع خلاف بين أهل الإسلام في وجوب معرفة الله تعالى، ولا في وجوب النظر الموصل لحصولها بقدر الطاقة البشرية كما مرّ، وإن وقع الخلاف في تعيين الواجب أوَّلاً؛ هل هو المعرفة، أو النظر، أو القصد إليه، أشار إلى بيان ما هو المختار من الخلاف فيه، فقال:

(واجزم) القول **(بأنّ أوّلاً)** أي متقدماً **(مما)** أي بعض الأمر الذي **(يجب)** لذاته شرعاً على المكلف تحصيله بعد اتصافه بصفة التكليف إن لم يكن حَصَّله قبله **(معرفة)** أي معرفة وجود الله تعالى، وما يجب له من إثبات أمور ونفي أمور، وما يرجع إلى ذلك من النبوءات وتوابعها هي المعرفة الإيمانية، وهي أول واجب على المكلف، فحذف المضاف إليه لدلالة المقام عليه.

فـ«أوّلاً» اسم أنَّ بمعنى متقدماً، لا أفعل تفضيل، والجار والمجرور بعده لغو متعلق بلفظه، و«معرفة» خبر أنَّ، فهي مرفوعة، ولا يجوز نصبها على أنها اسم أن، والجار والمجرور خبرها.

و«أوَّلاً» حال من فاعل **(يجب)**؛ لعدم إفادته تعين كون الواجب أوّلاً هو المعرفة، ولو جعل الجار والمجرور صفة لأوّلاً صحّ، وتجوز مراعاة لفظ **(ما)** فيقرأ **(يجب)** بمثناة تحتية، ومعناها[1] فيقرأ بمثناة فوقية، إذ معناها الواجبات، والمعنى: اختر القول بأنّ أول الواجبات على المكلف هو معرفة الله تعالى، وما يرجع إليها، واجزم به غير ملتفت إلى غيره من الأقوال المذكورة في تعيين أوّل الواجبات، فإنه أرجحها، لأنه قول إمام أهل السنة ورئيسهم أبي الحسن الأشعري.

وإنما كان جديراً بالاختيار، لأن معرفة الله تعالى عليها تنبني جميع الواجبات بل وسائر الشرعيات، وعنها تنشأ جميع معارف الإلهيات.

(١) قوله: «ومعناها»، أي: ومراعاة معناها، فتكون معطوف على لفظ.

وقال الأستاذ: أول واجب هو النظر في معرفة الله تعالى لأنَّه المقدمة الموصلة إليها.

وقال القاضي الباقلاني: هو أوّل النظر لتوقف النظر على أول أجزائه.

وقال ابن فورك[1] وإمام الحرمين: القصد إلى النظر لتوقف النظر على قصده، أي تفريغ القلب عن الشواغل.

وعُزِيَ هذا للقاضي أيضاً، فلعل له قولين.

وقيل: أول الواجبات التقليد، وقيل: النطق بالشهادتين.

وقال أبو هاشم، وجماعة من المعتزلة وغيرهم: أول الواجبات ـ أي: عقلاً كما هو مذهبهم فيما مرّ ـ الشكُّ.

ورُدّ الثاني بأنه إمّا أن يريد أوّل واجب باعتبار المقاصِدِ، ولا شكّ أنّ النظر ليس منها، وإنما هو وسيلة إلى المعرفة كما علّل به، أو باعتبار ما يشتغل به المكلّفُ وسيلة كان أو مقصداً، ولا شكّ أنّ النظر ليس كذلك، إذ أول ما يشتغل به المكلف هو القصد إلى النظر بتوجيه القلب وتخليته من الشواغل.

وأقول: بقي احتمال لصحته لا بد من إبطاله، وهو أن يريد أَوّل الواجبات من الوسائل التامة القريبة، فليتأمل.

ورُدّ الثالث بأنه لا يلزم من استقلال النظر بالوجوب لإفادته المعرفة أن يكون جزؤه مستقلاً به لعدم إفادته إياها، فلا يصحُّ أن يسند إليه الوجوب على الانفراد، كما لا يسند الوجوب لصوم بعض يوم أو ركعة من صلاة كذلك.

ورُدّ القول بأنّ أول الواجبات التقليد بأنه لا تحصل المعرفة الواجبة بإجماع كما مرّ، إذ

(١) الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشافعية، سمع بالبصرة وبغداد، وحدث بنيسابور، وبنى فيها مدرسة. وتوفي على مقربة منها، فنقل إليها. «وفيات الأعيان» (٤: ٢٧٢).

هو عنده وإن كان جازماً مطابقاً ليس معرفة ولا علماً؛ لأن معه احتمال النقيض ولو بحسب المآل، والمعرفة لا تحتمل النقيض.

ورُدّ القول بأنه النطق بالشهادتين بأنّ إيجاب النطق بهما إن كان مع وجود ما يضادُّ مدلولهما في القلب من شكٍّ ونحوه فهو إيجاب للنفاق، ﴿وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١]، وإن كان بعد تفريغ القلب من الشواغل والجزم بمعناهما ولو تقليداً، فأول الواجبات إنما هو الجزم بما في القلب، بل تفريغه لا نفس النطق كما هو بين.

ورُدّ ما ذهب إليه أبو هاشم ومن معه بأنّ الشك في وجود الله تعالى أو في صفاته كفر، وهو مطلوب الإزالة فلا يكون مطلوبَ الحصول، لا سيما على أصله الفاسد وهو القبح العقلي، إذ كفر المنعم قبيح لذاته.

وفي «شرح المقاصد»: «وقال أبو هاشم: أول الواجبات هو الشّكُ لتوقف القصد إلى النظر عليه، إذ لا بد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المطلوب، وإلا لزم تحصيل الحاصل، أو نقيضِه، وإلا لزم تحصيل العلم مع ما يضاده، ورُدّ بوجهين:

أحدهما: أنّ الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم، وإنما المقدور تحصيله أو استدامته بأن يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة، ولا شيء منها بمقدمة، واعتراض المواقف بأنه لو لم يكن مقدوراً لم يكن العلم مقدوراً لأنه ضده، ونسبة القدرة إلى الضدين على السواء، ساقطٌ بما اعترف به من أن العلم ليس بمقدور، وإنما المقدور تحصيله بمباشرة الأسباب.

وثانيهما: أنّ وجوب النظرِ والمعرفةِ مقيدٌ بالشكّ لِـما مرّ أنه لا إمكان بدونه فضلاً عن الوجوب، فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل للمقيّد به، كالنصاب للزكاة والاستطاعة للحج، فلا يجب تحصيله، وأنّ إيجاب المعرفة هو إيجابُ النظر.

قال في «المواقف»: إنّ وجوب المعرفة مقيّدٌ بالشكِّ وإلّا فالقولُ بوجوب الشكّ إنما يبنى على كونِه مقدمةً للنظر لا للمعرفة، وكِلا الوجهين ضعيف:

أمّا الأول: فلأنّهم لا يعنون بمقدورية مقدمةِ الواجب أن تكون من الأفعال الاختيارية بل أن يتمكن المكلفُ بتحصيلِه، كالطهارة للصلاة وملكِ النّصاب للزكاة، ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها.

وأما الثاني: فلأنه يقتضي أن لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم أو الظنّ أو التقليد أو الجهل المركب، وفسادُه بيّن.

ويمكنُ دفعُ التوهُم والظنّ بأنّ الشك يتناولُـهما؛ لأنّ معناه الترددُ في النسبة على استواء، وهو الشكّ المحضّ، أو رُجحان أحد الجانبين وهو الظنّ والوهم. ودفع التقليد والجهل المركب بأنّ الواجب معهما هو النظرُ في الدليل ومعرفةُ وجّهِ دلالتِه ليزولا إلى العلم، وذلك بأنّ امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمطلوب أو نقِيضه مـمّا لم يقع فيه نزاع.

وقد يقالُ في ردِّ الشكّ: أنّه وإن كان مقدمةً للنظرِ الواجب فليس من أسبابه ليكون إيجابُه إيجاباً له بمعنى تعلق خطاب الشارع به، وفيه نظر؛ لأنّ مراد أبي هاشم هو الوجوبُ العقليّ كالنظرِ والمعرفة، نعم، لو قيل: إنّه ليس من المعاني التي يطلبها العاقل، ويحكم باستحقاق تاركِها الذمَّ لكان شيئاً.

تنبيه:

قال خالد الأزهري: «وأصلُ «أوّل» على الأصح على وزن «أفعل» قُلبت الهمزةُ الثانية واواً ثمّ دُغمت الواو في الواو لاجتماع المثلين، وله استعمالان:

أحدهما: أن يكون اسماً بمعنى قبل، فحينئذٍ يكونُ منصرفاً منوناً، ومنه قولهم: «الحمد لله أولاً وآخراً».

والثاني: أن يكون صفة فيكون أفعل تفضيل، ومعناه الأسبق، فيكون غير منصرف للوصف ووزن الفعل». انتهى.

وإلى هذا الاختلاف أشار بقوله: **(وفيه)** أي: وفي تعيين أول الواجبات **(خلف)** أي: اختلافٌ بين العلماء سُنّيين كانوا أو لا.

وأشار بقوله: (منتصب) أي: قائمٌ ثابتٌ مقدّر لاستبعاد قول من رجع به إلى الوفاق.

نعم، قال الإمام الرازي: إن أُريد أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنظرُ عند من لا يجعلُ العلم الحاصل عقبه مقدوراً بل واجب الحصول، وإن أُريد أول الواجبات كيف كانت فهو القصد». وسيمرُّ بك إن شاء الله تعالى ما يتضح به كلامه.

قلت: وما قاله الرازي جمع بين الأقوال، وجعل الخلاف لفظيّاً، وعبارة العضد وغيره: «والنزاع لفظيٌّ؛ إذ لو أريد أول الواجبات المقصودة أولاً وبالذات فهو المعرفةُ اتفاقاً، ولو أُريد أول الواجبات مطلقاً فإن شرطنا كونه مقدوراً فهو النظر، وإن لم يُشترط كونه مقدوراً فهو القصدُ إلى النظر؛ لأنّه مقدمةٌ للنظر الواجب مطلقاً فيكون واجباً، ورُدّ بأنّ جعله واجباً برأسه يُوجب القصد إلى تحصيلِه، ويلزمُ أن يكون القصدُ مسبوقاً بقصدٍ آخر فيتسلسل».

قال السعد: «وهو يدلُّ على أنّ القصد غيرُ مقدور مع كونِه واجباً وسع مقدوريته، وإن أمكن توجيهه بأنّه لو كان مقدوراً لاحتاج إلى قصدٍ واختيار ولزم التسلسل، لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقاً.

لا يقال: لا شك أنّ النظر مشروطٌ بعدمِ المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب، فينبغي أن يكون أول الواجبات؛ لأنّا نقولُ هو ليس بمقدور، بل حاصل قبل القدرة والإرادة، ولو سلم فوجوب النظر مقيدٌ به لامتناع تحصيل الحاصل، فلا يكون مقدمةً للواجب المطلق، واستدامته وإن كانت مقدورة بأن يترك مباشرة أسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدِّمة.

واعلم أنَّ ما اخترناه من أنّ أول واجب معرفة الله تعالى هو المجزوم به بين القوم، واختار بعض المتأخرين أنّه النظرُ، قال: لتكرر الحث على النظر في الكتاب والسنّة حتى كأنّه مقصد، بخلاف ما قبله من الوسائل فإنما أخذ من قاعدة: أنّ الأمر بالشيءِ أمرٌ بما يتوقفُ عليه من فعل المكلف، وفي تلك القاعدة نزاع».

وأقول: ما استند إليه غير منتج لكونه أول الواجبات، نعم يفيد آكدِيّة مطلوبيّته، لكنها ليست المطلوب، فليتأمل. على أنه وافق على ردّ كون النظر أول الواجبات بما مرّ لنا بيانه في بعض كتبه، فلعله رجوعٌ منه عما قد اختاره لتأخر ذلك التأليف.

وما نسبناه للأشعري من أنه يقول: بأنّ أول واجب المعرفة هو المشهور عنه، وممن نسبه له سعد الدين وغيره من المحققين، وحكى بعضهم عنه أيضاً مثل قول الأستاذ، فلعلّ له قولين في المسألة.

قال العضد والسيد جميعاً: إن **قلنا**: الواجب الأول النظر، فمن أمكنه زمان يقع فيه النظر التام والتوصل به إلى معرفة الله تعالى فلم ينظر في ذلك الزمان، ولم يتوصل بلا عذر فهو عاصٍ بلا شبهة، ومن لم يمكنه زمان أصلاً بأن مات حال البلوغ فهو كالصبيِّ الذي مات حال صباه، ومن أمكنه من الزمان ما يسع بعض النظر دون تمامه، فإن شرع فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعاً، وأما إذا لم يشرع فيه بل أخّره بلا عذرٍ ومات، ففيه احتمال، وإلا ظهر عصيانه لتقصيره بالتأخير، وإن تبيّن عدم اتساع الزمان ليحصل الواجب كالمرأة في رمضان تصبح مفطرة وهي طاهر ثم تحيض في يومها ذلك فإنها عاصية، وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم.

قال السيد: وإنما خصّ التفريع بالنظر؛ لاقتضائه زماناً يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره، بخلاف القصد، وأمّا المعرفة فالشروع فيها راجع إلى الشروع في النظر.

*** [معرفة كنه الذات]:**

خاتمة:

حملنا المعرفة في النظر على ما سبق بيانه؛ لأنّه هو المتبادر عرفاً عند الإطلاق، أمّا معرفةُ كنهِ ذاته وحقيقتها فليس من الواجبات فضلاً عن كونه من أولها، وهي مسألة شهيرة الخلاف بين القوم، وحاصل القول فيها: أنَّهم اختلفوا في علم البشر لِكُنْهِ ذاته تعالى

وحقيقتها في الدنيا، فقال بعدم حصولِه وانتفاء وقوعِه كثيرٌ من المحققين، منهم:

ـ الجنيد فقد أطلق القول بأنّه لا يعرف الله غيرُ الله، واختاره أكثر المتأخرين، وهو مذهب أبي الحجاج الضرير وكان من المحققين، واقتصر على حكايته عنهم ابن السبكي وشارحوا كلامه، وهو ظاهر كلام «الرسالة».

ـ وقال البلقيني فيه: إنّه الصحيح ولا سبيل للعقول إلى ذلك.

وقال بوقوعه جمهور المتكلمين.

ثم القائلون بعدم حصوله منهم: القاضي الباقلاني، وتبِعه عليه إمامُ الحرمين في طائفة ووقوعه جوزوه خلافاً للفلاسفة.

احتج الأولون بوجهين:

أحدهما: أنّ ما يعلمه منه البشر هو السُّلوب والإضافات، والأحسن هو الوجود بمعنى أنه كائن في الخارج، والصفات بمعنى أنه حيٌّ عالمٌ قادر ونحو ذلك، والسلوب بمعنى أنه واحد أزليٌّ أبديٌّ ليس بجسمٍ ولا عرضٍ وما أشبه ذلك، والإضافات بمعنى أنه خالق ورازق ونحوهما.

وظاهرٌ أن ذلك ليس عِلماً بحقيقة الذات.

لا يقالُ: الوجود عينُ الذاتِ عند كثيرٍ من المحقّقين، فالعلمُ به علمٌ بالذات؛ لأنّا نقول: قد أشرنا إلى أنّ معنى العلمِ بوجودِه التّصديق بأنّه موجودٌ ليس بمعدومٍ، لا تصوُّر وجودِه الخاصّ بحقيقته، وكذا الكلام في الصفات.

وثانيهما: أنّ ذاته المخصوصةَ جزئي حقيقيٌّ يمتنع تصور الشركة فيه، ولا شيء مـمّا يُعلم منه كذلك؛ ولهذا يفتقرُ في بيانِ التوحيدِ إلى نفي الشركة إلى الدليل، ولو كان المعلومُ منه يمنع الشركة لما كان كذلك.

وما يقال: إنّ الواجب كليٌّ يمتنع كثرة أفراده، فمعناه أنّ مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذي يصدقُ عليه أنه واجب.

ويرد على الوجهين: أنَّا لا نُسلِّم أنّ معلوم كلِّ أحدٍ من البشر ما ذكرتم، ومن أين لكم الإحاطة بأفراد البشر ومعلوماتهم؟

وقد يُقال على الأخير: إنّ من جملة ما علم منه الوحدانية بأدلّتها القاطعة، ومع اعتبار ذلك لا تتصور الشركة، ولا الافتقار إلى بيان التوحيد.

فيجاب: بأنّ هذا أيضاً كليّ؛ إذ لا يمتنع فرض صدقِه على كثيرين وإن كان المفروضُ محالاً.

نعم، يتوجه أن يقال: الكلامُ في حقيقة الواجب لا في هُوِيَّتِه، ولهذا ترى القائلين بامتناع المعلومية جعلوا امتناع اكتسابِه بالحدِّ والرسم مبنياً على أنّه لا تركب فيه، وأن الرسم لا يُفيد الحقيقة، لا على أنّ الشخص لا يُعرف بالحدِّ والرسم، والقائلين بحصول المعلومية يقولون: إنّه لا حقيقة له سوى كونه ذاتاً واجب الوجودِ يجب كونه قادراً عليماً حياً سميعاً بصيراً، إلى غير ذلك من الصفات، حتى اجترأ المشايخة من المعتزلة فقالوا: إنا نعلم ذاته كما يعلم هو تعالى ذاته من غير تفاوت.

وأجاب جمهور المتكلمين القائلون بوقوعِ العلم بحقيقته تحقيقاً: بأنا نحكمُ عليه بكثيرٍ من الصفات والتنزيهات والأفعال، والحكمُ على الشيءِ يستدعي تصوُّرَه من حيثُ أخذه محكوماً عليه، وصحةُ الحكم عليه، فإذا كان الحكمُ على الحقيقةِ لزم العلم بالحقيقة، وإلزاماً بأنّ قولَكم: حقيقته غير معلومةٍ اعترافٌ بكونها معلومة، وإلّا لم يصحَّ الحكمُ عليها، وأيضاً الحكم إما أنّها معلومةٌ أو ليست معلومة، وأيّاًما كان يثبت المطلوب.

وأُجيب عما وجهوه بجميعه: بأنّها معلومةٌ بحسَب هذا المفهوم، أعني كونها حقيقة الواجب، وهذا أيضاً من العوارض والوجوه والاعتبارات، وكذا مفهومُ الذاتِ والماهيّة، والكلامُ فيها يصدقُ عليه أنّه الحقيقةُ والذات.

واحتجوا أيضاً بأنّا مكلفون بالعلم بوحدانيته، وهو متوقفٌ على العلم بحقيقتِه.

وأجيب: بمنع التوقف على العلم به بالحقيقة، وإنّما يتوقفُ على العلم به بوجه، وهو تعالى يُعْلم بصفاته، كما أجاب بها موسى عليه الصلاة والسلام فرعونَ السائلَ عنه تعالى كما قصّ علينا ذلك بقوله تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[1] [الشعراء: ٢٣].

واحتجّ الفلاسفة على امتناعِ العلمِ بحقيقتِه بوجهين:

أحدهما: أنّ العلم هو ارتسامُ صورة المعلوم في النفس، أي: ماهيّتهُ الكلية المنتزعة من الموجود المعين بخلاف المشخصات؛ بحيث إذا وُجدت كانت ذلك الشيء، وليس للواجب ماهيّة كليّة معروضةٌ للتشخص على ما تقرر في موضعه، ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولاً على تلك الصور الموجودة في الأذهان فيصير كثيراً ويبطل التوحيد.

وأجيب بأنا لا نسلّم أنّ العلم ارتسامُ الصورة، ولو سُلّم فلا كذلك العلم بالواجب، ولا علمُ الواجب، ولو سُلِّم فالمنافي للتوحيد تعدُّدُ أفراد الواجب لا الصور المأخوذة منه، والـمُخلُّ بالتشخص إمكانُ فرضُ صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الموجود المعين على الصُّور.

وثانيهما: أنّ تصور الشيء إما أن يحصل بالبديهة وهو منتفٍ في الواجب وفاقاً، وإما بالحدّ وهو إنّما يكون في المركبِ من الجنسِ والفصل، والواجبُ ليس كذلك، وإمّا بالرسم وهو لا يفيدُ العلم بالحقيقةِ، والكلام فيه.

---

(١) أجابه موسى بأنه الرب الخالق لكل ما في الوجود، قال تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ * قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ * قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ * قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ * قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ * قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [الشعراء: ٢٣- ٢٨].
ويستدل لهم موسى على وحدانية الله بالنعم التي يشاهدونها من أرض ممهدة وطرق مذللة وماء ونبات وأن الله وحده خالق ذلك كله، فحق عليهم عبادته: ﴿ قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ * قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ * قَالَ فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ ٱلْأُولَىٰ * قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى فِى كِتَٰبٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى * ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّىٰ * كُلُوا۟ وَٱرْعَوْا۟ أَنْعَٰمَكُمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ ﴾ [طه: ٤٩ - ٥٤].

وأجيب بأنا لا نُسلّم انحـصار طـرق التصور في ذلك، بل قد يحصل بالإلهام، أو بخلقّ الله تعالى العلم الضروريّ بالكسبيّات، أو بصيرُورة الأشياء مشاهدةً للنّفس عند مفارقة البدن كسائر المجرَّدات، ولو سُلّم فالرسم وإن لم يستلزِم تصوّر الحقيقة، لكن قد يُفضي إليه كما سبق.

قلت: وما أقرَبَ قولَ بعضِهم: «خلافُ الأئمةُ عندي في هذه المسألة خلافٌ في حال يعني: لفظيّاً، فمن أثبت العلم بالحقيقة مُقرٌّ بأنّه تعالى لا يُحاط به، وبأنّ جلاله وعظمته وكبرياءه لا يلحقُه وهمٌ ولا يقدِّرُه فهمٌ، وأنّ العقول قاصرةٌ عاجزةٌ عن إدراكِ ذلك الجلال، ومن نفى العلم بالحقيقةِ ـ ويأتي ما فيه قريباً ـ؛ مُقرٌّ بأنّه تعالى عرفه العارفون بدلالةِ الآياتِ، وتحققوا اتصافه تعالى بواجب الصفات، وتيقنوا تنزيهه عن التشبيه بالمحدثات، وتقديسه عن الحدود والكيفيات، وعلموا أنّه المستبِدّ بإبداع الكائنات، فهو تعالى الملكُ المطاع، وأنه في عزِّه لا يرامُ وسلطانِه لا يُضام».

تتمة:

اختلف المحقّقون القائلون بعدم وقوعِ العلم بحقيقتِه تعالى في الدنيا في أنّه هل يمكن علمُها في الآخرة؟

فقال بعضهم: نعم، لحصول الرّؤية فيها في الجنة، ورؤيةُ الشيء موصلةٌ إلى العلم بحقيقتِه، وقال بعضهم: لا احترازاً عن التشبيه، والرؤيةُ للشيء لا تستلزم معرفةَ حقيقتِه على ما يأتي بيانُه في مباحثِ الرؤية إن شاء الله تعالى.

خاتمة:

هذا المبحث يعرف عند المتكلمين بمسألة المائية، وينسبُ القول بها إلى ضِرار[1] من

(١) ضرار بن عمرو القاضي معتزلي جلد له مقالات خبيثة قال يمكن ان يكون جميع من يظهر الإسلام كفارا في الباطن لجواز ذاك على كل فرد منهم في نفسه، قال المروزي: قال أحمد بن حنبل: شهدت على ضرار عند سعيد بن عبد الرحمن الجمحي القاضي فأمر بضرب عنقه فهرب. «لسان الميزان» (٣: ٢٠٣).

المعتزلة حيث قال: إنّ لله تعالى مائيةً لا يعلمها إلا هو، ولو رئي لرئي عليها، وفي قدرة الله تعالى أن يخلق في الخلق حاسةً سادسة بها يُدركون تلك المائية والخاصية. وحين رُوي ذلك عن أبي حنيفة أنكر أصحابُه هذه الرواية أشدّ إنكار؛ وذلك لأنّ المائية عبارةٌ عن المجانسة حيث يقال: ما هو؟ بمعنى: أيُّ جنسٍ هو من أجناس الأشياء؟ والله تعالى منزّهٌ عن الجنس؛ لأنّ كلّ ذي جنسٍ مماثلٌ لجنسه ولِـما تحته من الأنواع والأفراد، فالقولُ به تشبيه.

وفسره بعضُهم بأنه يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليلٍ ولا بخبرٍ، ونحن نعلمُه بدليلٍ وخبر، ومن يعلمُ الشيء بالمشاهدة يعلمُ منه ما لا يعلمه من لا يشاهده، وليس هناك شيءٌ هو المائية لتلزم النسبة.

وكان أصحابُنا يعدلون عن لفظ المائيّة إلى لفظ الخاصّة كما قال القاضي الباقلاني: «إنّ خاصِّيته غيرُ معلومةٍ لنا الآن»، وبعضُهم يعبِّر عنه بالحقيقة.

قلت: والتعبيرُ بالذّات خيرٌ من هذا كله، وعلى كلٍّ لا بدّ من اعتقاد انتفاء عقد المشابهة من جميع الوجوه.

* [هل تحتاج معرفة الله للنيَّة؟]

فائدة:

قال بعضهم: لا تحتاج معرفةُ الله تعالى لنيّة؛ لأنّ النيّة قصد المنوي، وإنما يقصدُ المرءُ ما يعرف فيلزم أن يكون عارفاً قبل المعرفة. وردّه بعضُهم بما حاصله: أنّه إن كان المرادُ بالمعرفة مطلقُ الشعور فمُسلّم، وإن كان المرادُ بها النظرَ في الدليلِ فلا؛ لأنّ كلّ ذي عقلٍ يشعرُ مثلاً بأنّ له من يدبره، وأمّا إذا أخذ في النظر في الدليل عليه ليتحققه لم تكن النيّةُ حينئذٍ محالاً، ويأتي ما فيه قريباً.

النية لغة: عبارةٌ عن انبعاثِ القلبِ نحو ما يراد موافقاً لغرضٍ من جَلْبِ نفع أو دفع ضرٍّ حالاً أو مآلاً .

وشرعاً: الإرادةُ الموجّهةُ نحو الفعل لابتغاء رضا الله وامتثال حكمه. قاله البيضاوي.

ولما كانت معرفة الله تعالى وتوابعها واجبةً بالإجماع، وكانت غير ضروريةٍ وإلا لزم أن يكون كلّ أحدٍ عارفاً بربه، وكان الموصل إليها إنّما هو الدليلُ البرهانيُّ، وهو الذي يمكنُ التوصل بصحيحِ النظر فيه إلى العلمِ بمطلوبٍ خبريٍّ، أي: ما يمكن أن يتأمل فيه وتُستنبط منه المقدّمات المرتبةُ كالعالم للصانع.

وذكر الإمكان؛ لأن الدليل لا يخرج عن كونه دليلاً بعدم النّظر فيه، وقيّد النظر بالصحيح؛ لأنّه لا يتوصل بالفاسد إليه، وذلك بأن لا يكون النظر فيه من جهة دلالته.

وأما تعريفُه بأنّه قولٌ مؤلفٌ من قضايا، يستلزم لذاته قولاً آخر، ففي عُرف المناطقة، فعلى الأول: الدليلُ على وجود الصّانع هو العالم، وعلى الثاني هو قولُنا: العالم حادثٌ، وكل حادثٍ فله مُحدِث وصانع.

وأما تعريفه بأنّه ما يلزمُ من العلمِ به العلمُ بوجود المدلولِ، أي: يلزمُ من العلم به العلم بتحقُّقِ النسبة مطلقاً إيجابيةً كانت أو سلبية، من غيرِ اعتبارِ وصف المدلولية، حتى كأنّه قيل بتحقّق شيءٍ آخر وهو المدلول، وحينئذٍ لا يخرج مثل الاستدلال بنفي الحياة على نفي العلم، ولا يلزم الدورُ بناءً على تضايف الدليل والمدلول؛ وذلك لأنّ الدليل عندهُم اسمٌ لما يفيد التّصديق دون التصوّر، والعلمُ قسمٌ من التصديق بل والظنّ أيضاً، وعلى هذا فمعنى العلم بالدليل إذا حملناهُ على مثل العالم للصانع هو العلم بما يُؤخذ من النظر في وجه دلالته من المقدّمات المرتبةِ مع سائر الشرائط التي من جملتها التفطن لجهة الإنتاج وكيفية الاندراج؛ إذ لا يلزمُ العلم بالمدلول إلا حينئذٍ، فهو عرف المناظرين.

وقال سعد الدين: «هو بالدليل المنطقيّ أوفق».

وبالجملة في هذه التعاريف كلامٌ مبسوط في حواشي شرح العقائد وآداب البحث، وإن شاء الله نلخصه في «تعليق الفرائد على شرح العقائد».

وكان الوصول بالدليل إليها متوقفاً على النظر فيه من الجهة الموصلة، ولاخفاء في أنّ كل مطلوب لا يحصل من أي مبدأ يتفق، بل لا بدّ من مبادئ مناسبة له، والمبادئ لا توصل إليه كيف اتفقت، بل لا بد من هيئة مخصوصة، فإذا حاولنا تحصيلَ مطلوب مجهول تصوريّ أو تصديقي، ولا محالة يكون مشعوراً به من وجّه، تحركت النفسُ مبتدئةً من ذلك الوجّه متعرضة للصور المخزونة عندها، منتقلةً من صـورةٍ إلى صورة إلى أن تظفر بمـادته من الـذاتيّات والعرضيّـات والحدود الوسطى، فتستحضرها متبيِّنة متميّزة، ثمّ تتحرك فيها أيضاً حركةً ثانيةً لترتبها ترتيباً خاصاً يؤدي إلى تصورِ المطلوب بحقيقتِه أو بوجّهٍ يمتازُ به عمّا عداه، أو إلى التصديق به يقيناً أو غير يقين، فها هنا حركتان تحصلُ بأولاهما المادةُ، وبالثانية الصورة، والمبادئُ من حيثُ الوصولُ إليها منتهى الحركة الأولى، ومن حيث الرجوعُ عنها مبدأُ الثانية، ومن حيثُ التصرُّفُ فيها لتُـرَتَّب الترتيب المخصوص غاية الثانية، وحقيقة النظر مجموع الحركتين وهما من جنس الحركة في الكيف لتوارد الصُّور والكيفيات على النفس، ولا محالة يكون هناك توجّه نحو المطلوب وإزالة ما يمنعه من الغفلة والصور المضادة والمنافية، وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويترك البعض، وترتيبٌ للمأخوذ وغايةٌ يقصد حصولها.

وكثيراً ما يقتصر في تفسير النظر على بعض أجزائه أو لوازمه؛ اكتفاءً بما يفيد أو اصطلاحاً على ذلك، فيقال: «هو حركة الذهن إلى مبادئ المطلوب أو حركته عن المبادئ إلى المطلوب»، أو «ترتيبُ المعلوماتِ للتأدي إلى مجهول»، ويراد بالعلم الحضور عند العقل فيعمّ الظنّ والجهل المركبَ أيضاً، ويدخل التعريف بالفصل وَحْدَه، أو بالخاصّة وحدها بناءً على أنّه يكون بالمشتقّ كالناطق والضاحك، وفيه شائبةُ الترتيبِ والتركيبِ بين الموصوف والصفة، أو يخصّ التفسير بالنظر المشتمل على التأليف والترتيب لندرةِ التعريف بالمفرد فلا يقدح خروجه، وقد يُفسر النظر بملاحظةِ المعقول لتحصيل المجهول، ويراد بالمعقول الحاصلُ عند العقل واحداً كان أو أكثر، تصوراً كان أو تصديقاً، علماً أو ظناً أو جهلاً مركباً، فلا يفتقر إلى شيءٍ من التكلفات.

وفي كلام الإمام أنّ نظر البصيرةِ أشبه شيء بنظر البصر، فكما أنّ من يريدُ إدراك شيءٍ ببصره يقطع نظره عن سائر الأشياء، ويحرِّكُ حدقته من جانبٍ إلى جانب إلى أن تقع في مقابلة ذلك الشيء فتبصره، كذلك من يريدُ إدراك شيء ببصيرته يقطع نظره عن سائرِ الأشياء ويحرِّكُ حدقة عقلِه من شيءٍ إلى شيءٍ إلى أن يُحصِّل العلوم المترتبة إلى ذلك المطلوب.

ومن هنا قيل: «النظر تجريد الذهن عن الغفلات»، بمعنى إخلاؤه عن الصوارف والشواغل العائقةِ عن إشراق النور الإلهيّ الموجبِ لفيضان المطلوب، أو «تحريكُ العقلِ نحو المعقولات طلباً لما يعده لفيضان المطلوب عليه».

والمتكلمون عرفوا النظر بأنّه: «الفكرُ الذي يطلبُ به علمٌ أو ظنٌ». والمراد بالفكر حركةُ النفس في المعاني، واحترز بقيد المعاني عن التخيل، أعني: حركتها في المحسوسات لا الحركة الخيالية كما تُوهِّم.

والمراد الحركة القصدية ليخرج الحدس، وكلُّ ما كان من حركاتِها غيرَ مقصودٍ فلا يسمى فكراً.

وإيقاع الفكر جنساً للنظر صحيحٌ؛ لأنّه في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لا أعمّ منه حتى يمتنع تفسيره به. فقول الآمدي بزيادته في التعريف لإغناء ما بعده عنه، فكأنّه قال: «النظر المذكور هو الذي يُطلب به علمٌ أو ظنّ» ساقط لعدم دلالة العبارة على ما قاله، ولم يُعهد في التعريفات أن يقالَ الإنسان البشر الذي هو حيوانٌ ناطقٌ مع عدم صحة كون قولنا الذي هو...إلخ. تفسيراً للنظر والفكر إلا بتكلف.

واعترض الآمدي على هذا التعريف: بأنّ الظن قد لا يكون مطابقاً، وهو جهلٌ يمتنعُ أن يكون مطلوباً.

وأجيب بأن المطلوب هو الظنُّ من حيثُ هو ظن، وهو أعمّ من غير المطابق، وطلبُ الأعمِّ لا يستلزمُ طلبَ الأخصّ، أعني غير المطابق.

فانظُر إلى نفسِك ثُمّ انتقِلِ   لِلعالـم العُلوِيِّ ثُمّ السُّـفلي

قال: (**فانظر**) أيها المكلفُ المخاطبُ وجوباً بأن ترتب أموراً معلومةً عندك من أحوال مطلوبك المجهول من غيرها لتتوصل بها إلى تحصيل ما جهلته منه بالكُنْه أو بالوجه، فإن توصلت بها إلى إلى معرفة مفرد سميّت تلك الأمور معرِّفاً وقولاً شارحا، وإن توصلت بها إلى التّصديق وهو العلمُ بنسبةٍ أمر إلى أمر على جهة الثبوت أو النفي سمّيت حجةً ودليلاً.

مثال الأول: قولك في شرح الإنسانِ: إنّه الحيوانُ الناطق.

ومثال الثاني: قولُك في بيان حدوثِ العالم ـ وهو ما سوى الله تعالى وصفاته كما يأتي ـ: العالم متغير، وكل متغير حادث، فإنّ ترتيب هاتينِ القضيتينِ المعلومتين على الوجه الخاصّ، وهو كون الصغرى موجبة، والكبرى كليّة، يوصل من اتضح له بالبرهان صدقُهما إلى العلم بأنّ العالم حادثٌ لاندراج الصغرى في حكم الكبرى.

تنبيه:

الوجوبُ مأخوذٌ من تعبيره بصيغة الأمر، ومن المعلومِ الواضح أنْ لا وجوب عندنا إلا بالشرع على ما رمز إليه بقوله فيما مرّ:

[فكل من كُلف] شرعاً وجبا   عليـه أن يعرف ما قد وجبا

وعند المعتزلة يكون الوجوب تارة شرعيّاً وتارة عقليّاً، إلا أنّ الوجوب عندهُم هنا عقليٌّ لا شرعيٌّ.

وعبارة «شرح المقاصد»: لا خلاف بين أهل الإسلام في وجوبِ النظر في معرفة الله تعالى، أي: لأجل حصولها بقدر الطاقة البشرية؛ لأنه أمرٌ مقدورٌ متوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة، وكلُّ مقدورٍ يتوقفُ عليه الواجبُ المطلق فهو واجبٌ شرعاً إن كان وجوب الواجب المطلق شرعيّاً كما هو رأيُنا، أو عقلاً إن كان عقليّاً كما هو رأيُّ المعتزلة؛ لئلا يلزم تكليفُ المحال.

أمّا كونُ النظر مقدوراً فظاهر، وأمّا توقفُ المعرفةِ؛ فلأنّها ليست بضروريةٍ بل نظرية، ولا معنى للنظريّ إلا ما يتوقفُ على النظر ويتحصل به.

وأمّا وجوبُ المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة فيه، والإجماعُ المتفقُ عليه، واستناد جميع الواجبات إليه، وعند المعتزلة بالعقل؛ لأنّها دافعةٌ للضرر المظنون، وهو خوفُ العقابِ في الآخرة، حيثُ أخبر جمعٌ كثيرٌ بذلك، وخوفُ ما يترتبُ في الدنيا على اختلاف الفِرق في معرفةِ الصانع من المحارباتِ، وهلاكِ النُّفوس، وتلفِ الأموال، وكلُّ ما يدفعُ الضرر المظنون أو المشكوك واجبٌ عقلاً، كما إذا أردت سلوك طريقٍ فأُخبِرت بأنّ فيه عدوّاً وسبعاً.

ورُدّ بمنع ظنِّ الخوف في الأعمِّ الأغلب؛ إذ لا يلزمُ الشعورُ بالاختلاف، وبما يترتبُ عليه من الضرر، ولا بالصّانع وبما رُتِّب في الآخرة من الثواب والعقاب، والإخبارُ بذلك إنّما يصل إلى البعض، وعلى تقديرِ الوصولِ لا رجحان لجانب الصدْق؛ لأنّ التقدير: عدمُ معرفةَ الصانعِ، وبِعثةِ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ودلالةُ المعجزات، ولو سُلِّم ظنّ الخوف، فلا نسلم أن تحصيل المعرفة يدفعُهُ، لأنّ احتمال الخطأ قائمٌ، فخوفُ العقابِ أو الاختلافِ بحاله، والعناء زيادة.

فإن قيل: لا شكّ أن من حصّل المعرفة أحسن حالاً ممن لم تحصل له؛ لاتصافه بالكمال، وتحصيلُ الأحسن واجبٌ في نظر العقل.

قلنا: نعم، إذ حصلت المعرفة على وجهها، ولا قطع بذلك، بل ربما يقع في أودية الضّلال فيهلك؛ ولهذا قيل: «البلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء»، هذا بعد تسليم وجوب الأحسن، وتقرير السؤال على ما ذكرنا.

تـتميم:

الـدليل الـمذكور لبيان وجوب المعرفة، وعلى ما في «المواقف» وهو أنّ الناظر أحسنُ حالاً من الـمُعرض قطعاً ابتداء، دليلٌ على وجوبِ النّظر عقلاً.

وأُورِد على هذا الاستدلال إشكالاتٍ بعضها غير مختصّ به، ولا مفتقرٌ إلى حله؛ لكونه منعاً على مقدمات مبيَّنةٍ مقررةٍ مثل إفادة النظر العلم مطلقاً، وفي الإلهيات وبلا معلم، أو إمكان تحقّق الإجماع ونقله وكونه حجة، وبعضها مختصّ به مفتقرٌ إلى دفعه، وهي خمسة:

الأولى: أنّ وجوب المعرفةِ فرعُ إمكان إيجابها، وهو ممنوعٌ؛ لأنّه إن كان للعارف كان تكليفاً بتحصيل الحاصل وهو محال، وإن كان لغيره كان تكليفاً للغافل وهو باطل.

والجواب: أنّ إمكانه ضروريّ، والسند مدفوع بأنّ الغافل من لم يبلغْه الخطابُ، أو بلغه ولم يفهمهُ، لا من لم يكن عارفاً بما فات بمعرفته.

وتحقيقه: أنّ المكلّف بمعرفةِ أنّ للعالم صانعاً قديماً متصفاً بالعلم والقدرة مثلاً يكونُ عارفاً بمفهومات هذه الألفاظ مكلّفاً بتحصيل هذا التصّديق، وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية.

الثاني: أنّا لا نُسلِّم قيام الدليل على وجوبِ المعرفة، أمّا بالنّص مثل قوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] فإنّه ليس قطعيّ الدلالة؛ إذ الأمرُ قد يكون لا للوجوب، وأمّا الإجماع فإنّه ليس قطعيّ السند، إذ لم ينقل بطريقِ التواتر بل غايته الآحاد، فللخصم أن يمنعه بل يدعي الإجماع على أنّه يكفي التصديق علماً كان أو ظناً أو تقليداً، فإنّ الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كانوا يكتفون من العوامِّ بالتقليد والانقياد، ولا يكلِّفونهُم التحقيق والانتقاد.

والجواب: أنّ الظنّ كافٍ في الوجوبِ الشرعيّ، على أنّ الإجماع عليه متواترٌ؛ إذ بلغ ناقلوه في الكثرة حداً يمنع تواطؤهم على الكذب، فيفيدُ القطع، وما ذكره من الإجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك، وإنّما هو اكتفاءٌ بالمعرفة الحاصلة من الأدلّةِ الإجماليّة على ما أُشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥] من غير تلخيص العبارة في ترتيب المقدّمات، وتحقيق شرائط الإنتاج، وتحريرِ المطالب بأدلّتها،

وتقريرِ الشّبه بأجوبتها، على أنّه لو ثبت جواز الاكتفاء في حقّ البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفةِ بالنظر، والاستدلال في الجملة.

هذا، والحقُّ أنّ المعرفة بدليلٍ إجماليّ يرفعُ الناظر عن حضيض التقليد فرضُ عينٍ لا مخرج لأحدٍ من المكلّفين عنه، وبدليل تفصيليٍّ يتمكنُ معه من إزالة الشّبهة، وإلزامِ المنكرين، وإرشادِ المسترشدين فرض كفايةٍ لا بدّ من أن يقوم به البعض.

الثالث: أنّا لا نُسلِّم أنّ المعرفة الكاملة لا تحصلُ إلا بالنظر، بل قد تحصلُ بالتعليمِ على ما يراه الشيعة، أو بتصفيةِ الباطنِ بالرياضاتِ والمجاهداتِ على ما يراه الـمُتصوِّفة.

والجواب: أنّا نعلم بالضرورة أنّ تحصيل غيرِ الضروري من المعلوم يفتقِرُ إلى نظرٍ ما، ظاهر أو خفي، أمّا التعليمُ فظاهر؛ لأنّه ليس إلا إعانة العقل بالإرشاد إلى المقدّمات، ودفعِ الشكوكِ والشبهاتِ، وقد شبّهوا نظرَ البصيرة بنظرِ الباصرة، وقولَ المعلم بالضوء الحسي، فكما لا يتمُّ الإبصار إلا بهما لا تتمُّ المعرفة إلا بالنظر والتعليم، وكذا الكلام في المعصوم إذ لا يكفي في صدقه إخبارُ معصومٍ آخر ما لم ينته إلى نظرِ العقل، وأمّا الإلهام؛ فلأنّه لا يثق به صاحبه ما لم يعلم أنّه من الله تعالى وذلك بالنظر، وإن لم يقدر على العبادة عنه، وأمّا تصفيةُ الباطن، فلأنّه لا عبرة بها إلا بعد طمأنينة النّفس في المعرفة، وذلك بالنظر، على أنّه لو ثبت حصولُ المعرفةِ بدون النظر لم يضرنا؛ لأنّا إنما ندعي الاحتياج إليه في حقّ الأعم الأغلب، وهذا لا يمتنع لظهور كونه بطريق العادة.

الرابع: أنّ المعرفة واجبةٌ مطلقاً، فإنّ معناه الوجوب على كلِّ تقدير، ووجوبُ المعرفةِ مقيّدٌ بحال الشكّ، أي: تردد الذهن في النسبة، أو بحالِ عدم المعرفة، للقطع بأنه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعلِ لامتناع تحصيل الحاصل.

والجواب: أنّ ليس معنى الوجوب على كلِّ تقديرٍ عموم التقادير والأحوال، وإلّا لما كان شيءٌ من الواجباتِ واجباً مطلقاً، إذ لا يجبُ على تقديرِ الإتيان به، ولأنّ وجوب الصوم مثلاً مطلقٌ بالقياس إلى النيّة، مقيّدٌ بالقياسِ إلى كون المكلّفِ مُقيماً غير مسافرٍ، حتى

لا تجبُ الإقامة، وكذا وجوبُ الحجّ مقيدٌ بالاستطاعة فلا تجب تحصيلها مطلقاً بالنسبة إلى الإحرام ونحوه من الشرائط فيجب، بل معناه الوجوبُ على تقدير وجودِ المقدّمة وعدمِها، ووجوبُ المعرفةِ ليس مقيداً بالنظر، بمعنى أنّه لو نظر تجب المعرفة، وإلا فلا يكونُ مطلقاً.

وأمّا بالنسبة إلى الشكّ وعدمِ المعرفة فمقيّدٌ؛ إذ لا وجوب على العارف، فلا يكون تحصيلُ الشكّ أو عدمِ المعرفة واجباً، ويندفع إشكال آخر هو نقض الدليل بهما.

الخامس: أنّا لا نُسلِمُ أنّ مقدّمة الواجبِ المطلقِ يلزمُ أن تكون واجبةً؛ لجواز إيجاب الشيءِ مع الذهول عن مقدمتِه، بل مع التصريح بعدم وجوبِها.

فإن قيل: إيجابُ الشيء بدون مقدّمته تكليفٌ بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه.

قلنا: المستحيلُ وجودُ الشيء بدون وجود المقدمة، ولا تكليف به، وأما التكلّيفُ بوجوبِ الشيء بدون وجوبِ مقدِّمته فلا استحالة فيه.

فإن قيل: لو لم تجب مقدمةُ الواجب المطلق لجاز تركُها شرعاً مع بقاءِ التكليفِ بالأصل؛ لكونه واجباً مطلقاً، أي: على تقديري وجودُ المقدمة وعدمها، ولا خفاء في أنّ مع عدمِ المقدمة محالٌ، فيكون التكليفُ به حينئذٍ تكليفاً بالمحال.

قلنا: عدمُ جواز تركِ الشيء شرعاً قد يكونُ لكونِه لازماً للواجب الشرعيِّ فيكون واجباً، بمعنى أنّه لا بدّ منه، وهذا لا يقتضي كونه مأموراً به متعلقاً بخطاب الشارع على ما هو المتنازع.

والجواب: تخصيص الدعوى وهو أن المأمور به إذا كان شيئاً ليس في وُسْع العبد إلا بمباشرةِ أسباب حصوله كان إيجابُه إيجاباً لمباشرةِ السبب قطعاً، كالأمرِ بالقتل، فإنّه أمرٌ باستعمال الآلة وحزِّ الرقبة مثلاً، وههنا العلمُ نفسه ليس فعلاً مقدوراً بل كيفية، فلا معنى لإيجابه إلا إيجاب مسبِّبه الذي هو النظر، وليس هذا مبنياً على امتناع التكلّيفِ بالمحال حتى يرد الاعتراضُ بأنّه جائزٌ عندكم.

واعلم أنّه لما كان المقصودُ وجوب النظر شرعاً، وقد وقع الإجماعُ عليه كما مرّ جوابِه فلا حاجة إلى ما ذكروا من المقدّمات ودفعِ الاعتراضات، بل لو قصد إثبات مجرَّد الوجوب دون أن يكون بدليلٍ قطعيّ لكفى التمسك بظواهرِ النّصوص، كقوله تعالى: ﴿ فَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحۡمَتِ ٱللَّهِ كَيۡفَ يُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآ ﴾ [الروم: ٥٠]، ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ [يونس: ١٠١]، ﴿وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، إلى غير ذلك.

* [حجة المعتزلة في وجوب النظر بالعقل]:

تتمة:

احتجّ المعتزلة على أنّ وجوب النظر بالعقل لا بالشرع بأنّه لو لم يجب النظر إلّا بالشرع لزمَ إفحامُ الأنبياءِ وعجزُهُم عن إثباتِ نبوّتهم في مقامِ المناظرة؛ إذ للمكلّف حين يأمرُه النبي ﷺ بالنظرِ في معجزاته وفي جميع ما تتوقفُ عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليَظهر له صدقُ دعواه أن يقول: لا أنظرُ ما لم يجب النظرَ عليّ، فإنّ ما ليس بواجبٍ عليّ لا يجب عليَّ الإقدام عليه، ولا يجبُ عليَّ النظر ما لم يثبت الشرع عندي؛ إذ المفروض أن لا وجوب إلا به، ولا يثبتُ الشرعُ عندي ما لم أنظر؛ لأنّ ثبوته نظريّ فيتوقف كلّ واحدٍ من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر، وهو محال.

فإن قيل: قوله: «لا أنظرُ ما لم يجب» ليس بصحيح؛ لأنّ النظر لا يتوقفُ على وجوبه.

قلنا: نعم، إلّا أنّه لا يكون للنبي ﷺ حينئذٍ إلزامه النظر؛ لأنّه لا إلزام بغير الواجب، وهو المعني بالإفحام.

وأجيب **أولاً** بالنقض؛ لأنّه مشترك الالتزام، وحقيقته ـ أي: النقض ـ: إلجاء الخصم إلى الاعتراف بنقض دليله إجمالاً، حيث دلّ على نفي ما هو الحقّ عنده في صورة النزاع.

وتقريره: أنّ للمكلف أن يقول على مقتضى مذهبهم: لا أنظر ما لم يجب عليّ النظر

عقلاً، ولا يجب عليّ عقلاً ما لم أنظر؛ لأنّ وجوبه نظريّ فيفتقر إلى ترتيب المقدّمات، وتحقيقِ أنّ النظر يفيد العلم مطلقاً وفي الإلهيّات، سيما إذا كان بطريق الاستدلال أنّه مقدّمةٌ للمعرفة الواجبة مطلقاً، فلولا إفادته ذلك لم يكن في جعله مقدّمة لها فائدة.

فإن قيل: بل هو من النظريّات الجليّة التي يتنبّه لها العاقل بأدنى التفات، أو إصغاءٍ إلى ما يذكره الشارع من المقدّمات.

قلنا: لو سلم فإنّه أن لا يلتفت ولا يصغي، فيلزم الإفحام.

وثانياً: بالحلّ، وهو تعيين موضعِ الغلط، وذلك أنّ صحة إلزامه النظر إنّما يتوقف ـ أي حل ـ على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الأمر، لا على علمه بذلك، والمتوقِّف على النظر هو علمه بتحقّقها في نفس الأمر، فهو إن أراد نفسَ الوجوب والثبوت لم يصحَّ قوله: «لا يثبت الشرع ما لم أنظر»، وإن أراد العلم بها لم يصح قوله: «لا يجب عليّ ما لم يثبت الشرع»؛ لأنّ الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع، بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب؛ لأنّ العلم بثبوت شيءٍ فرع ثبوته في نفسه، فإنّه إذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلاً لا علماً، فلو توقَّف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور، ولزم أيضاً أن لا يجبَ على الكافر نفي، بل يقول: الوجوب في نفس الأمر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الأمر، والشرع ثابتٌ في نفس الأمر علم المكلّف ثبوته أو لم يعلم، نظر فيه أو لم ينظر، وكذلك الوجوب، وليس يلزم من هذا تكليف الغافل؛ لأنّ الغافل من لم يتصور التكليف، لا من لم يصدّق به كما مرّ. وهذا معنى ما قيل: «أنّ شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به».

قال السيد: «وبهذا الحل أيضاً يندفع الإشكال عن المعتزلة، فيقال: قولكم: «لا يجب النظر عليَّ ما لم أنظر» باطلٌ؛ لأنّ الوجوب ثابتٌ بالعقل في نفس الأمر، لا يتوقف على علم المكلّف بالوجوب، والنظر فيه.

فائدة:

صرّح المحقّقون بأنّ النّية من الأعمال القلبية، لا تحتاج إلى نيةٍ؛ لئلا يلزم التسلسل، وترددوا في المعرفة، فقال بعضهم: إنّ احتياجها للنّية محالٌ؛ لأنّ النية قصد المنوي، وإنّما يَقْصِدُ المرء ما يعرف، فيلزم أن يكون عارفاً قبل المعرفة.

وقال بعضهم: إنّ احتياجها إليها ممكن. وترددوا في دليل الأول بما حاصله: إن كان المراد بالمعرفة مطلقَ الشعور فهو مسلّم، وإن كان المراد النظرَ في الدليل فلا؛ لأنّ كلّ ذي عقلٍ يشعر مثلاً بأنّ له من يدبِّره، وإذا أخذ في النظر في الدليل عليه ليتحقّقه لم تكن النية حينئذٍ محالاً». انتهى.

قلت: وحاصله أنّ المحالية إنّما تثبت لو كان المطلوب معرفتُه مجهولاً من جميع الوجوه؛ إذ يستحيل حينئذٍ التوجّه إليه وقصده، أمّا لو فرضنا أنّ المطلوب معلومٌ من وجْهٍ ما كتصورنا له تعالى بأنّه المدبّر لنا، ثمّ قصدنا التوجّه إلى معرفته من وجْهٍ آخر كعالميته وقادريته فلا استحالة حينئذٍ.

*** [في إفادة النظر والرد على منكر ذلك]:**

تتمة:

قضية كلامه إفادة النظر العلم، وهو الصواب الذي عليه الملّيّون، ومنعها السمنية مطلقاً، والمهندسون في الإلهيات، وتمسكوا على المنع بوجوه:

الأول: أن الحكم بأنّ النظر يفيد العلم إمّا أن يكون ضرورياً أو نظرياً، وكلاهما باطل، أما الأول؛ فلأنّه لو كان ضرورياً لما وقع فيه اختلافٌ كسائر الضروريات، ولكان مثلَ قولنا: «الواحد نصف الاثنين» في الوضوح من غير تفاوتٍ؛ لأنّ التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه، وهو ينافي الضرورة، وكلا اللّازمين منتفٍ لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت.

وأما الثاني؛ فلأنّه لو كان نظرياً لكان إثباته بالنظر، وفيه دورٌ من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول، وهو معنى الإفادة، وتناقض من جهة كونه معلوماً لكونه وسيلةً، وليس بمعلومٍ لكونه مطلوباً، وهذا معنى قولهم: «إثبات النظر بالنظر تناقض».

وأجيب: بأنّا نختار أنّه ضروريٌّ، ولا نسلِّم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات مطلقاً، بل ذاك في الضروريّات التي لا سبب لها، ككون الكلِّ أعظمَ من الجزء، أمّا ما لها سببٌ كهذا فقد يختلف فيها جمعٌ من العقلاء؛ لخفاءٍ في تصوّرات الأطراف، وعسرٍ في تجريدها عن اللواحقِ المانعة عن ظهورٍ الحكم، وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك، وفي كثرة التفاتِ النّفس إليها.

وحاصله: أنّ ماله سببٌ لا يدركه على وجهه إلا من شاركه في سببه كحلاوة هذا الطعام مثلاً، لا يدركها ضرورةً إلا من شارك في سببه الذي هو ذوقه، والسبب في مسألتنا هو العثور على النظر الصحيح المطّلع على وجْه الدليل.

أو نختار أنّه نظريٌّ يثبت بنظرٍ مخصوصٍ ضروريّ المقدمات ابتداءً وانتهاءً من غير لزوم دورٍ أو تناقض، بأن يقال في قولنا: العالم متغيرٌ وكلّ متغيرٍ حادث إنّ هذا الترتيب المخصوص أو المعلوم المرتبة نظرٌ؛ إذ لا معنى له سوى ذلك، ثمّ إنّه يفيد بالضرورة العلم بأنّ العالم حادث ينتج إن نظرنا ما يفيد العلم على ما ادّعاه الإمام، وإن شئنا إثبات القاعدة الكلية على ما ادّعاه الآمدي، **قلنا**: معلومٌ بالضرورة أنّ هذه الإفادة ليست لخصوصيّة هذه المادة، بل لصحة النظر المخصوص مادةً وصورة، وكونه على شرائطه، فكلّ نظرٍ يكون كذلك يفيد العلم، وهو المطلوب.

الثاني: أنّ العلم بأنّ الاعتقاد الحاصل عقب النظر عِلمٌ، إن كان ضرورياً لم يظهر ـ أي: لم يقع عقب النظر ـ خلاف ذلك، أو لم يظهر بعد هذا خلاف ذلك؛ لامتناع أن يقع أو يظهرَ خلافُ الضروريِّ، واللازم باطل؛ لأنّ كثيراً من الناس لا يحصل عقب نظرهم إلا الجهل، وكثيراً ما ينكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطؤه، ولذلك تنقل المذاهب، وإن كان نظرياً افتقر إلى نظرٍ آخر يفيد العلم بأنّه علم، ويتسلسل.

وأجيب: بأنا نختار أنّه ضروريٌّ، ولا نسلِّم ظهور الخلاف من هذا النظر أو بعده؛ إذ الكلام في النظر الصحيح، ولازم الحقّ حقٌّ قطعاً، أو نختار أنّه نظريٌّ، ولا نسلِّم افتقاره إلى نظرٍ آخر، فإنّ النظر الصحيح كما أفاد العلم بالنتيجة، أفاد العلم بأنّ ذلك علمٌ لا جهل أو ظنّ، وكذا أفاد العلم بعدم المعارض؛ إذ لا يتُصور المعارض للنظر الصحيح من القطعيات، وبهذا تندفع شبهةٌ أخرى، وهي أنّ النظر لو أفاد العلم فلا بدّ أن يكون مع العلم بعدم المعارض، ثمّ إنّ العلم بعدم المعارض ليس بضروريّ؛ إذ كثيراً ما يظهر المعارض على نظري فيفتقر إلى نظر آخرٍ موقوف على العلم بعدم المعارض، ويتسلسل.

الثالث: أنّ النظر مشروطٌ بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل، فلو كان مفيداً للعلم، أي مستلزماً له عقلاً أو عادةً لما كان مشروطاً بعدمه ضرورة امتناعِ كون الملزوم مشروطاً بعدم اللازم.

وأجيب: بأنّ معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلاً أو عادةً، بمعنى أنّه يلزم حصول العلم بالمطلوب عند تمام النظر، فالملزوم للعلم انتهاؤه، والمشروط بعدم العلم بقاؤه.

الرابع: لو أفاد النَّظر العلم، بمعنى لزومه عقيبه عقلاً أو عادة لقبح التكلّيف بالعلم؛ لكونه بمنزلة الضروريّ في الخروج عن القدرة والاختيار، وعن استحقاقِ الثواب والعقاب.

وأجيب: بعدم تسليم قاعدة القبح العقلي، وبأنّ التكليف إنّما يكون بالأفعال دون الكيفيات والإضافات والانفعالات، والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الأفعال، فالتكليف لا يكون إلا بتحصيله، وذلك بمباشرة الأسباب، كصرف القوةِ والنّظرِ واستعمال الحواس.

هذا وبالجملة، فالعلم النظريّ مقدور التحصيل والترك بخلاف الضروريّ، ولزومه بعد تمام النظر لا ينافي ذلك، ومن هاهنا أمكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية البديهية.

الخامس: أنّ أقرب الأشياء إلى الإنسان اتصالاً ومناسبةً هوِيَّته التي يشير إليها بقوله: **(أنا)**، وقد كثر فيها الخلاف، ولم يحصل من النظر الجزم بأنّها هذا الهيكل المخصوص ـ وإن كان هذا هو المعتمد للمحققين ـ أو أجزاءٌ لطيفةٌ سارية فيه، أو جزءٌ لا يتجزأ في القلب، أو جوهرٌ مجرد متعلّق به، أو غير ذلك، فكيف فيما هو أبعد كالسماويات والعناصر وعجائب المركبات، وأبعد كالمجرّدات والإلهيات من مباحث الذّات والصفات.

وأجيب: بأنّ ذلك إنّما يدّل على صعوبة تحصيل هذه العلوم لا على امتناعها، والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة.

السادس: لو أفاد النظر العلم ـ أي: التصديق في الإلهيات ـ، لكان شرطه ـ وهو التصور ـ متحققاً لكنّه منتف أما بالضرورة فظاهرٌ، وأما بالكسب؛ فلأنّ الحدّ ممتنعٌ لامتناع التركيب، والرسم لا يفيد تصور الحقيقة.

وأجيب: بأنّ الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وإن لم يستلزمه، ولو سلّم فيكفي للحكم تصور المحكومِ عليه بوجْهٍ ما.

السابع: أنّ العلم بوجود الواجب هو الأساس في الإلهيّات، ولا يمكن اكتسابه بالنظر؛ لأنّه يستدعي دليلاً يفيد أمراً ويدل عليه، وذلك إما نفس ثبوت الصانع أو العلم به، وإلا لما كان دليلاً عليه، فإن كان الأولَ لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورةَ انتفاءِ المفاد بانتفاء المفيد، وإن كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل أن لا يكون دليلاً؛ لأنّ هذا وصفٌ إضافي لا يعرض إلا بالإضافة إلى المدلول الذي فرضناه العلم، وهو منتفٍ عند عدم النظر.

وأجيب: بأنَّا لا نعني بكون الدليل مفيداً لشيء وموجباً له أن يوجده ويحصله على ما هو مثال العلل، بل أنّه من حيث متى وُجِد ذلك الشيء ومتى نظر فيه عُلِمَ ذلك الشيء.

وحاصله: أن وجوده مستلزمٌ لثبوته، والنظر فيه مستلزمٌ للعلم به، ومعلوم أنّ انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم، وأنّ عدم النظر فيه لا ينافي كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول.

تكميل:

أورد على جميع الوجوه التي تمسّكوا بها فيما مرّ بل على كل ما يحتجُّ به لإثبات أنّ النظر لا يفيد العلم، أنّ العلم بكون النظر غيرَ مفيد إن كان نظرياً مستفاداً من شيء من الاحتجاجات يلزم التناقض؛ إذ النظر قد أفاد العلم في الجملة، وإن كان ضرورياً ـ والوجوه المذكورة تنبيهٌ عليه ـ لزم خلاف أكثر العقلاء في الحكم الضروريّ، وهو باطلٌ بالضرورة، وإنّما الجائز خلافُ جمع من العقلاء، وهو لا يستلزم خلاف الأكثر.

فإن قيل: نحن نعترف بأنّ الاحتجاج لا يفيد العلمَ، لكن لـمّا احتججْتُم على الإفادة احتججنا على نفي الإفادة معارضةً للفاسد بالفاسد.

قلنا: ما ذكرتم من الوجوه إن أفادت فساد كلامنا كان النظر مفيداً للعلم، وهو المطلوب، وإن لم يفد كان لغواً، وبقي ما ذكرنا سالماً عن المعارض.

نكتة:

ذكر الإمام أن لا نزاع في إفادة النَّظر الظن، وإنّما النزاع في إفادته اليقين الكامل.

قلت: والصواب أنه يفيده إذا كان قطعيَّ المقدّمات كما تقدم، قال سعد الدين: «وينبغي أن لا تكون العدديات محل خلافٍ أصلاً».

تتمة:

اختلف القائلون بإفادة النَّظر العلم، هل العلم بالنتيجة يعقب العلم بوجْه الدلالة أم يحصل معه دفعة؟ وعلى الثاني فهل حصوله معه بعلمٍ واحد متعلّق بهما معاً أم بعلمين؟ خلافٌ ويأتي بَعْدُ في الفائدة ما يعلم منه الراجح.

فائدة:

عُلِمَ من إطلاقه طلبَ النظر كفاية النظر الصحيح في معرفة الله تعالى من غير توقفٍ على المعلِّم، ويدلّ عليه أنّ العاقل إذا علم أنّ العالم ممكنٌ وأنّ كلّ ممكن فله مخصِّص، علم أنّ

العالم له مخصص، سواء كان هناك معلمٌ أو لم يكن، خلافاً للإسماعيلية من الملاحدة، فإنّهم يوجبون عليه تعالى نصب الإمام، ويحيلون خلوّ زمانٍ من الأزمنة عن وجود إمام معصوم يهدي الخلق إلى معرفة الله تعالى، ويعلِّمُهم طريق النجاة، ويُرشدُهم إلى الخيرات، ويحذِّرُهم من السيئات، ويقولون: لا يمكن معرفة الله تعالى إلا من قول المعلِّم المعصوم، ولهذا سموا بالتعليمية، **ثمّ افترقوا فرقتين:**

فرقة قالوا: العقل لا يهتدي إلى معرفة الله تعالى أصلاً، بل هو معزولٌ بالكلية عن المطالب الإلهيّة.

وفرقة قالوا: العقل ليس بمعزول عن الوقوف على الأمور الإلهية بالكلية لكن غير مستقل بالمعرفة، فلا بدّ من إمامٍ يرشده إلى وجوه الأدلة ويوقفه على دفع الشّبه ودفع الشكوك، ونسبة عقل الإمام إلى عقول الناس كنسبة الشمس إلى الأبصار، فكما أنّ الأبصار لا تقوى على إدراك المبصرات في الظلمة، فإذا طلعت الشمس فيمكنها إدراك المبصرات، كذلك عقول الناس قاصرةٌ عن إدراك المعارف الإلهيّة، وبوجود الإمام تقوى عقولهم بعقل الإمام، فاقتدروا على إدراك المعارف واحتجوا على ذلك بوجهين:

الأول: أنّ الخلاف والجدال مستمرٌ بين العقلاء في المطالب الإلهيّة، ولو كفى العقل في ذلك لما استمر ذلك بين العقلاء فيها، واللازم باطلٌ بالضرورة، فكذا الملزوم، فلا بدّ من حاكم غير العقل، وهو الإمام المعصوم.

الثاني: أنّ الإنسان وحدَه لا يستقلُّ بتحصيل أضعف العلوم، كعلم الحياكة والخياطة والنحو والنجوم، بل لا بدّ من أستاذ يهديه، وإذا كان حالهم كذلك في أضعف العلوم فما ظنّك بأصعبها وهي معرفة الله تعالى وصفاته وأحكامه!

وأجيب عن الأول: بأنّ العقلاء المختلفين ما أتوا بالنظر الصحيح من الطرفين؛ إذ لو أتوا به منهما ما استمر الخلاف ولا الجدال بينهم.

وعن **الثاني**: بأنّه لا نزاع في العسر والصعوبة، وأنّه لو كان بمعلم يُوقف الناس على المبادئ، ويُطلِعُهم على المقدّمات التي تتألف منها الحجّج، ويعلِّمهم كيفية الاحتجاج، ويزيل عنهم الشكوك والشُّبه، كان أوفقَ وأروحَ للنّفس وأسهلَ على الخاطر، إنّما النزاع في امتناع استقلال العقل بالنظر دونه، وما ذكرتم من الحجّة لا يدلّ عليه ويدلّ لنا وجوه:

الأول: أنّه قد ثبت إفادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الإطلاق، سواء كان في المعارف الإلهيّة أو غيرها، وسواء كان معه معلِّمٌ أو لا، وأمّا إمكان تحصيل المقدّمات الضروريّة وترتيبها على الوجّه المنتج بمعرفة صناعة المنطق فمعلومٌ بالضرورة.

الثاني: أنّ نظر المعلِّم أيضاً لكونه نظراً في معرفة الله تعالى يحتاج إلى آخر، ويتسلسل، إلا أن يخصَّ الاحتياج إلى المعلم بغير العلم، ويجعل نظر المعلم كافياً لكونه مخصوصاً بتأييد إلهيٍّ، أو تنتهي سلسلة التعليم إلى المعلِّم المستند علمه إلى الوحي.

الثالث: أنّ إرشاد المعلِّمِ لا يفيدنا إلا بعد العلم بصدقه، وصدقه إمّا أن يعلم بالنظر فيكون النظر كافياً في المعرفة حيث أفاد صدق المعلم المفيد للمعرفة، وإمّا أن يعلم بقول ذلك المعلِّم فيدور؛ لأنّ قوله ـ أي: إخباره عن كونه صادقاً ـ لا يفيد كونه كذلك إلا بعد العلم بأنّه صادق ألبتة، وإمّا بقول معلمٍ آخر، وهكذا إلى أن يتسلسل.

وربما أجابوا بأنّهم لا يجعلون العقل مستقلاً بإفادة المعرفة ليلزمنا المعلم بكونه صادقاً لا يكذب ألبتة، بل يجعلون المفيد هو النظرَ المقرونَ بإرشادٍ منه إلى الأدلة ودفع الشُّبه؛ لكون العقولِ قاصرةً عن الاستقلال بذلك، مفتقرةً إلى إمامٍ يعلِّمنا الأدلة ودفع الشُّبه؛ ليحصل لنا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا معرفة الحقائق الإلهيّة التي من جملتها كونه إماماً يستحقّ الإرشاد والتعليم.

إيقاظ:

لا يخفى عليك أنَّ هذه الأوجُّه بتقدير تمامها إنّما تبطل الاحتياج إلى المعلم في حصول

المعرفة، وأما لو أرادوا الاحتياج إليه في حصول النجاة، بمعنى أنّ معرفة الصانع بالنظر لا تفيد النجاة ما لم يتصل بالنظر تعليمٌ و لم يكن مأخوذاً من معلم، وامتثالاً لأمره على ما قال عليه الصلاة والسلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»[1]، وفي التنزيل: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩]، و﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ١]، وكثيرٌ من المعترفين بالصّانع ووحدانيّته كانوا كافرين بناءً على عدم أخذهم ذلك من النبي ﷺ وامتثالهم أمره، فطريق الردّ عليهم أن يقال: حاصل ما ذكرتم الاحتياجُ في النجاة إلى معلّمٍ علم صدقه بالمعجزات، وذلك هو النبي عليه الصلاة والسلام، وكفى به إماماً ومرشداً إلى قيام الساعة من غير احتياجٍ في كلّ عصرٍ إلى معلّمٍ يجدّد طريق الإرشاد والتعليم، وتتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بإمامته. قاله في «شرح المقاصد».

* [شروط النظر]:

فائدة:

يشترطُ للنَّظر صحيحاً كان أو فاسداً بعد شرائط العلم من الحياة والعقل وعدم النَّوم والغفلة، ونحو ذلك، أمران:

أحدهما: عدمُ العلم بالمطلوب؛ إذ لا طلب مع الحصول.

وثانيهما: عدمُ الجهلِ المركب بالمطلوب، أعني: عدمَ الجزم بنقيضه؛ لأنّ ذلك يمنعه من الإقدام على الطلب؛ إمّا لأنّ النظر يجب أن يكون مقارناً للشكّ على ما هو رأي أبي هاشم كما مرّ، والجهل المركب مقارن للجزم فيتناقضان، وإمّا لأنّ الجهل المركب صارف عنه كالأكل مع الامتلاء على ما هو رأيُ الحكماءِ والقاضي.

فإن قيل: لو كان النَّظر مشروطاً بعدم العلم بالمطلوب لما جاز النظر في دليلٍ ثانٍ وثالث لحصول العلم بالدليل الأول.

(١) أخرجه البخاري (١: ٧٨ برقم ٣٩٢)، ومسلم (١: ٥١ برقم ٣٢).

قلنا: أجيب بأنّ ذلك إنّما يشترط حيث يقصد بالنّظر طلب العلم أو الظنّ، وهو غير متعين، إذ كثيراً ما تورد صورة النظر والاستدلال لا لذلك، بل لغرضٍ آخرَ عائدٍ إلى النظر، وهو زيادة الاطمئنان بتعاضدِ الأدلّة، أو إلى المتعلِّم بأن يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الأدلَّة دون كل واحد، أو بهذا الدليل يظهر دون ذاك، فإنّ الأذهان مختلفةٌ في قبول اليقين، فربما يحصل للبعض من دليلٍ، ولبعضٍ آخرَ من دليل آخر، وربما يحصل من الاجتماع كما في الإقناعيات.

وأمّا النَّظر الصحيح فيشترط فيه:

١ـ أن يكون نظراً في الدليل دون الشّبهة، وهي ما يُظنّ دليلاً وليس به.

٢ـ وأن يكون النظر فيه من جهة دلالته، وهي الأمر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل إلى المدلول.

فإذا استدللنا بالعالم على الصانع بأن نظرنا في العالم وحصلنا من أحواله قضيتين:

إحداهما: أنّ العالم حادثٌ، **والأخرى**: أنّ كلّ حادث فله صانع؛ ليعلم من ترتيبهما أنّ العالم له صانع، فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدّمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق كما مرّ.

٣ـ وثبوت الصّانع مدلول الدليل.

٤ـ وكون العالم بحيث يفيد النظرُ فيه العلمَ بثبوت الصانع هو الدلالة، وإمكان العالم أو حدوثه الذي هو سبب الاحتياج إلى المؤثر هو جهة الدلالة.

وهذه الأربع أمورٌ متغايرة، بمعنى أنّ المفهوم من كلٍّ منها غير المفهوم من الآخر، فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرةً بحسب الإضافة.

قال حجة الإسلام رحمه الله: «لـمّا كانت جهةُ الدلالة في القياس هو التفطّنَ لوجود النتيجة بالقوة في المقدّمة أَشْكَل على الضّعفاء، فلم يعرفوا أنّ وجه الدّلالة عين الـمدلول أو

غيره، والحقّ بأنّ المطلوب هو المدلول المستنتج، وأنّه غير التفطّن لوجوده في المقدّمة بالقوة.

وبالجملة فالمشهور من الاختلاف في هذا المبحث هو الاختلاف في مغايرة الدّلالة جهة للمدلول، ويتفرع على الاختلاف في تغاير العلم بهما على ما قال الإمام الرازي وغيره أنّ العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول؟ فيه خلاف، والحقّ المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدّلالة.

وملخَّصها: أنّ للنظر في الشيء أضداداً تخصّه وأضداداً تعمّه وغيره، فالخاصّة كلّ ما يوجب إخطار المنظور فيه بالبال، كالعلم به والجهل المركب به؛ لأنّه لو نظر معهما لزم تحصيل الحاصل، وكالشكّ فيه والظنّ والوهم؛ لأنّه متى نظر في طرفٍ لم يخطر بباله الطرفَ الآخر. وهل عدم الخطور للطرف الثاني الموجب للتنافي عقليٌّ أو عاديٌّ؟ فيه تردد للمتكلمين، والأضدادُ العامة ما لا يخطر معها المنظور فيه بالبال كالموت والنّوم والنسيان وما في معناها، ولا بدّ من انتفاء الجميع في إفادة النظر؛ إذ هو مضاد للعلم وجملة أضداده.

*** [في كيفية إفادة النظر العلم]:**

خاتمة:

في كيفية إفادةِ النظر العلم فعند الشيخ الأشعري وجمهور أهل السنة هي بخلق الله تعالى العلم عقب تمام النظر الصحيح بطريق إجراء الله العادة، أي تكرُّر ذلك دائماً من غير وجوبٍ، بل مع جواز أن لا يخلقَه على طريق خرق العادة؛ وذلك لما سيجيء من استناد جميع الممكنات إلى قدرة الله سبحانه وتعالى واختياره ابتداًء، وأثرُ المختار لا يكون واجباً.

ثمّ القائلون بهذا المذهب فرقتان:

ـ فرقةٌ اعتقدت حصوله عقب النظر بمحضِ القدرة القديمة من غير أن تتعلق به قدرة العبد، وإنّما قدرتُه قاصرةٌ على إحضار المقدمتين وملاحظة وجود النتيجة فيهما بالقوة.

ـ وفرقةٌ اعتقدت حصوله عقب النظر بالكسب والقـدرة الحادثة.

قلت: وقول الفرقة الأولى أبعد من مذهب الاعتزال الآتي، وأوفق بمذهب أهل الحقّ من عدم تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في غير محلها، كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وعند القاضي أبي بكر الباقلاني في أحد قوليه، وإمام الحرمين، واختاره الرازي، وذكر حجة الإسلام الغزالي أنّه المذهب عند أكثر أصحابنا، وأنّ الأول مذهب بعضهم: هي[1] باستلزام النظر العلم بالنتيجة بطريق الوجوب العقليِّ الذي لا بدّ منه من غير أن يكون النظر علّةً له كما هو رأيُ الحكماء، أو مولِّداً كما هو رأي المعتزلة، وللقاضي قولٌ آخرُ وافق فيه الشيخ.

واستدلّ الإمام الرازي على الوجوب بأنّ من علم أنّ العالم متغيرٌ، وكلّ متغير ممكن، فمع حصول هذين العلمين في الذهن يمتنع عقلاً أنْ لا يعلم أنّ العالم ممكنٌ، والعلم بهذا الامتناع ضروريٌّ، وكذا في جميع اللّوازم مع الملزومات، وعلى بطلان التوليد بأنّ العلم في نفسه ممكنٌ، فيكون مقدوراً لله تعالى، فيمتنع وقوعُه بغير قدرته. وحينئذٍ يتوجّه على مختاره الاعتراضُ بأنّ حصول العلم عقب النظر إذا كان فعلَ القادرِ المختار امتنع أن يكون واجباً عقليّاً، فإن المختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك من غير وجوبٍ عليه أو عنه، لا يقال: المراد الوجوب بالاختيار على ما هو مقرر بين القوم؛ لأنّا نقول: فحينئذٍ يجوز أن لا يقع بأن لا تتعلق به القدرة والاختيار، ويكون هذا هو المذهبُ الأول بعينه.

والجواب الحقّ: أنّ وجوب الأثر كالعلم مثلاً ـ بمعنى امتناع انفكاكه عن أثرٍ آخرَ كالنظر ـ لا ينافي كونَه أثر المختار جائز الفعل والترك بأن لا يخلقه ولا ملزومه، لا بأن يخلق الملزوم ولا يخلقه، كسائر اللوازم الممكنة، مثل وجود الجوهر لوجود العرض.

وتحقيقه: أنّ جواز الترك أعمّ من أن يكون بوسطٍ أو بلا وسط، وأنّ جواز ترك المقدور لا يمتنع أن يكون مشروطاً بارتفاع مانع هو أيضاً مقدور، وهذا كالمتولدات عند

(١) أي: إفادة النظر العلم.

من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة العبد، وإنّما المنافي له امتناع انفكاكِه عن المؤثر بأن لا يتمكن من تركه أصلاً. ولو صح هذا الاعتراض لارتفعت علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزماً لتصور الأب، ووجود العرض مستلزماً لوجود الجوهر، إلى غير ذلك.

والحاصل: أنّ لزوم العلم بطريق النظر عقليٌّ عند القاضي ومن معه، حتى يمتنع الانفكاك كتصور الأب لتصور الابن، وعاديٌّ عند الأولين، حتى لا يمتنعُ الانفكاك بطريق خرق العادة، كالإحراق للنّار.

وعند الفلاسفة هو بطريق الإيجاب العقليِّ على معنى أنّ النظر علّةٌ موجبةٌ للعلم عقبه لتمام العامل مع دوام الفاعل؛ وذلك لأنّ النَّظر يُعِدُّ الذِّهنَ لفيضان العلمِ عليه من عند واهب الصور، الذي هو عندهَم العقل الفعّال المنتقش بصور الكائنات، المفيض على نفوسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به، وزعموا أنّ اللّوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان الشرع عبارتان عنه. وإبطاله بإبطال وجود مؤثر غير الله تعالى، وسيأتي.

وعند المعتزلة هو بطريق التوليد، ومعناه أن يوجب فعلٌ لفاعله فعلاً آخر كحركة اليدِ لحركة المفتاح، فالنظر على أيّ تفسيرٍ فُسِّر فعلٌ للناظر يوجب فعلاً آخر له، هو العلم، إذ معنى الفعل هاهنا الأثر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير، ليرد الاعتراضُ بأنّ العلم ليس بفعل، وكذا النظر على أكثر التعابير، ألا ترى أنّ الحركة أيضاً ليست كذلك، واستثنوا ـ قبحهم الله ـ من ذلك النظر التذكريّ، فقالوا فيه بقول القاضي والإمام، واتفقوا على أنّ حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لواحد واحد، وستأتي أدلة إبطال التوليد، إلّا أنّ بعض أصحابنا بعد إبطال التوليد مطلقاً احتجّ على بطلانه هنا بأنّ تذكر النظر لا يولّد العلم اتفاقاً منا ومنهم، فكذا النظر ابتداءً؛ لاشتراكهما في النظرية.

واعترض عليه: بأنّ هذه الحجّة لا تفيده يقيناً؛ لكونه عامداً إلى القياس الشرعيّ، وإن أُدّي بصورة قياس منطقيّ بأن يقال: لو كان النظر مولداً لكان تذكره مولداً؛ لعدم الفرق،

واللازم باطل وفاقاً، فكذا الملزوم، ولا إلزاماً؛ لأنّهم إنّما قالوا بالحكم ـ أعني عدم التوليد في الأصل، أعني التذكريّ ـ؛ لعلةٍ لا توجد في الفرع ـ أعني ابتداء النظر ـ وهي كونه حاصلاً بغير قدرة العبد واختياره، حتى لو كان التذكُّر بقصد العبد لكان مولداً، فيصير الحاصل أنّ هذا قياسٌ مركب، وهو أن يكون حكم الأصل متفقاً عليه بين المستدلّ والخصم، لكن يعلَّل عند كلٍّ منهما بعلةٍ أخرى، والخصم بين منع وجود الجامع من الأصل والفرع إذا ابتدأ النظر لا يشارك تذكره في عدم المقدورية، وبين منع وجود الحكم في الأصل، أي لا نسلِّم أن المتذكِّر لا يولّد العلم عند كونه بقدرة العبد، وإنّما ذلك عند كونه سانحاً للذهن من غير قصد العبد، فإنه حينئذٍ يكون فعلاً لله تعالى، فلو قلنا بتولّد العلم عنه لكان أيضاً فعل الله تعالى، فلا يصح تكليف العبدِ به.

وفي «نهاية العقول» ما يشعر بأنّ علة عدمِ التولّيد في التذكر هو لزوم اجتماعِ الموجبين على أثرٍ واحد؛ لأنّه قال: «التذكر عبارةٌ عن وجود عِلْمَين، **أحدهما** العلم بالمقدَّمات التي سبقت، **والآخر**: العلم بأنّه كان قد أتى بتلك العلوم، ثمّ ليس أحد العلمين أولى بالتوليد من الآخر، فيلزم أن يكون كلٌّ منهما مولداً للعلم بالتجديد وهو محال، ويجوز أن تكون العلة هي لزوم حصول الحاصل؛ إذ التذكر إنّما يكون بعد النظر، وقد حصل به العلم، وعلى هذا لا يكون التذكر مفيداً للعلم أصلاً».

* [هل النظر الفاسد يستلزم الجهل؟]

فإن قلت: علم مـمّا مرّ أنّ النظر الصحيح يفيد العلم عادةً أو عقلاً على ما مرّ بيانه، فهل النّظر الفاسد يفيد الجهل؟

قلت: القائلون بأنّ النظر الصحيحَ المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا في أنّ النظر الفاسد هل يستلزم الجهل، أي: الاعتقاد الغير المطابق؟ فقال الإمام رحمه الله: يستلزمه، وهو رأي المناطقة، وصحَّحه بعضهم؛ لأنّ من اعتقد أنّ العالم قديمٌ وكلّ قديمٍ مستغنٍ عن المؤثر، استحال أن لا يعتقد أنّ العالم غنيٌّ عن المؤثر.

وقيل: إن كان الفساد مقصوراً على المادة استلزمه وإلا فلا؛ أمّا بيان الأول؛ فلأنّ لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروريّ ابتداءً أو انتهاءً، سواءٌ كانت المقدّمات صادقة أو كاذبة كما في المثال المذكور، وأمّا بيان الثاني ـ أي: من شقي التفصيل ـ فلأنّ معنى فسادِ الصورة أنّه ليس من الضروب التي تلزمها النتيجة.

والصحيح عند المتكلمين أنّه لا يستلزم الجهل، أمّا عند فساد الصورة فظاهرٌ كما مرّ، وأمّا عند فساد المادة فقط بأن تكونَ الصورة من الضروب المنتجة؛ فلأنّ اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذباً، كما إذا اعتقد أنّ العالم أثر الموجب، وكلّ ما هو أثر الموجب فهو حادث، فإنّه يستلزم أنّ العالم حادثٌ، وهو حقّ مع كذب القياس بمقدّمتيه، نعم قد يفيد الجهل، كما إذا اعتقد أنّ العالم قديمٌ مستغنٍ عن المؤثر.

والتحقيق: أنّه لا نزاع؛ لأنّ الفاسد صورةً لا يستلزم بالاتفاق، والفاسدَ مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم، فمراد الإمام رحمه الله الإيجاب الجزئيّ كما في المثال المذكور، ومرادنا نفي الإيجابِ الكليّ بعدم الملزوم في بعض المواد، والقائلون بأنّه لا لزوم أصلاً يريدون اللزوم الذي مناطه صفة في الشبهة، بمعنى: أنّ الشبهة المنظورَ فيها ليس لها لذاتها صفة ولا وجه يكون مناطاً للملازمة بينها وبين المطلوب، وإلا لما انتفت الدّلالة بظهور الغلط، ولكان المحقّقون بل المعصومون عن الخطأ أولى بأن يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل بناءً على أنّهم أحقُّ بالاطلاع على وجه الدلالة فيها، وهذا بخلاف الدليل؛ فإنّ له صفةً ووجه دلالةٍ في ذاته هو مناط استلزامه المطلوب عند حصول الشرائط، وأمّا اللازم العائد إلى اعتقاد الناظر في بعض الصور كما إذا اعتقد حقِّية المقدّمات في المثال المذكور، فلا نزاع فيه.

واعترض الإمام بأنّ عدم حصول الجهل للمحقّ الناظر في شبهة المبطل يجوز أن يكون بناءً على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام، أو عدم اعتقاد حقية المقدّمات، كما أنّ نظر المبطل في دليل المحقّ لا يستلزم العلم بذلك، وما ذكر من كون المحقّ أولى بالاطلاع إنّما هو يفيد الحقّ والعلم.

وذكر بعضهم أنّ المتكلمين احتجوا على عدم الاستلزام بأمرين:

أحدهما: اختلاف الشبهة بحيث أنّ الناظر فيها ابتداءً تقوده إلى الجهل، والناظر فيها بعد العلم لا تقوده إلى شيءٍ، والناظر فيها عقيب نظره في شبهة على النقيض تقوده إلى الشك، وما اختلف لم يرتبط بشيء.

واعترض هذا الوجه بأنّه إنّما انتفى عن العالم اعتقاد صدق نتيجتها في نفسها للعلم بضدّها لا للعلم بعدم الربط بينهما، وكذا الناظر فيها عقيب النظر في شبهة، وليس شكّه من مجرَّد الشبهة بل من تعارض الشبهتين، وهو في الحقيقة تعاقب رأيين بين معتقدين، وهو حقيقة الشك.

وثانيهما: أنّ الشبهة لو كان لها ارتباطٌ بعقدٍ معيّنٍ لكانت دليلاً، والتالي باطل؛ لأنّ حقيقة الشبهةِ ما اشتبه أمرها على الناظر فاعتقدها دليلاً.

وردّ بأنّه غير لازم، لجواز اشتراكِ المختلفات وما قام بها في بعض اللوازم؛ فإنّ الدليل يفارق الشبهة وإن اشتركا في صورة النظر بأن مقدّمات الدليل ضروري أو تنتهي إلى الضروري، والشبهة ليست كذلك.

وبُني على اعتقاد صحة الردين تصحيح مذهب المناطقة كما ذهب إليه الإمام، وقد علمت ما يزيَّف به ذلك الاعتقاد في حضرات الانتقاد.

* [صحة المادة والصورة]:

تذكير:

اتفقوا على أنّه إن صحَّت المادة والصورة فالنظر صحيحٌ يؤدي إلى المطلوب، وإلا ففاسدٌ لا يؤدي إليه.

وصحة المادة في المعرِّفِ أن يكون المذكور في معرض الجنس جنساً للماهيّة، وفي معرض الفصل فصلاً لها، وفي معرض الخاصّة خاصة شاملة لازمة، وأن يكون المذكور في

الحدّ التام الجنسَ والفصلَ القريبين، إلى غير ذلك من الشرائط، وفي الدليل أن تكون المقدّمات مناسبةً للمطلوب، صادقةً قطعاً أو ظناً أو فرضاً بحسب المطالب على ما بُيِّـن في الصناعات الخمس المنطقيّة.

وصحَّة الصورة في المعرِّفِ أن يقدَّم الأعم فيقيَّد بالفصل أو الخاصّة، بحيث تحصلُ صورةٌ وجدانية موازية أو مميِّزة لصورة المطلوب، وفي الدليل أن يكون على الشرائط المعتبرة في الإنتاج على ما فصّل في أبواب القياس والاستقراء والتمثيل من المنطق.

إذا علمت هذا فالأحقّ أن يقسَّم النظر أيضاً بهذا الاعتبار إلى الجلي والخفي، فإنّ أجزاء كلٍّ من المعرِّف والدليل قد تكون ضروريةً تتفاوت في الجلاء، وقد تكون نظريةً تنتهي إلى الضروريّ بوسائط قليلة أو كثيرة، وكذا الصور القياسية للأشكال.

فائدة:

وقع التخصيص في حديث: «إنما الأعمال بالنيات»[1] بأمورٍ منها: إزالة النجاسة، ومنها النيّة، قال بعضهم: ومنها أول نظر يقع به العرفان فإنّه من أعمال القلوب، ولا يفتقر لنية الجهل بالمتقرب إليه حين النظر، وكان الشيخ ابن عرفة المالكي يقول: «يثاب الناظر في نظره ذلك».

قال الأبي: «وهذا الذي قال الشيخ من إثابته لا يبعد؛ لأنّ النظر الموصل إلى المعارف واجبٌ شرعاً، وكلّ واجب يثاب عليه». انتهى.

قلت: نقض بعضهم الكلية بالإيمان، وقد ذكرنا ما فيه في محله، على أنّا قدَّمنا في محلَّين عن ابن حجر وغيره أنّ الإيمان مما يحتاج للنيّة أيضاً. والله سبحانه أعلم.

ثم ذكر متعلقّ النظر بقوله: (إلى) بمعنى: «في» إن كان النظر بمعنى التفكر، أو على معناها الوضعي من الانتهاء إن كان معناه الالتفاتَ أو التوجُّه، أي: تفكر أو التفت ووجه

(١) سبق تخريجه.

قريحتك إلى أحوال (نفسك) أي: ذاتك وشخصك، تجدها مشتملةً على قوى ظاهرة مختلفة من سمعٍ وبصرٍ وكلامٍ وشمٍّ وذوقٍ ولمسٍ، وأعراضٍ كذلك من طولٍ وعرضٍ وعمقٍ وكثافة ولطافة وبياض وحمرة وسواد، وأحوالٍ باطنة من علمٍ وجهلٍ وشكٍّ وظنٍ ووهمٍ، وإيمانٍ وكفر، وغضب ورضى، وفرح وحزن، ولذة وألم، على ما نبهك عليه تعالى بقوله:

ـ ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠ - ٢١].

ـ ثم ناداك وصرّح لك بالإيقاظ إجمالاً بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ * ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ * فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: ٦-٨].

ـ ثمّ وبّخك على غرورك وعلى ما هو أقبح من مطلقه بقوله: ﴿كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِٱلدِّينِ﴾ [الانفطار: ٩].

ـ ثمّ أقسم تعالى من غير حاجته إلى الإقسام، لكنّه أراد أن يوصل إليك الاعتبار على أبلغ وجْه وأتــمِّه؛ حتى لا يبقى عند نفسك اللّاجة في ميدان الغفلات، السابحة في بحار الإعراض والجهالات شيءٌ من الشكوك والأوهام، ولا أدنى شبهة تذهب إليها الأفهام. على أنّه فعل بك ما هو أبلغ من هذه النعم، وأتمُّ في الإتقان من هذه الحكم، فقال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٢ - ١٤].

ـ ثمّ نبّهك على أنّه تعالى لم تصدر منه هذه الأفعال على وجهٍ فيه خللٌ ما بقوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، فإنّه لم يتركك بعد هذا هملاً على ما تقتضيه غفلتك عن تدبّر آياته، ومطالعة مصنوعاته كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى * أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِىٍّ يُمْنَىٰ * ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ * فَجَعَلَ مِنْهُ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ * أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة: ٣٦ - ٤٠].

ـ وقوله: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ * وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ * وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ ۖ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ * فَأَنشَأْنَا لَكُم بِهِ جَنَّاتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ لَّكُمْ فِيهَا فَوَاكِهُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِن طُورِ سَيْنَاءَ تَنبُتُ بِالدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِّلْآكِلِينَ * وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً ۖ نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ [المؤمنون: ١٥ -٢٢]، إلى غير ذلك ممّا يملؤ الأسماع ويمزق تدبُّره مفاصل الأضلاع.

غير أنّك تجد تلك الأمور بل ذاتك التي هي محلها متبدلةً متغيرة، مخرجةً من العدم، قابلةً له، فتعلم بالضرورة الوجدانية أنها حادثةٌ وملازمةٌ للحوادث، وإذا كان كلّ ما جاز عدمه استحال قدمه فأحرى ما وجب له سبق العدم بالفعل.

وليس لك أن تقول: لا نسلِّم وجودَ صفاتٍ زائدةٍ على ذاتي متغيرةً متبدلةً، لما سيأتي بيانه بعدُ إن شاء الله تعالى من إثبات ذلك عليك بالدليل.

ولا أن تقول: لا نسلِّم أنّ ذاتي مخرجة من العدم؛ إذ قد كنتُ ماءً في صلب أبي، ثمّ كان أبي كذلك في صلب أبيه إلى آدم، ثمّ آدم كان طيناً وهلمّ جرا، غاية ما فيّ أنّي تحولت من صورةٍ إلى أخرى، وتبدُّل الصورة لا يوجب سبْق عدم محلّها؛ لما سيأتي أيضاً بيانه من إثبات بطلان التسلسل بالبراهين القطعية.

على أنّك لا تنكر أنّ مقدارك الآن أزيد من مقدار النطفة التي تكوَّنت عنها، فيجب أن تعترف بحدوث الزائد عليها، ولا شكّ أنّه انعقد بينك وبين تلك النطفة مماثلةٌ في الجرمية والتحيّز والمقدارية، وكلّ شيئين انعقد بينهما التماثل وجب استواؤهما في كلّ ما يجب لأحدهما ويجوز ويستحيل، وقد سلَّمْت حدوث الزائد، فيجب أن تسلِّم حدوث تلك النطفة، وإلا لزام أن يختص أحد المثلين عن مثله بصفةٍ واجبةٍ وهو محال؛ لاستلزام الاختصاص بها اجتماع متنافيين، وهو أن يكون الشيء مثلاً وغيرَ مثل.

(ثم) هي للترتيب الاعتباريّ لا بحسب الواقع؛ إذ لو عكس لم يضر، أو جمع في نظره بين نفسه وغيرها فكذلك، وجعلها للترتيب الإخباريِّ لا طائل تحته.

أي: ثمّ بعد أن نظرت في نفسك وأحوالها، وعوارضها السابقة واللّاحقة والمقارنة، وقام عندك من ترتيب تلك الأحوال على وجْهٍ يوصلك إلى حدوثها برهانُه **(انتقل)** إلى نظرٍ آخر يوصلك إلى إثبات الحدوث **(للعالم)** وهو ما سوى الله تعالى وصفاته من أجناس الموجودات المتجانسة، سمّيت بذلك باعتبار أنّها شيء يعلم به الصانع كالطابع لما يطبع به، والخاتم لما يختم به، فيقال: عالم الإنسان وعالم الحيوان إلى غير ذلك.

وقد يقال: عالم الأعراض، وعالم الأجسام، فيفيد استغراقَ جُـمَلِ آحاد أجناس العرض والجسم، فيشمل جميع أفراد أجناسهما، وقد يعرَّف باللام الاستغراقية كما هنا مفرداً أو جمعاً، فيفيد استيعاب كلّ جملة مـمّا سمِّي به على حدّ الرجل والرجال، وقد يعتبر في مفهوم الجملة الـمسماة به كونها من ذوي العلم، فيختصّ بالمَلَكِ والثقلين.

وفي «الحدود»: «أنّ العالم هو مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلّها، ويقال عالمٌ لكلّ موجودات متجانسة كقولهم: عالم الطبيعة وعالم العقل»[1].

والمذكور في «الصِّحاح»: «أن العالم الخلقُ، والجمع العوالم، والعالمون أصناف الخلق»[2].

فالعالم لا يطلق على الله تعالى بالمعنى الأول؛ لاعتبار التعدُّدِ فيه، كما لا يقال: عالم زيد، وإن كان زيدٌ من العالم، ولا على صفةٍ واحدة من صفاته لذلك، ولا على جميع صفاته؛ إمّا لعدم تجانسها وإمّا لعدم كونها مما يُعلم به أو من ذوي العلم، ولا على مجموع ذاته وصفاته، ولا على ذاته وصفةٍ من صفاته، ولا على شيءٍ من ذلك مع الـممكنات، ولا على مجموع ذلك والممكنات، وعدم إطلاقه على ذاته وصفاته على ما ذكر في «الحدود» و«الصحاح» ظاهر.

(١) كتاب «الحدود» لابن سينا ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، ص٢٥٢.
(٢) «الصحاح» (٥: ١٩٩١).

وتعميمنا في مسمّى العالم هو طريق المعتبرين، وأمّا تخصيصه بذي الروح أو بالإنس أو بالثقلين والملائكة، أو بالثلاثة مع الشياطين، أو بأهل الجنّة والنار، أو بالرَّوحانيين فيحتاج لدليل.

وقد نقل عن المتقدمين أعداد مختلفة في العوالم وفي مقاديرها، الله أعلم بالصحيح منها، كقول مقاتل: «هي ثمانون ألف عَالَـمٍ، نصفها في البرّ ونصفها في البحر»(١).

ـ والضحاك: «هي ثلاثمائة وستون عالماً، حفاة عراة لا يعرفون خالقهم، وستون ألفاً مكسيُّون يعرفونه»(٢).

ـ وقال ابن المسيب: «لله ألف عالم ستمائةٍ في البحر، وأربعمائة في البرّ»(٣).

وقال وهب: «ثمانية عشر ألف عالم، الدنيا كلها عالم منها، وما العامر منها في الخراب إلا كفسطاط في صحراء»(٤).

ـ وقال كعب الأحبار: «لا يحصي عددَ العالمين أحدٌ غير الله تعالى كما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١]»(٥).

قلت: وكلام كعب الأحبار خير الكلام.

قال بعضهم: جمعُه على العوالم شاذٌ؛ لأنّه اسم جمعٍ كالآثام، وجمعه بالواو والنون أشذّ؛ لعدم استكماله شروط هذا الجمع، إلّا أنّه لما كان بعض مدلوله وهم العقلاء أشرف غُلِّبوا.

ومنع بعض المحققين كونه جمعاً لعالم. قال: بل هو اسم جمعٍ له كيلا يلزم أنّ المفرد أعمّ من جمعه لاختصاص العالمين بالعقلاء وشمول العالم لهم ولغيرهم، فهو نظير قول سيبـويه:

---

(١) «تفسير البغوي» (١: ٤٠).
(٢) «تفسير الألوسي» (١: ١٣).
(٣) «تفسير ابن كثير» (١: ٢٥)
(٤) «تفسير البغوي» (١: ٤٠).
(٥) «تفسير البغوي» (١: ٤٠).

«ليس (أعراب) لكونه لا يطلق إلا على البدويّ جمعاً لعرب لشموله له وللحضري»[١].

وجوابه: منعُ اختصاصِ العالمين بالعقلاء، بل يشمل غيرَهم أيضاً كما صرّح به الراغب، وإنّما غلّبوا في جمعه بالواو والنون لشرفهم. ثمّ قال: «وعلى القول بأنَّ العالمين خاصٌّ بالعقلاء، فهو جمعٌ لعالمٍ مراداً به العقلاء فلا محذور حينئذٍ، وإنّما لم يـجز جمع شيء مراداً به العاقل على (شَيْئِين)؛ لأنّ شيئاً ليس صفةً ولا علماً، فلا يجمع بالواو والنون». انتهى، فليتأمل.

ولا شكّ في انحصار العالم وإن كثرت آحاده، وتعددت جمله وأفراده، باعتبار جهاته في نوعين: العالم **(العلويّ)** أي: المنسوب إلى العلو، وهو كل ما ارتفع من الفلكيات من سماواتٍ وكواكب، وعرش وكرسي، وملائكة وحركات أفلاك وغيرها، وفيه ردٌّ على بعض الفلاسفة كأرسطو ومن تبعه ممن ينسب إلى الإسلام كأبي نصر الفارابي، وأبي علي بن سينا الذاهبين إلى قِدَم السَّماوات بموادِّها وصورها وأشكالها قدماً زمانيّاً، بمعنى عدم سبق العدم لها، فلا ينافي إطلاقهم القول بحدوث ما سوى الله تعالى حدوثاً ذاتيّاً، بمعنى الاحتياج إلى الغير، لا زمانيّاً، بمعنى سبق العدم عليه.

(ثمّ) هي هنا خاليةٌ عن معنى الترتيب والتعقيب، أو مشتملةٌ على ذلك على قياس ما مرّ آنفاً.

أي: ثمّ بعد نظرك في أحد نوعي العالم وهو العلوي، وتحققك أنّه مشتملٌ على جهةٍ مخصوصةٍ، ومكانٍ معين، وأن بعضه محجوبٌ ببعض، وبعضه داخل في بعض، وبعضه فوق بعض، وبعضه من نورٍ وبعضه من غيره، وبعضه متحركٌ وبعضه ساكن، وتحقّقك أن تلك الاختلافات وإن كانت بديعة الإتقان، محكمة الأركان حادثة، لِـما اشتملت عليه من أمارات الحدوث، وأنّ ما قامت به كذلك.

---

(١) «تاج العروس» مادة: (عرب).

انتقلْ فانظر نظراً آخر موصلاً إلى حدوث العالم **(السُّفلي)** أي: المنسوب إلى جهة السفل، وهو كلّ ما نزل عن الفلكيات إلى التخوم، بحيث يقطع العالم من أرض وبحار وحيوان وجماد ومعدن ونبات.

وفيه ردٌّ على البعض السابق؛ حيث ذهبوا إلى قدم الأجسام العنصرية بموادِّها شخصاً، وبصورها الجنسية نوعاً، وبصورها النوعّية جنساً.

ومعنى قولهم: «إنّ صور العناصر قديمةٌ بالنوع» أن نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفراده الشخصيّة أزلاً، وأبدان الأفراد الشخصية حادثة.

وبالجملة لم يخالف من المليين في حدوث العالم غير من سبق ذكره، والردُّ عليهم يعلم من إبطال التسلسل، كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: العالم السفلي ممكن أن يدرك كلّه بالمعاينة، ويعرف حدوث جميعه بالمشاهدة، بخلاف العلوي، فما باله قدمه عليه؟

قلت: للاهتمام بما عساه يخفى وجهُ حدوثه لعسر مشاهدة جميعه.

فإن قلت: فعلى هذا، فما الطريق الموصلُ إلى معرفته؟

قلت: انعقاد المماثلة بين العالم السفليّ والعالم العلويّ على ما سلف بيانه.

*** [في تفضيل الأرض على السماء]:**

فائدة:

قال صاحب «كشف الأسرار»: اختلفوا في تفضيل الأرض على السماء وعكسه، والأكثرون على تفضيل الأرض على السماء؛ لأنّ الأنبياء خُلِقُوا منها، وعبدوا الله فيها، ودفنوا فيها.

فائدة أخرى:

هذه الأرض العليا أفضل مـمّا تحتها؛ لاستقرار ذريّة آدم فيها، ولانتفاعنا بها ودفن الأنبياء بها، وهي مهبط الوحي وغيره من الملائكة، قاله في «كشف الأسرار» أيضاً.

ونقل عن بعضهم أن السماء الدنيا أفضل مـمّا سواها؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾ [الملك: ٥]، قال الجلال السيوطي: **قلت**: قد ورد الأثر بخلافه، أخرج عثمان بن سعيد الدارمي في كتاب «الرد على الجهمية» عن ابن عبّاسٍ قال: «سيد السماوات التي فيها العرش وسيد الأرضين التي نحن عليها»[1].

وهاهنا فائدتان:

إحداهما: مذهب أهل السنة والأشاعرة كما دلت عليه الأحاديث: «أنّ السحاب من شجرةٍ مثمرة في الجنّة، والمطر من بحر تحت العرش»[2]، خلافاً للحكماء والمعتزلة في أنّ منشأه البحر، أو أنّه أجسامٌ ذوات خراطيم تأخذ الماء من البحر الملح، وتغمره الريح فيعذب.

وثانيتهما: قول الحكماء: إنَّ الأرض طبق واحدة، ومذهب الأشاعرة أنّ الأرضين طبقاتٌ متفاضلة بالذّات، بين كل أرضين مسيرة خمسمائة عام كما وردت به الأخبار، وعليه فإنّما جمعت السماء وأفردت الأرض في بعض الآيات؛ لأنّ السماوات مختلفة الأجناس بخلاف الأرضين؛ لاتحاد جنسها وهو التراب. وذكر بعضهم أنّ الحكمة في إفراد الأرض ثِقَلُ جَمعها لفظاً، وهو أرضون. انتهى من حواشي القاضي البيضاوي لشيخ الإسلام.

* * *

(١) رواه الدارمي في «الرد على الجهمية» (١: ٦٠ برقم ٩٠).

(٢) رواه الشربيني في «السراج المنير» (١: ١٠٩).

تجد به صنعًا بديع الحكم لكن به قام دليل العدم

ثمّ ذكر جواب الأمر بقوله: (تجدْ) أي: إن امتثلت فنظرت في العالم الذي من جملته نفسك التي هي أقرب الأشياء إليك، وأشدُّها خطوراً ببالك، حتى لو كنت فاقداً لما عدا العقل لم يتعذر عليك النظر فيها الذي به تتوصل إلى حدوثك وعجزك وافتقارك إلى مُوْجِدٍ مخالف لك، علمت وتحقّقت (به) إلى ما ذكر من نفسك والعالم، أي: تجده، فالباء تجريدية، أو بمعنى «في» أي تذكرك فيه، أو سببية، وعلى هذا لا يمتنع في الضمير عوده للنظر (صنعاً) أي مصنوعاً على الأول، وصنعة على الثاني، ولا إشكال على جعلها للسببية مع عود الضمير للنظر، وأمّا مع عوده لما ذكر قبل ففيه شيء يدفعه حسن التأمل إن شاء الله تعالى.

وعلى كلٍّ، فالمعنى أنَّك بنظرك تتوصل إلى علم أنّ العالم وإن اختلفت جهاته، وتباينت صفاته، وتشعبت ذواته غيرُ خارج عن أن يكون إمّا أعياناً قامت بذواتها، بأن تتحيز بنفسها غيرَ تابع تحيزُها لتحيّز شيءٍ آخر عند المتكلمين، وبأن تستغني عن محلٍّ يقوِّمُها عند الفلاسفة، وإمّا أعراضاً إن لم تقم بذواتها بأن تتحيّز تابعاً تحيزها لتحيز الجوهر الذي هو محلُّها الذي يقوّمها عند المتكلمين، وبأن تختصّ بشيءٍ آخر اختصاصَ الناعت بالمنعوت، بحيث يصير الأول نعتاً والثاني منعوتاً، سواءٌ كان متحيزاً كما في سواد الجسم، أو لا كما في صفات المجرَّدات عند غيرهم.

والأعيان إمّا أن تكون:

ـ مركبةً: من جزئين فصاعداً إن كانت أجساماً على المختار عندنا، وعند جماعةٍ لا بُدَّ في الجسم من ثلاثة أجزاءٍ لتحقّق الأبعاد الثلاثة، أي: الطول والعرض والعمق، وعند آخرين لا بدَّ فيه من ثمانية أجزاءٍ لتحقّق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة.

وقيل: والحقّ عدم رجوع النزاع للاصطلاح خلافاً لصاحب «المواقف»، حتى يقال: إنّ لكلّ أحدٍ أن يصطلح على ما شاء، بل رجوعه للمعنى الذي وضع لفظ الجسم بإزائه، وأنّه هل يكفي فيه التركيب من جزئين أم لا؟

احتج أصحابنا بأنّه يقال لأحد الجسمين إذا زيد عليه جزء واحد: إنّه أجسم من الآخر، فلولا أنّ مجرد التركيب كافٍ في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء الواحد أزيد في الجسمية.

واعترض عليهم بأن «أجسم» أفعل، من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار، يقال: جَسُمَ الشيء إذا عظم، فهو جسيم وجُسَام بالضم، والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة.

وأجيب: بأنّ لهم أن يقولوا: إنّ الجسم مأخوذٌ منه، وملاقٍ له في أصل المعنى؛ إذ هو أيضاً ينبئ عن العظم والحجمية، فزيادة الـجسامة تدلّ على زيادة الجسمية.

قلت: الأظهر عندي كما في «المواقف» أنّه نزاعٌ راجع إلى اللّفظ والاصطلاح وفاقاً لبعض محقّقي المتأخرين.

ـ أو غير مركبة إن كانت جواهر فردة، أي أعياناً لا يقبل شيءٌ منها الانقسامَ لا بالفكّ ولا بالقطع ولا بالوهم ولا بالفرض، ويعنون بالفكّ: الفصلَ، سواء كان بكسرٍ أو دقٍّ، وبالقطع: الفصلَ بنفوذِ جسم آخر فيه، ويقال أيضاً لكلٍّ منها الجزء الذي لا يتجزأ.

وسيأتي الكلام عنه إثباتاً ونفياً، وقدماً وحدوثاً إن شاء الله تعالى عند تعرُّض النظم له.

والأعراض، وهي ما لا يقوم بذاته بل بغيره، بأن يكون تابعاً له في التحيّز أو مختصاً به اختصاصَ الناعت بالمنعوت على ما سبق، لا بمعنى أنّه لا يمكن تعليله بدون المحل على ما توهَّمه البعض؛ لعدم جريانه إلا في بعض الأعراض كالنّسبة إمّا أن تكون قائمةً بالأجسام أو بالجواهر ضرورة امتناع قيامها بذواتها **كالألوان**، وفي أصولها خلاف، قيل: السواد والبياض، وقيل: الحمرة والخضرة والصفرة، وباقيها بالتركيب.

و**كالأكوان**، وهي: الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون.

و**كالطعم**، وأنواعها تسعة: وهي المرارة، والحداقة، والملوحة والحموضة، والعفوصة والقبض، والحلاوة والدسومة والتفاهة، وبالتركيب بينها تحصل أنواعٌ كثيرة.

و**كالروائح**، وأنواعها كثيرة، وليس لها أسماء تخصّها.

قيل: والأظهر أنّ ما عدا الأكوان لا يقوم إلا بالأجسام.

واعترض بأنّه مخالفٌ لقول «التجريد»[1]: «الأعراض المحسوسة بإحدى الحواسّ الخمس لا تحتاج إلى أكثر من جوهرٍ واحدٍ عند المتكلمين».

وأجيب: بأنّ كلام القيل ناظر للاستقراء لما وجد في الخارج، وكلام التجريد للجواز العقليّ، فلا مخالفة.

وأنَّ كلاً من أجزائه وجملته لا يرى إلا (**بديعَ**) أي: مبدع ومخترع من غير سبق مثالٍ ولا مادة، (**الحِكَم**) جمع حكمة بمعنى: إحكام، بكسر الهمزة، أي الإتقان الدالّ على علم صانعه وقدرته وإرادته وحياته واختياره، ضرورَة أنّه مشتملٌ على أفعالٍ متقنة، ونقوشٍ مستحسنة ممّا لا يصدر مثله إلا عمّن اتصف بما ذكرناه، ﴿ مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۞ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴾ [الملك: ٣-٤].

(**لكن**) العالم الذي عرفته متصفاً بتلك الصفات، منحصراً في جهتي الأرض والسماوات، أجساماً كانت أو جواهرَ أو أعراضاً تقوم بهما، (**به**) لا بغيره من الواجب وصفاته سبحانه (**قام**) التغير والتبدل، والتحيّز، والتحرُّك والسكون، والكثرة والقلة، والتركب والانقسام، ولا شكّ أنّ مثل هذا (**دليل**) أي: أمارة جواز سبق (**العدم**) ولحوقه، ضرورة أنّ ما يستحيل عليه العدم لا يلحقه مثل هذه الأمور، ولا تمرُّ عليه الأزمنة والدهور ﴿ سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [الصافات: ١٨٠].

* * *

(١) الطوسي في «تجريد الاعتقاد».

وكلّ مـا جـاز عليـه العـدم   عليـه قطعًا يسـتحيل القدم

فإذا أردت أن تأتي بقياسٍ مستنبط من نظرك في العالم على هذا الوجه لتتوصل به إلى تيقن حدوثه، قلت هكذا: العالم بأسره من عرشه لفرشه جائزٌ عليه العدم، **(وكل ّما جاز عليه العدم عليه)** متعلقٌ «يستحيل» **(قطعاً يستحيل)** أي: يمتنع امتناعاً عقليّاً **(القدمُ)**.

أما بيان الصغرى فلأنا سبرنا العالم سبراً تاماً، فوجدناه غيرَ خارجٍ عن الجواهر والأعراض، والكل حادثة لقبولها للعدم.

أمّا الأعراض فبعضها جائزٌ عليه العدم بالمشاهدة كطرد الحركةِ بعد السكون، والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض، وبعضها جائزٌ عليه ذلك بالدليل كما في أضداد هذه الطوارئ ـ أعني: المطروء عليه ـ، فإنّها لو كانت قديمةً لما طرأ عليها العدم، فإنّ القدم ينافي العدم، إذ القديم إن كان واجباً لذاته فظاهرٌ عدم قبوله للعدم، وإن لم يكن واجباً لذاته وجب استناده إلى الواجب لذاته بطريق الإيجاب؛ ضرورة أنّ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثاً لوجوب سبقه بالاختيار، والـمستند إلى الموجب القديم قديم؛ لامتناع تخلُّف المعلول عن العلّة التامة.

وإيضاحه أنّ أثر المؤثرِ المختار لا يكون إلا حادثاً مسبوقاً بالعدم؛ لأنّ القصد إنّما يتوجّه إلى تحصيل ما ليس بحاصل، وهذا متفـقٌ عليه بين الفـلاسفة والمتكلمين، والنزاع فيه مكابرة، وإذا امتنع استناد القديم إلى الفاعل المختار فما ثبت قدمه امتنع عدمه؛ لأنّه إمّا واجبٌ لذاته، وامتناع عدمه ظاهر، وإمّا ممكنٌ مستند إلى الواجب بطريق الإيجاب إمّا بلا واسطةٍ كمعلول الأول، أو بواسطةٍ قديمة كمعلول الثاني والثالث لما سيأتي من امتناع التسلسل.

وأيا مّا كان يمتنع عدمه؛ لأنّه لـمّا كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط أو بغير وسط لزم من إمكان عدمه إمكان عدم الواجب، وهو محال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث؟

قلنا: لأنّه حينئذٍ يكون حادثاً، والكلام في القديم.

فإن قيل: فالقديم إذا امتنع عدمه كان واجباً لا ممكناً. **قلنا:** امتناع عدم الشيء لا ينافي إمكانه الذاتيّ؛ لجواز أن لا يكون ذلك لذاته، بل لقيام علّته الموجبة، فعندنا لـمّا كان الواجب فاعلاً بالاختيار لا موجباً بالذّات لم يكن شيء من معلولاته قديماً ممتنع العدم، وإنّما ذلك على رأي الفلاسفة.

فإن قيل: صفات الواجب عندكم موجودات قديمة، فيمتنع استنادها إليه بطريق الاختيار، ويتعيّن الإيجاب.

قلنا: علّة الاحتياج إلى المؤثر عندنا الحدوث لا الإمكان، فصفات الواجب وإن كانت مستندةً إلى ذاته لا تكون آثاراً، وإنّما امتنع عدمها؛ لكونها من لوازم الذّات، ولو سُلِّم فالتأثير والتأثُّر إنّما يكونان بين المتغايرين، ولا تغاير هاهنا، وربما يأتي لهذا زيادة بيانٍ في مباحث الصفات.

وأمّا الأعيان؛ فلأنّها لا تخلو عن الحوادث كما ظهر لك مـمّا سبق، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. أمّا الكبرى فظاهرةٌ، وأمّا بيان الصغرى فلوجهين:

أحدهما: أنّ الأجسام لا تخلو عن الأعراض كما عرفت، والأعراض كلّها حادثة؛ إذ لو كانت قديمة لكانت باقية؛ لما تقرّر من أنّ القدم ينافي العدم، ولا شكّ أنّ الأزلية تستلزم الأبديّة، لكنّ اللازم باطلٌ لما ثبت عندنا من أدلَّة امتناعِ بقاء الأعراض على الإطلاق.

وثانيهما: أنّ الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون؛ لأنّ الجسم لا يخلو عن الكون في الحيّز، وكلّ كونٍ في الحيّز إمّا بحركةٍ أو سكون؛ لأنّ ذلك الكون إن كان مسبوقاً بكونٍ في غير ذلك الحيّز فهو حركة وإلا فهو سكون، إذ لا معنى للحركة والسكون سوى هذا بناءً على أنّ الحركة كونٌ أوّل في مكانٍ ثانٍ، والسكون كونٌ ثانٍ في مكانٍ أوّل، ثمّ كلٌّ من الحركة والسكون حادث.

أمّا الحركة فلوجهين:

أحدهما: أنها تقتضي المسبوقيّة بالغير؛ لكونها تغييراً من حالٍ إلى حال، وكوناً بعد كون، وهذا سبقٌ زمانيّ؛ حيث لم يجامع فيه السابق المسبوقَ، والمسبوق بالغير سبقاً زمانيّاً مسبوق بالعدم؛ لأنّ معنى عدم مجامعة السابق المسبوق أن يوجد السابق ولا يوجد المسبوق، والمسبوقيّة بالعدم هو معنى الحدوث هاهنا.

وثانيهما: أنّ الحركة في معرض الزوال قطعاً لكونها تغيراً ونقيضاً على التعاقب والزوال، أعني: طريانُ العدم ينافي القدم؛ لأنّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه، فما جاز عدمه انتفى قدمه.

وأما السكون؛ فلأنّه وجوديٌّ جائز الزوال، ولا شيء من القديم كذلك لما مرّ، وإنّما قيدناه بالوجودي؛ لأنّ عدم الحادث قديم يزول إلى الوجود إذ دليله امتناع عدم القديم ـ وهو أنّه إمّا واجبٌ أو مستندٌ إليه بطريق الإيجاب ـ إنّما قام في الوجودي.

أمّا كون السكون وجوديّاً؛ فلأنّه من الأكوان.

وأمّا كونه جائز الزوال؛ فلأنّ كلّ جسمٍ قابلٌ للحركة:

أمّا **أولاً**؛ فلعدم نزاع الخصم في ذلك.

وأمّا **ثانياً**؛ فلأنّ الأجسام متماثلة، فيجوز على كلٍّ منها ما يجوز على الآخر، فإذا جازت الحركة على البعض بحكم المشاهدة جازت على الكلّ بعقد التماثل.

وأمّا **ثالثاً**؛ فلأنّ الأجسام إمّا بسائط وإمّا مركبات؛ لأنّها إن تألّفت من الأجسام المختلفة الطبائع فالمركبات وإلا فالبسائط، فالبسائط كالماء والنّار والهواء يجوز على كلٍّ من أجزائها المتشابهة الحصول في حيّز الآخر، وما ذاك إلا بالحركة، والمركبات كالحيوان يجب على كلٍّ من بسائطها المتماسّة أن يكون تماسّها الذي وقع بجزء من هذا أن يقع بسائر أجزائه المتشابهة، وذلك بالحركة.

واعترض على ما ذكرنا في بيان امتناع خلوِّ الجسم عن الحركة والسكون، بأنّه لو صح لزم أن يكون الجسم في أوّل وجوده متحركاً أو ساكناً، واللّازم باطلٌ قطعاً؛ لاقتضاء كلّ منهما المسبوقية بكونٍ آخر، وبأنّا لا نسلم أنّ الكون في حيّزٍ إن لم يكن مسبوقاً بالكون في ذلك الحيز كان حركة، وإنّما يلزم لو كان مسبوقاً بالكون في حيّزٍ آخر، وهذا في الأزل محالٌ؛ لأنّ الأزلية تنافي المسبوقيّة بحسب الزمان.

وأجيب: بأنّ الكلام في المسبوق بكون آخر للقطع بأنّ الكون الذي لا كون قبله حادثٌ قطعاً، وفيه المطلوب، وعلى هذا فالمنع ساقط؛ لأنّ معنى الكلام أنّ الكون إن لم يكن مسبوقاً بالكون في ذلك الحيّز بل في حيّزٍ آخر كان حركة، وما ذكر من أنّ هذا ينافي الأزليّة باطل؛ لأنّ الأزل ليس عبارةً عن حالةٍ زمانية لا حالة قبلها ليكون الكون فيه كوناً لا كون قبله! بل معناه نفي أن يكون الشيء بحيث يكون له أوّل، وحقيقته الاستمرار في الأزمنة المقدرة الماضية بحيث لا يكون له بداية، كما أنّ حقيقة الأبديّة هي الاستمرار في الأزمنة الآتية لا إلى نهاية.

فإن قيل: ما ذكرتم من دليل امتناع الأزليّة إنّما يقوم في كلّ جزئي من جزئيات الحركة، ولا يدفع مذهب الحكماء، وهو أنّ كلّ حركة مسبوقة بحركة أخرى لا إلى بداية، فالفلك متحرك أزلاً وأبداً، بمعنى أنّه لا يقدّر زمان إلّا وفيه شيءٌ من جزئيات الحركة، وهذا معنى كون ماهيّة الحركة أزليّة، وحينئذٍ يرد المنع على الكبرى أيضاً، أي لا نسلِّم أنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وإنّما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية، فلا بدّ من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بدايةٍ أو نهايةٍ على ما هو رأيهم في حركات الأفلاك وأوضاعها.

أجيب أولاً: بإقامة البرهان على امتناع أن تكون ماهيّة الحركة أزليّة، وذلك من وجهين:

أحدهما: أنّ الأزليّة تنافي المسبوقيّة ضرورة، والمسبوقيّة من لوازم ماهيّة الحركة وحقيقتها؛ لكونها عبارة عن التغير من حالٍ إلى حال، ومنافي اللّازم منافٍ للملزوم ضرورةً.

وثانيهما: أنّ ماهيّة الحركة لو كانت قديمة ـ أي: موجودة في الأزل ـ لزم أن يكون الشيء من جزئياتها أزليّاً؛ إذ لا تحقّق للكليّ إلّا في ضمن الجزئي، لكن اللّازم باطلٌ بالاتفاق.

وثانياً: بإقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهيّة، وذلك أيضاً بوجهين:

أحدهما: طريق التطبيق، وهو أنّا نفرض جملةً من الحوادث المتعاقبة من الآن، وأخرى من يوم الطوفان، كلٌّ منهما لا إلى نهاية، ثمّ نطبّق بينهما بحسب فرض العقل إجمالاً، بأن نقابل الأوّل من هذه الجملة بالأوّل من تلك وهكذا، فإمّا أن يتطابقا فيتساوى الكلّ والجزء، أو لا فتنقطع الجملة الطوفانيّة، ويلزم انتهاء الآتية؛ لأنّها لا تزيد عليها إلا بقدر متناه.

وثانيهما: طريق التكافؤ، وهو أن نفرض سلسلةً من الحادث المعيّن الذي هو مسبوقٌ بحادثٍ وليس سابقاً على حادث آخر بمنزلة المعلوم الأخير، فلضرورة تضايفِ السَّابقية والمسبوقية، وتكافؤ المتضايفين في الوجود لزم أن تشتمل السِّلسلة على سابقٍ غير مسبوق، وهو المنتهي.

وتقديرٌ آخر وهو أنّا نفرض سلسلةً من المسبوقية وأخرى من السابقية، ثمّ نطبّق بينهما فتقطع مسبوقية الأخير بإزاء سابقية ما فوقه، فيلزم الانتهاء إلى حال السابقية دون المسبوقية تحقيقاً للتضايف.

ولهم على إبطال التسلسل وجوهٌ أخر لا تخلو عن ضعف، كما أنّ لهم على إبطال قدم الأجسام ما هو كذلك.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الذي نقول ببطلانه ونقيم عليه الدليل إنّما هو وجود حوادث لا أوّل لها، ونعيمُ الجنّة له أول وإن لم يكن له آخر. فليتأمل.

* [في المطالب التي يتوقف عليها برهان الحدوث]:

فإن قلت: مبنى الاستدلال على حدوث أعيان العالم على أنّ لها صفات زائدة على وجودها، يستدلّ بحدوثها على حدوث موصوفها، ونحن لا نُسلِّم وجود تلك الصفات،

سلَّمناه، لكن لا نُسلِّم حدوثها. وقولكم: لأنّها متغيرة من عدمٍ إلى وجود، وبالعكس، ممنوع بل هي دائمة الوجود إمّا في مصوفوها، لكن تكمن فيه تارة عند ظهور حكمٍ ضدّها، وتارة تظهر فيه عند ظهور حكمها، وإمّا مع انتقالٍ من محل إلى آخر، ومن قيام بنفسها إلى القيام بمحل،وبالعكس.

والجواب عن الأول: أنّ كلّ عاقل يحس في ذاته معاني زائدة عليها، كالعلم وأضداده والصوت ونحو ذلك، ولهذا قال بعض المحققين في منع جواب وجود الأعراض: نزاعكم لنا، وقولكم: لا نُسلِّم وجود الأعراض، إمّا أن تقولوا بوجوده، ولا شكّ أنّ هذا أمرٌ زائدٌ على الذّات فيلزمكم تسليم وجود العرض، وإمّا أن تقولوا بعدم وجوده فتخرجوا عن طور العقلاء، وتسقط مكالمتكم لاعترافكم بعدم نزاعنا، ولعدم عقل تهتدون به إلى المحاورة.

*** [تعريف الحال]:**

فإن قالوا: نختار الأول، ولكنّا نقول بالحال، **وهي**: صفةٌ غير موجودة ولا معدومة في نفسها، قائمةٌ بموجود، واحترزوا بالصفة عن الذّات، فإنّها ليست بحال، وبغير موجودةٍ في نفسها عن الصفات الموجودة في نفسها كالعلم، وبلا معدومة في نفسها عن الصفات العدمية كصفات السلب، وبقائمةٍ بموجود عن الصفات التي هي غير موجودة في نفسها وغير معدومة وغير قائمة بالموجود، كامتناع العلم بشريك الباري.

*** [الاعتراض على تعريف الحال]:**

واعترض على الحدّ بأنّ من الأحوال عند المعتزلة ما يثبت في العدم كالجوهرية؛ إذ هي عندهم حاصلة للذّات حالتي الوجود والعدم، فهي إذن صفة لغير موجود.

وأجيب عنه بأنّهم ما قالوا: «قائمة بموجودٍ» فقط، فيجوز أن تكون قائمة بموجودٍ أو بمعدوم. **وردّ** بأنّه وقع ما يفيد قصر قيامها على الموجود في عبارة بعضهم؛ حيث قال: «ولا تقوم إلّا بموجود».

والأولى أنّ هذا التفريق إنّما هو للحال على رأي أصحابنا فقط، وهم لا يثبتون الجوهرية للمعدوم؛ لعدم شيئيته عندهم، ولا شكّ أنّها واسطةٌ بين الوجود والعدم، فسُلِّم أنّ للأجرام صفاتٍ زائدةً عليها، ولا يلزم من زيادتها وجودُها، لاحتمال الواسطة بين الوجود والعدم.

قيل لهم: المحققون على أنّ الحال محالٌ، وأنّه لا واسطة بين الوجود والعدم على ما سيأتي بيانه في مباحث الصفات إن شاء الله تعالى، سَلَّمنا ثبوت الواسطة، فيلزم أنّ الأجرام تلازم صفاتٍ ثابتةً وجب لها الحدوث، فيلزم حدوثها ضرورة، فالقدح بعدم وجودها مع تسليم ثبوتها وقيامها بالموجودات لا يضر شيئاً في دليل الحدوث.

وعن الثاني ـ وهو ادعاء الكمون والظهور ـ: أنّه يؤدي إلى اجتماع الضّدين في المحلّ الواحد؛ لأنّ الجوهر إذا تحرَّك والسكون كامنٌ فيه زمن حركته اجتمع الضّدان فيه ضرورة، وأيضاً فالكمون والظهور اللّذان قاما بالعرض وتعاقبا عليه إن كان ينعدم أحدهما عند وجود الآخر فقد نقض المانع أصله في كمون الأعراض، ولزمه ما فرّ منه، وهو ملازمة الجواهر للحوادث، وإن قال بكمونها وظهورها أيضاً، وهلّم جرّا، لزمه التسلسل، وقد مرّ بطلانه بالدليل.

وعن الثالث ـ وهو انتقال الأعراض من محلٍّ إلى محل ـ **وعن الرابع** ـ وهو انتقالهما من قيام بنفسهما إلى قيام بمحلٍّ، وبالعكس ـ: أنّ كلا الأمرين يؤدِّي إلى قلب حقيقة العرض، فإنَّ الحركة مثلاً حقيقتها انتقال جوهر من حيزٍ إلى حيز، فلو قامت هي بنفسها أو انتقلت لزم قلب هذه الحقيقة، وأيضاً لو انتقلت لزم قيام انتقالٍ بها، وذلك الانتقال ينتقل أيضاً فيقوم به انتقالٌ آخر، وذلك يؤدي إلى التسلسلِ، وقيام المعنى بالمعنى.

وبهذا تحقّقت انضباط الأصول السبعة التي ينبني عليها برهان حدوث العالم، وهي: إثبات زائد على الأجرام، وإبطال قيامه بنفسه، وإبطال انتقاله، وإبطال كمونه وظهوره، وإثبات استحالة عدم القديم، وإثبات كون الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد، وإثبات استحالة حوادث لا أول لها.

قيل: الاستدلال على حدوث العالم مبنيٌّ على انحصاره في الأعيان والأعراض، وانحصار الأعيان في الأجسام والجواهر، وأنّه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته وليس بمتحيّزٍ أصلاً كالعقول العشرة والنّفوس المجرَّدة عن المادة التي قال بها الفلاسفة، وكلُّ ذلك لا دليل عليه.

وأجيب: بأنّ الـمُدَّعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات، وهو الأعيان المتحيّزة والأعراض القائمة بها؛ لأنّ أدلة المجرَّدات غير تامةٍ على ما بسطوه في المطوَّلات.

فإن قلت: فعلى تقدير تمام أدلتها ووجودها فبم ينتفي عنها القدم؟

قلت: أجاب بعضهم بأنّ مختارنا فيه ألجأ إلى السمع، «كان الله ولا شيء معه». وأجمع المسلمون على حدوث ما سوى الله سبحانه، وحدوث هذا الزائد لا يتوقف عليه السمع حتى يمتنع الاستدلال به عليه.

ومن المتكلمين من أثبت حدوثه بالدليل العقليّ، فقال: هذا الزائد لا يصحّ أن يكون إلهاً؛ لوجوب الوحدانية له جلّ وعلا، وسيأتي دليله، وإذا لم يكن إلهاً لم يتوقف وجود العالم على وجوده فلا يجب وجوده؛ إذ لا يلزم من عدمه محالٌ، وكلّ ما هو كذلك فهو ممكن، وكلّ ممكن حادث، فهذا الزائد حادث وهو المطلوب.

وردّ: بأنّه تمسك بعكس الدليل، وهو إنّما يلزم طرده لا عكسه، كان الله ولا شيء معه وهو واجب الوجود، فلا يلزم من عدم توقف وجود العالم على وجوده انتفاء قدمه.

فإن قلت: كيف نُسلِّم أنَّ أدلّة انتفاءِ المجرَّدات غير تامةٍ عندنا، مع ذكر جمع من المحقّقين من جملتها طريق السبر والتقسيم، وهي عندهم مفيدة لليقين؛ حيث قالوا: «كلّ موجود إمّا أن يكون متحيّزاً أو غيرَ متحيّز، وغير المتحيّز إمّا أن يقوم بمتحيّزٍ أو لا، فالمتحيّز هو الجوهر، والقائم به هو العرض، وما ليس بمتحيّزٍ ولا قائمٍ بمتحيّز هو الله تعالى وصفات ذاته.

قلت: هذه الطريق ـ وإن دارت بين النفي والإثبات ـ المتمسك بها على انتفاء المجردات ضعيف؛ لأنّ ما انتهى إليه التقسيم وهو ما ليس بمتحيّزٍ ولا قائمٍ بمتحيّزٍ ليس نفس حقيقته تعالى جلّ وعلا، ولا نفس حقيقة صفات ذاته، فللخصم أن يمنع تخصيصه بهما، فلا تفيد المطلوب. **فالصواب** كما قاله السعد وغيره في هذه المسألة الوقف.

فإن قلت: غاية ما ذكرتم من الدليل أنّه أفادكم حدوث جميع الأعراض المشاهدة، وحدوثها لا يستلزم حدوث جميع الأعراض بإطلاق؛ إذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثُه ولا حدوثُ ضده، كالأعراض القائمةِ بالسماوات من الأشكال والإمدادات والأضواء.

قلت: أجاب عنه أصحابنا بأنّ هذا غير مخلّ بالغرْض؛ لأنّ حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض ضرورة أنّها لا تقوم إلّا بها.

فإن قلت: دليلكم أيضاً إنّما ينهض لو صحّ أنّ كلّ جسمٍ لا بدّ له من حيّز، وهو فاسدٌ؛ إذ لو كان كلّ جسمٍ في حيّزٍ لزم عدم تناهي الأجسام؛ لأنّ الحيّز عبارةٌ عن السّطح الباطن من الحاوي الـمماس للسطح الظاهر من المحوي، وإذا بطلت الكليّة جاز أن يكون بعضها لا في حيّزٍ وهو قديم، كالفلك الأطلس المسمى عند الفلاسفة بالمجرَّد للجهات.

قلت: أجيب بأنّه مبنيٌّ على تفسير الحيّز بما ذكرنا على مذهب الخصم.

والحقّ أنّه عند المتكلمين عبارةٌ عن الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، وينفذ فيه بعداه أو أبعاده، والفراغ ليس بجسمٍ ولا يستلزمه، فلا يلزم من كون كلِّ جسمٍ في حيّز عدم تناهي الأجسام، وهو ظاهر.

فإن قلت: دليلكم الذي بنيتم عليه حدوث العالم مبنيٌّ على وجود الفاعل المختار ضرورة أن المسبوق بالاختيار لا يكون قديماً كما مرّ بيانه، والخصوم لا يقولون بالاختيار، بل منهم من يقول: إنّ العالم صادرٌ عنه تعالى بطريق الطّبع، ومنهم من يقول: إنّه صادرٌ عنه بطريق التعليل.

قلت: سيأتي في مبحث صفة الإرادة، إثبات الاختيار له بالدليل، على أنّه لو كان العالم مستنداً إليه بواحدٍ من التعليل أو الطّبع لما اختلفت مقاديره ولا صفاته، ولما تأخّر منه شيءٌ عن الأزل؛ لأنّ العلّة الواحدة، والطبيعة الواحدة يستحيل اختلاف آثارهما، وتأخُّر وجودِ شيءٍ منها عن وجودهما، والمشاهدة الضروريّةُ تقضي بخلاف ذلك، فإنّ اختلافه في مقاديره وصفاته كثير لا حصر له، وتأخّر جميعها عن الأزل معلومٌ على القطع؛ لمشاهدة التأخّر في كثيرٍ من الأجرام وصفاتها اللّازمة لها، فوجب أن يكون جميعها كذلك؛ لوجوب استوائها في صفة الافتقار إلى الفاعل على ما مرّ تحقيقه.

فإن قيل: لا شكّ أنّ تأخّر الأجرام وصفاتها عن الأزل لا يدل قطعاً على أنّ إيجادها ليس بطريق التعليل؛ إذ العلّة العقليّة تستحيل مفارقتها لمعلولها، وأمّا دلالة التأخّر على أنّ الإيجاد ليس بطريق الطّبع، فهي ممنوعةٌ لما تقرر من أنّ تأثير الطبيعة عند من يقول بها من المبتدعة ليس على طريق اللّزوم بكلّ حال، بل إنّما يلزمها مطبوعها إذا توفرت الشرائط وانتفت الموانع، فعلى هذا ربما يقولون: لعلّ تأخّر العالم عن الأزل؛ لوجود مانعٍ منع منه في الأزل، أو لانتفاء شرطٍ هناك، فلمّا زال المانع أو وجد الشرط فيما لا يزال وجد العالم فيه.

قيل: لو وُجِدَ مانعٌ من وجود العالم في الأزل لما انتفى أبداً؛ لأنّ ما ثبت فيه لا يكون إلا قديماً، وكلُّ ما ثبت قدمه استحال عدمه، فكان يلزم أن لا يوجد شيء من العالم أبداً، ولو انتفى شرط وجودِ العالم في الأزل لما وجد ذلك الشرط أبداً، فلا يوجد العالم ولا شيءٌ منه أبداً؛ لأنّ وجود ذلك الشرطِ فيما لا يزال يكون متوقِّفاً إمّا على انتفاء مانعٍ أزليّ وتقدّم استحالة انتفائه، وإمّا على تسلسل شرائط إلى غير أوّل، وهو محالٌ للزوم التسلسل المحال كما مرّ بيان إبطاله.

قلت: كذا قاله بعض المتأخرين، وفيه نظرٌ يظهر من جواب الدليل الأوّل من أدلّة قدم العالم.

فإن قلت: قرع سمعنا فيما مرّ أنّ من الفلاسفة والطبائعيين من قال بقدم العالم، فلا بأس

بذكر شيءٍ من حماقاتهم وإظهار فضائحهم؛ دفعاً لتشوّق النّفس وإراحةً لها من نصب الطلب.

قلت: تمسكوا عليه بوجوهٍ، أقواها أنّهم ـ قاتلهم الله ـ قالوا: جميع ما لا بدّ منه لتأثير الصّانع في العالم وإيجاده إياه إمّا أن يكون حاصلاً في الأزل أوْ لا، والثاني باطلٌ فتعيّن الأوّل، وهو يستلزم المطلوب.

وتقريره: أنّه لـمّا وجد في الأزل جميع ما لا بدّ منه لوجود العالم لزم وجودُه في الأزل، والمقدّم حقٌّ فكذا التالي. أمّا اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عند تمام علّته، وأمّا حقيّة الـمقدّم؛ فلأنّه لو لم يكن جميع ما لا بدّ منه حاصلاً في الأزل، فلو كان بعضه حادثاً ينقل الكلام إليه بأنّ جميع ما لا بدّ منه لوجوده إمّا أن يكون حاصلاً في الأزل أولاً، ويتسلسل.

والجواب عن هذا بالنقض إجمالاً وتفصيلاً، **أما إجمالاً** فهو أنّه لو صحّ هذا الدليل لزم أن لا يكون ما يوجد اليومَ من الحوادث حادثاً لجريانه فيه، لا يقال: الحادث اليوميّ يتوقف على استعدادات في المادة مستندة إلى الحركات والأوضاع الفلكيّة والاتصالات الكوكبيّة، ووجود كلٍّ منها مشروطٌ بانقضاء الآخر لا إلى بدايةٍ، على سبيل التجرد والانقضاء دون الترتيب في الوجود على ما هو شأن العلل والمعلولات ليلزم التسلسل الـمحال، فإنّ البرهان إنّما قام على استحالة التسلسل في المبادئ المرتبة دون الـمعدّات المتصرّمة؛ لأنّا نقول: بعض البراهين كالتطبيق والتضايف تتناول ما يضبطها في الوجود مترتبةً سواء كانت مجتمعةً أو متصرّمة، ولو سُلِّم فالكلام في العالم الجسمانيّ، فيجوز أن يكون حادثاً مستنداً إلى حوادث متعاقبة لا أوّل لها، كتصوراتٍ أو إراداتٍ مجرّدة مثل ما ذكرتم في الحادث اليوميّ، لا يقال: تعاقب الحوادث إنّما يصح في الجسمانيّات دون المجرّدات لما سبق من أنّ كلّ حادث مسبوق بمادة ومدّة؛ لأنّا نقول: قد تقرَّر بطلانه في محلّه.

وأما تفصيلاً، فهو أنّا لا نُسلِّم أنّه لو كان جميع ما لا بدّ منه في إيجاد العالم حاصلاً في الأزل كان العالم أزليّاً، وإنّما يلزم لو لم يكن من جملة ما لا بدّ منه الإرادة التي من شأنها الترجيح والتخصّيص متى شاء الفاعل من غير افتقارٍ إلى مرجّحٍ ومخصّص من خارج.

قولكم: يلزم تخلُّف المعلولِ عن تمام علّته، وهو باطل؛ لامتناع الترجيح بلا مرجّح.

قلنا: لا نُسلِّم بطلان التخلّف في العلّة المشتملة على الإرادة والاختيار، فإنّه ليس ترجيحاً بلا مرجّحٍ، بل ترجيح المختار أحد المقدورين من غير مرجّحٍ خارجٍ جائز، واستحالته ممنوعةٌ كما في أكل الجائع أحد الرغيفين، وسلوك الهارب بأحد الطريقين.

فإن قيل: لا نزاع في أنّ نفس الإرادة لا تكفي في وجود المراد، بل لا بدّ من تعلّقها، فإن كان قديماً، كان العالم قديماً وإن كان حادثاً كان ذلك ترجيحاً بلا مرجّح.

قلنا: لا، بل ترجيحاً بمرجّحٍ، فإنّ تعلّق الإرادة مما يقع بالإرادة من غير افتقارٍ إلى أمرٍ آخر.

والحاصل أنّا نجعل شرائط الحوادث تعلّق الإرادة، ويلزم فيه التخلّف عن تمام العلّة.

وأنّهم قالوا: لـمّا كان إمكان العالم أزليّاً، وكذا صحة تأثير الصّانع فيه وإيجاده إياه، لزم أن يكون وجوده أيضاً أزليّاً، لكن الـمقدّم حقّ؛ إذ لو كان في الأزل ممتنعاً لم يصر ممكناً فيما لا يزال، وإلا لزم انقلاب المحال، فكذا التالي. وجه اللزوم أنّه إذا كان الإمكان مع صحة التأثير متحقّقاً في الأزل ولا يوجد الأثر إلّا فيما لا يزال، كان ذلك تركاً للجود مدةً لا تتناهى، وذلك لا يليق بالجواد المطلق.

والجواب ـ بعد تسليم امتناع ترك الجود ـ أنّه إنّما يلزم لو أمكن وجود العالم في الأزل، على أن يكون الأزل ظرفاً للوجود، وهو ممنوع، والثابت ببرهان استحالة الانقلاب هو أنّ وجوده ممكنٌ في الأزل، على أن يكون الأزل ظرفاً للإمكان. ألا ترى أنّ الحادث بشرط الحدوث ممكنٌ أزلاً، ووجوده في الأزل محالٌ دائماً.

* [تعريف الزمان]:

واعلم أنّ التحقيق عندنا أنّ الزمان أمرٌ وهمي يقدّر به المتجرِّدات، وبحسبه يكون العالم مسبوقاً بالعدم، وليس أمراً موجوداً من جملة العالم يتصف بالقدم أو الـحـدوث، فإن

ثبت للفلاسفة وجود الزمان ـ يعني: أنّه مقدار الحركة ـ لم يمتنع سبق العدم عليه باعتبار هذا الأمر الوهميّ كما في سائر الحوادث، وبهذا يظهر الجواب عن استدلالاتهم على قدم العالم بأنّ وجود الباري عزّ وجلّ إمّا أن يكون متقدّماً على وجود العالم بقدر غير متناه أو لا، فعلى **الأول** يلزم قدم الزمان؛ لأنّ معنى لا تناهي القدر وجودُ قبلياتٍ وبعدياتٍ منصرمة لا أوّل لها، وهو معنى قدم الزمان، ويلزم منه قدم الحركة والجسم لكونه مقدراً لها.

وعلى **الثاني** يلزم حدوث الباري سبحانه وتعالى وقدم العالم؛ لأنّ عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه إمّا بأن لا يتقدم عليه أصلاً، وذلك بأن يحصل معه في وقت حدوثه ليكون حادثاً، أو يحصل العالم معه في الأزل فيكون قديماً، وإمّا أن يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بأن لا يوجد قبل ذلك القدر فيكون حادثاً، وهو محال. فتأمل.

خاتمة:

بعد ثبوت حدوث العالم وإمكانه، يتبين استناده إلى موجدٍ قديم، والكلام فيه حينئذٍ يقع في أطراف: **الطرف الأول**: أنّ الممكن من خواصّه أنّه يحتاج في وجوده وعدمه إلى سبب، وأنّه لا يترجح أحد طرفيه إلا لمرجحٍ، ولتلازم هذين المعنيين، بل لتقارب سبب مفهوميهما جداً قد يجعل الثاني تفسيراً للأول. والجمهور على أنّ هذا الحكم ضروريّ بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير أن يفتقر إلى برهان، فإنّ معنى الممكن ما لا تقتضي ذاته وجودَه ولا عدمَه، ومعنى الاحتياج أنّ كلاً من وجوده وعدمه يكون لا لذاته بل لأمرٍ خارج.

فإن قيل: يحتمل أن لا يكون كلٌّ من وجوده وعدمه لا لذاته ولا لأمر خارج، بل لمجرَّد الاتفاق.

أجيب: بأنّ هذا مما يظهر بطلانه بأدنى التفات، ولهذا يحكم به من لا يتأتّى منه النظر والاستدلال.

لا يقال: يقدح في بداهة هذا الحكم اختلاف البعض في نفس الحكم أو في بداهته، والتفاوتُ بينه وبين قولنا: الواحد نصف الاثنين؛ إذ البديهيات لا تختلف العقلاء فيها ولا يكون بينها تفاوت؛ لأنّا نقول: البديهيّ قد يقع فيه الاختلاف لعدم تلخيص الطرفين أو لفساد تصوُّرهما، وقد يقع فيه التفاوت جلاءً وخفاءً بحسب الإلف وعدمه، فإنّ الإلف لبعض البديهيات والاستئناس به يستدعي زيادة جلاءٍ، وعدمَه يقتضي خفاء.

على أنّ بعض المحقّقين حقّق أنّ البديهيات قد يكون في التصّديق بها خفاءٌ بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه، وخفاء التصّديقات بسبب خفاء التصورات لا يقدح في كونها بديهيات، فإنّ التصّديق بالبديهيِّ قد يتوقف على تصوراتٍ مكتسبة.

وأمّا ما ذهب إليه الكثيرون من أنّ الله تعالى خلق العالم في وقتٍ دون سائر الأوقات من غير مرجّح، وخصّص أفعال المكلّفين بأحكامٍ مخصوصةٍ من غير أن يكون فيها ما يقتضي ذلك، وأنّ قدرة القادر قد تتعلق بالفعل أو الترك من غير مرجِّحٍ، فليس من ترجّح الممكن بلا مرجّح، بل من ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجّح. ونحن لا نقول بامتناعه فضلاً عن أن يكون امتناعه ضرورياً، وإلى هذا يستند عندنا اختلاف الكواكب ومواضعها وأوضاعها.

وأمّا الفلاسفة القائلون بأنّ الإيجاب دون الاختيار، فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب، بل يصرّحون باستنادها إلى أسبابٍ فاعلية لا اطّلاع لنا على تفاصيلها، ففي الجملة لم يقل أحدٌ ممن يعتدّ به بوقوع الممكن بلا سبب.

وذهب غير الجمهور إلى أنّ الحكم بامتناع الترجّح بلا مرجّحٍ كسبيٌّ، واستدلوا عليه بوجهين:

الأول: أنّ الإمكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة إلى ذات الممكن، ووقوع أحدهما بلا مرجّحٍ يستلزم رجحانه، وهما متنافيان.

وأجيب عنه: بأنّ التساوي بالنظر إلى الذّات إنّما ينافي الرجحان بحسب الذّات، وهو غير لازم.

فإن قيل: الترجّح إذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة أنّه لا ثالث.

قلنا: نفس المتنازع، لجواز أن يقع بحسب الاتفاق من غير سبب.

الثاني: أنّ الممكن ما لم يترجّح لم يوجد، وترجّحه أمرٌ حدث بعد أن لم يكن، فيكون وجوديّاً، ولا بدّ له من محل، وليس هو الأثر لتأخره عن الترجّح، فيكون هو المؤثر لعدم الثالث، فلا بدّ منه.

والجواب: أنّ الترجّح مع الوجود لا قبلَه؛ إذ لا يتصور رجحانُ الوجود مع كون الواقع هو العدم ولو سُلِّم فقيام ترجّح وجود الممكن أو عدمه بالمؤثر ضروريّ البطلان فما[1] ذهب إليه بعض المتأخرين مـمّا يرجع بالخلاف إلى الوفاق.

وحاصله: أنّ من يدَّعي الضرورية إنّما أراد أن هذا الحكم يحصل بنظرٍ قريب لا يتوقف على كبير تأملٍ، ومن يدعي الكسبيّة إنّما أراد في الجملة، كأن يقال: إنّ الحادث إذا حدث في الوقت المعيّن فالعقل لا يمنع صحة تقدِّمه على الوقت الذي وجد فيه بأوقاتٍ أو تأخُّره عنه بساعات، فاختصاصه بالوجود في ذلك الوقت بدلاً عن العدم المجوِّز يفتقر إلى مخصّص، وإلا كان أحد الأمرين المتساويين مساوياً لذاته راجحاً لذاته، وهو محالٌ ضرورةً، فتعيّن أن يكون الترجيح للوجود بدلا عن العدم بمرجّحٍ منفصل عن الحادث، وهو الفاعل المختار. انتهى. غير مفيد؛ إذ هو أول الوجهين السابقين، وقد علمت ردَّه، وأنّ قوله: «راجحاً لذاته» ممنوعٌ كما سبق.

الطرف الثاني: أنّ جماعة أنكروا امتناع وقوع الممكن بلا سبب، كدِيمَقْرَاطِيسَ وأتباعه القائلين بجواز وقوعه بلا سبب، وأن وجود السماوات بطريق الاتفاق، فلا بدّ من

---

(١) جاء بعدها بخط غير واضح قوله: «مبتدأ»، وضرب فوقها بقوله: «حاشية».

التعرض لإيراد بعض شبهٍ استندوا إليها، وبيان ردّها لئلا يوردها على المسلمين بعض الشياطين، **فنقول**: ذكر الإمام لهم شبهاً فاسدةً تنبئ عن بضاعةٍ من العقول كاسدة:

منها: لو احتاج الممكن إلى مؤثرٍ فتأثيره فيه إمّا أن يكون حال وجوده وهو إيجادٌ للموجود وتحصيلٌ للحاصل، أو حال عدمه وهو جمعٌ بين النقيضين، أعني: العدم الذي كان والوجودَ الذي حصل.

والجواب: أنا نختار أنّ التأثير حال الوجود، فإن أريد بإيجاد الموجودِ الموجودَ بالوجود الحاصل بهذا الإيجاد فلا نسلِّم استحالته، كما في المقابل، فإنّ السواد القائمَ بالجسم الأسود بهذا السواد، وإن أُريدَ الموجودُ بوجود آخرَ سابق فلا نُسلِّم لزومه، فإنّ الوجود الحاصل بالتأثير مقارنٌ له.

وقد نختار أنّ التأثير حالَ العدم، ولا جمع بين النقيضين؛ لأنّ آن الأثر عقيب آن التأثير بناء على أنّ المؤثّر سابقٌ على الأثر بالزمان أيضاً، ومعنى الاستعقاب أن لا يتخلّلهما آن، فيكون التأثير آن عدم الأثر، ويكون معنى تأثيرِ المؤثّر في الممكن إخراجه إياه من العدم إلى الوجود.

ومنها: أنّه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثّر، وترجّحه بلا مرجّح لما وقع، واللازم باطلٌ بحكم الضرورة، كما في العطشان يشرب ماء أحد القدحين، والجائع يأكل أحد الرغيفين، والهارب من السبع يسلك أحد الطريقين، مع فرض التساوي وعدم المرجّح في الجميع.

والجواب: ـ بعد تسليم عدم المرجّح عند العقل أصلاً ـ أنّ هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب، وترجّحِ أحد طرفيه على الآخر بلا مرجّح، بل من ترجيح المختارِ أحد الأمرين المتساويين من غير مرجّح ومخصّص، وهو غير المتنازع.

فإن قيل: هذا الاختيار والترجيح أمرٌ ممكنٌ وقع بلا سبب، وفيه المطلوب.

قلنا: ممنوع، بل إنّما وقع بالإرادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص.

ومنها: أنّه لو كان الممكن محتاجاً في وجوده إلى المؤثّر لاحتاج إليه في عدمه؛ لتساويهما، واللازم باطل؛ لأنّ العدم نفي محضٌ لا يصلح أثراً.

والجواب: أنّ العدم إن لم يصلح أثراً منعنا الملازمة، لجواز أن يتساوى الوجود والعدم بالنظر إلى ذات الممكن، لكن لا يحتاج العدم إلى المؤثّر؛ لعدم صلوحه لذلك، بخلاف الوجود، فإنّ المقتضي فيه سالمٌ عن المانع، وإن صلح أثراً منعنا بطلان اللازم، وهو ظاهر.

وتحقيقه: أنّه وإن كان نفياً صرفاً بمعنى أن ليس له شائبة الوجود العينيّ، لكن ليس نفياً صرفاً بمعنى أن لا يضاف إلى ما يتصف بالوجود، بل هو عدمٌ مضافٌ إلى الممكن الموجود، فيستند إلى عدم علّة وجوده، بمعنى احتياجِه إليه عند العقل، حيث يحكم بأنّه إنما بقي على عدمه الأصليّ أو اتصف بعدمه الطارئ بناءً على عدم علّة وجوده مستمراً أو طارئاً.

فإن قيل: العدم لا يصلح علّة؛ لأنّ العليّة وجوديّة لكونها نقيض اللّاعليّة العدميّة، فيفتقر إلى موصوفٍ وجودي، ولأنّه لا تمايز في الأعدام، فلا يصلح بعضها علّةً وبعضها معلولاً.

قلنا: مجرّد صورة السلب أو الصّدق على المعدوم في الجملة لا يقتضي كون المفهوم الكليّ عدميّاً بجميع جزئياته، ولو سُلِّم فنقيض العدمي لا يلزم أن يكون وجوديّاً ـ وقد سبق مثل ذلك ـ، وعدم تمايز الأعدام ممنوع.

والتحقيق: أنّ تساويَ طرفي الممكنِ ليس إلّا في العقل، فالمرجّح لا يكون إلا عقليّاً، وعدم العلّة أو عدم الممكن ليس نفياً صرفاً، بل كلٌّ منهما ثابتٌ في العقل ممتازٌ عن الآخر، فيصلح أحدهما علّةً للآخر في حكم العقل، ولا يلزم منه صلوح علّته للوجود ليلزم انسداد باب إثبات الصّانع عزّ وجلّ؛ لأنّ ذلك إنّما يكون بحسب الخارج.

ومنها: أنّ الممكن لو احتاج إلى مؤثّر فتأثيره إمّا في ماهيّة الممكن أو وجوده أو موصوفيّته

بالوجود؛ إذ لا يقبل غير ذلك، والكلّ باطلٌ لما قدر في نفي شيئية المعدوم ومجعولية الماهيّة من أنّ الماهيّـة ماهية، والوجود وجود والموصوفيّة موصوفية، سواء وجد الغير أو لم يوجد، وأنّ حال الوجود لا تأثير فيه، وأنّ الموصوفيّة أمرٌ اعتباري لا تحقّق له في الأعيان.

والجواب: أنّ التأثير في الماهيّة بأن نجعلها متحقّقة لا بأن نجعلها ماهيّة، وفي الوجود الخاصّ بأن نجعله للماهيّـة لا بأن نجعله وجوداً.

ومنها: أنّه لو وجدت مؤثرية المؤثر في الممكن، أو احتاج الممكن إليه، لكان كلٌّ منهما أمراً ممكناً له مؤثر واحتاج، ويتسلسل. ولا يندفع بأنّ مؤثرية المؤثر أو احتياج الاحتياج عينه؛ لأنّ ذلك يمتنع في الأمور التي لها تحقّقٌ في الأعيان.

والجواب: أنّ كون المؤثّرية أو الاحتياج اعتبارياً لا ينافي كون المؤثّر مؤثّراً أو الممكن محتاجاً، على ما سبق غير مرة. وما يقال من أنّه لو جعل في العقل دون الخارج كان جهلاً؛ لانتفاء المطابقة، وأنّ كلاً منهما صفة قبل الأذهان، فيستحيل قيامها بالذهن.

فجوابه: أنّ عدم المطابقة للخارج إنّما يكون جهلاً إذا حكم العقل بالثبوت في الخارج ولم يثبت، وأنّ الحاصل قبل الأذهان هو كون الشيء بحيث إذا تعقّله الذهن حصل فيه معقول هو المؤثّرية أو الحاجة.

الطرف الثالث: الجمهور على أنّ وجود الممكن وعدمه بالنظر إلى ذاته على السواء، لا أولوية لأحدهما على الآخر كما مرّ .

وقيل: العدم أولى بالممكن جوهراً كان أو عرضاً، زائلاً كان أو باقياً؛ لتحقّقه بدون تحقّق سبب يؤثر، ولحصوله بانتفاء شيءٍ من أجزاء العلّة التامّة للوجود المفتقرِ إلى تحقّق جميعها.

ورد: بأنّ الممكن كما يستند وجوده إلى وجود العلّة يستند عدمه إلى عدمها، ولا معنى لعدم المركب سوى أن لا يتحقّق جميع أجزائه، سواء تحقّق البعض أو لم يتحقّق، وهذا القدر لا يقتضي أولوّية العدم بالنظر إلى ذات الممكن، بمعنى: أن يكون له نوع اقتضاءٍ للعدم.

وقيل: العدم أولى بالأعراض السيّالة كالحركة والزمان والصوت، وصفاتها، بدليل امتناعِ البقاء عليها.

*** [أدلة الجمهور كون الوجود والعدم بالنسبة إلى الممكن سواء]:**

واستدل الجمهور بوجوه:

الأول: أنّه لو كان أحد الطرفين أولى بالممكن نظراً إلى ذاته، فمع تلك الأولويّة إمّا أن يمتنع وقوع الطرف الآخر فيكون الطرفُ الأولى واجباً لذات الممكن، فلا يكون ممكناً، بل واجباً وممتنعاً، وهو محال، وإمّا أن يمكن؛ وحينئذٍ فوقوعه إمّا أن يكون بلا سببٍ يرجّحه فيلزم ترجّح المرجوح ـ أعني الطرف الغير الأولى ـ أو يكون بسببٍ يفيد رجحانه، فيكون وقوع الطرف الأولى متوقفاً على عدم ذلك السبب، فلا يكون أولى بالنظر إلى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب، وهو محال.

وأجيب: بأنّه لا يلزم من توقف الوقوع على أمرٍ توقف الأولويّة عليه حتى يلزم كونها غير ذاتيّة؛ وذلك لأنّ التقدير أنّ المراد بها رجحان ما لا إلى حدّ الوجوب.

الثاني: أنّ الممكن يقتضي تساويَ الوجودِ والعدمِ بالنظر إلى ذاته لما أنّ كلاً منهما لا يكون إلا بالغير، فلو اقتضى أحدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين، أعني: اقتضاء التساوي ولا اقتضاءه.

وأجيب: بأنّا لا نسلِّم أنّ الممكن يقتضي تساوي الطرفين، بل لا يقتضي وقوعَ أحدهما، وهو لا ينافي اقتضاء أحدهما لا إلى حدّ الوجوب والوقوع على ما هو المراد بالأولويّة.

الثالث: أنّه لو كان أحد الطرفين أولى بذات الممكن فإمّا أن يمكن زوال تلك الأولويّة بسببٍ أو لا، فإن أمكن لم تكن الأولويّة ذاتيّة لتوقُّفها على عدم ذلك السبب، ولأنّ ما بالذات لا يزول بالغير، وإن لم يمكن كان الطرف الأولى ضروريّاً كالذات الممكن، فلم يكن ممكناً بل واجباً إن كان هو الموجود، ممتنعاً إن كان هو العدم.

وأجيب: بأنّه لا يلزم من امتناع زوال أولويّة الوجود أو العدم بالمعنى الذي ذكرنا وقوعُه فضلاً عن كونه ضروريّاً؛ لئلا يلزم وجوب الممكنِ أو امتناعهُ؛ وذلك لأنّه يجوز أن يقتضي ذات الممكن الوجودَ اقتضاءً ما لا إلى حدّ الوجوب والوقوع، ويقع العدم باقتضاء أسبابٍ خارجيّةٍ تنتهي إلى حدّ الوجوب والوقوع، أو بالعكس، وتكون الأولويّة الذاتيّة بحالها باقيةً غيرَ زائلة.

ولأجل ما أجيب به عن هذه الأوجه، بحث بعضُهم تفصيلاً فقال: «الذي يقتضيه النظر الصائب أنّه إن أريد بأولويّة الوجود أو العدم ترجّحه بالنّظر إلى ذات الممكن بحيث يقع بلا سببٍ خارج فبطلانه ضروريٌّ؛ لأنّه حينئذٍ يكون واجباً أو ممتنعاً، لا ممكناً».

فإن قيل: هذا إنّما يلزم لو لم يكن وقوع الطرفِ الآخرِ بمرجّحٍ خارجي.

قلنا: فيتوقف وقوع الطرف الأولى إلى عدم المرجّح الخارج. وإن أريد بالأولويّة كونه أقرب إلى الوقوع لقلّة شروطه وموانعه، وكثرةِ اتفاق أسبابه، فهذه أولويّةٌ بالغير لا بالذات، وهو ظاهر.

وإن أريد أنّ الممكن قد يكون بحيث إذا لاحظه العقل وجد فيه نوعَ اقتضاءٍ للوجود أو العدم، لا إلى حدّ الوجود ليلزم كونه واجباً أو ممتنعاً فلا يلزم امتناعه.

* [في علة احتياج الممكن]:

الطرف الرابع: اختلف في علّة احتياج الممكن في وجوده وعدمه إلى السبب المرجِّح:

- فعند الفلاسفة وبعض المتكلمين - واختاره البيضاوي -: هي الإمكان.

- وعند قدماء المتكلمين: هي الحدوث، بل قال بعضهم: هو معتمد أكثر المتكلمين.

- وعند بعضهم: هي الإمكان والحدوث معاً، بمعنى: أنّها[1] مركبةٌ منهما، على أنّ كلّ واحد منهما جزء لها.

---

(١) أي: العلة المذكورة.

ـ وعند بعضٍ آخر: هما الإمكان بشرط الحدوث.

* [أولاً: أدلة الفلاسفة]:

احتجت الفلاسفة على إثبات دعواهم بأنّ العقل إذا لاحظ كون الشيء غيرَ مقتضٍ للوجود أو العدم بالنّظر إلى ذاته، حكم بأنّ وجوده أو عدمه لا يكون إلا لسببٍ خارجٍ، وهو معنى الاحتياج، سواء لاحظ كونه مسبوقاً بالعدم أو لم يلاحظ، وعلى إبطال مذهبِ المخالف بأنّ الحدوث وصف الموجود متأخرٌ عنه؛ لكونه عبارةً عن مسبوقيّة الوجود بالعدم، والوجود متأخرٌ عن تأثير المؤثر، وتأثير المؤثّر متأخرٌ عن الاحتياج إليه، والاحتياج إليه متأخرٌ عن علّة الاحتياج وجزئها وشرطها، فلو كان الحدوث علّةً للاحتياج أو جزئها أو شرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه.

ولـمّا وقف بعض المتكلمين على هذا عارضهم بقوله: سببُ الاحتياج هو الحدوث؛ لأنّ العقل إذا لاحظ كون الشيء مـمّا يوجد بعد العدم حكم باحتياجه إلى علّةٍ تخرجه من العدم إلى الوجود، وإن لم يلاحظ كونَه غير ضروريّ الوجود والعدم، ولا يجوز في تلك العلّة أن تكون الإمكان؛ لأنّه كيفية نسبة الوجود إلى الماهيّة، فيتأخر عن الوجود المتأخرِ عن التأثّير المتأخرِ عن الاحتياج إلى المؤثّر.

وأجيب: بأنّ هذه العليّة إنّما هي بحسب العقل بمعنى: أنّه يلاحظ الإمكان أو الحدوث، فيوجّه الاحتياج، لا بحسب الواقع ونفس الأمر.

ومن هنا ذهب بعضهم إلى أنّ الحق أنّ كلام الفريقين في الردّ مغالطة، وأنّ ما اختاره المتأخرون من أنّ العلّة إمّا الإمكان أو الحدوث أحقّ بالاعتماد، وأمّا ما اعترض به عليه من أنّه لو كان علّة الاحتياج إلى المؤثّر هو الإمكان أو الحدوث، وهما لازمان للممكن والحادث، لزم احتياجهما حالة البقاء إليه، لوجوب دوام المعلول بدوام العلّة، واللازم باطل؛ لأنّ التأثير الصادرَ حينئذٍ من المؤثّر إمّا في الوجود، وقد حصل بمجرد وجود المؤثّر

فيلزم تحصيل الحاصل بحصولٍ سابق، وإمّا في البقاء، أو في أمرٍ آخر متجددٍ وهو تأثيرٌ في غير الباقي ـ أعني: الممكنَ والحادثَ ـ فيلزم استغناؤهما عن المؤثر. وفي كون الإمكانِ علّة الاحتياج فسادٌ آخر، وهو احتياج الممكنِ إلى المؤثّر حال عدمه السابق، مع أنّه نفي محض أزليّ لا يعقل له مؤثّر، فقد **أجيب** عنه: بأنّ معنى احتياجِ الممكنِ أو الحادث إلى المؤثّر توقف حصول الوجود له والعدم، أو استمرارهما على تحقّق أمرٍ أو انتفائه، بمعنى امتناعه بدون ذلك، وهو بمعنى دوام الأثرِ بدوام المؤثّر. وإذا تحقّق ذلك الأمر فاستمرار الوجود ـ أعني: البقاء ـ ليس إلّا وجوداً بالإضافة إلى الزمان الثاني، وصحة قولنا: «وجد فلم يبق ولم يستمر» لا تدل إلّا على مغايرة البقاء لمطلق الوجود، ولا نزاع في ذلك.

فإن قلت: فما المختار من هذين الطريقين؟

قلت: لا شكَّ أنّ طريق الحدوثِ هي طريق جماهير أهل السنّة، وأنّ طريق الإمكانِ هي للحكماء، إلا أنّ السعد وابن السبكي والقاضي البيضاوي على ترجيح طريق الإمكان، وسيأتي في قوله: «وجائز في حقّه ما أمكنا» جنوح إليه، واحتجّ له بأنّها تستلزم دوام احتياجِ الممكن إلى المؤثّر ضرورة استواء طرفي وجودِه وعدمِه على الدوام المستلزم للاحتياج للمرجِّح، بخلاف طريق الحدوث اللازم له استغناءُ الحادثِ عن المحدث بعد الحدوث ضرورة أنّه الإخراج من العدم إلى الوجود، وقد انقطع بمجرد الوجود.

وأجيب: بلزوم دوام الاحتياج ضرورة أنّ شرط بقاءِ الجوهر تعاقب الأعراض عليه، وهي دائمة التجدد، فيلزم أنّ الجوهر في وجوده دائم الافتقار إلى الموجِد كما علم مما مرّ آنفاً.

ومن هنا ذهب بعضهم إلى أنّ الحقّ أن الطُرق الأربعةَ موصلةٌ إلى العلم بالصّانع، وأنّها إمّا أن تعتبر في الذّوات أو في الصفات، فتكون حينئذٍ الطرقُ الموصلة ثمانية، من ضرب أربعةٍ في اثنين، أو العكس، وإن أسقط منها طريق الإمكان بشرط الحدوث لرجوعه في الصورة إلى طريق الاستدلال بمجموع الإمكان والحدوث، سقط من الثمانية طريقان، فالباقي ستة طرقٍ، وهو ملحظ الفخر في «أربعينه» حيث عدَّها كذلك، وإن أُسقط منها

طريق التركيب من الحدوث والإمكان شطراً وشرطاً لتركبهما من طريقي الحدوث والإمكان، كانَ الباقي أربعةَ طرقٍ، وهو ملحظه في «معالمه» حيث عدّها كذلك.

فإن قلت: فهل ينبني على طريقي الإمكان والحدوث فائدةٌ غير ما مرّ؟

قلت: قال بعضهم: نعم، هي أنّه على أنّ علّة احتياج الممكن إلى المؤثّر إمكانه يلزم أن يحتاج العدم السابق في استمراره فيما لا يزال إلى الفاعل، ولا يلزم من احتياجه إليه أن يكون موجوداً، بل بمعنى أنّه قادرٌ على إزالته بأن يجعل في مكانه الوجود، ولا يلزم أن يحتاج على بقية الطرق إفراداً أو تركيباً، وأمّا العدم الثابت للعالم في الأزل، فليس بممكنٍ الإمكان الخاصّ حتى يحتاج إلى فاعل، بل هو واجب، وأمّا العدم الطارئ ـ أعني: اللاحق للممكن بعد وجوده ـ فمحتاجٌ إلى المؤثّر على الطريقين. فليتأمل.

وأنّه على طريق الاستدلال بالإمكان المجرَّد، يلزم تأخر العلم بحدوث العالم عن العلم بثبوت الصّانع، وعلى طريق الاستدلال بالحدوث إفراداً أو تركيباً، يلزم أن يتقدم العلمُ بحدوث العالم على العلم بثبوت الصانع.

وبيّنه بأنّا إذا حقّقنا أنّ العالم ممكنٌ بذاته، ويدل على ذلك افتقارُه، وأنّ كلّ ممكن بذاته من حيث هو هو قابل للوجود والعدم، فالوجود له ليس من ذاته، وكلّ ما ليس له الوجود من ذاته فالوجود له من غيره، ثمّ ذلك الغير لابدّ وأن يكون الوجود لذاته، وإلا لزم أن يفتقر إلى ما افتقر إليه العالم، ودار أو تسلسل على ما مرّ بيانه في حدوث العالم، ويأتي في قدم الصانع، فثبت بهذا العلم بموجودٍ واجب لذاته مؤثّر في العالم، فقد خرج لك من هذا العلم بالصانع، لكن مع احتمال أن يكون صانعاً باللّـزوم الذاتي، فلا يكون العالم حادثاً بل قديماً كما تقول الفلاسفة، واحتمال أن يكون صانعاً بالاختيار فيكون العالم حادثاً، فيحتاج إلى دليلٍ آخر لإثبات حدوث العالم؛ لتتميّز عن الفلسفيّ المشارك لك في إثبات الصّانع إذا لم تهتد إلى الحدوث المنفرد أنت عنه بالهداية إليه.

فتقول: صانع العالم إمّا أن يكون أوجده على وجْهِ التعليل أو الطّبع أو الاختيار؛ إذ جهات التأثير منحصرةٌ في هذه الثلاثة، فإنّ كلّ مؤثّرٍ لا يخلو إمّا أن يصح منه الترك أو لا، **الأول** هو الفاعل المختار، و**الثاني** إمّا أن يتوقّف تأثيره على وجود شرطٍ وانتفاء مانعٍ أو لا، **والأول** الطبيعة، **والثاني** العلّة، ثمّ نقول: لا جائزٌ أن يكون تأثير صانع العالم فيه بطبعٍ ولا بعلّة؛ لأنّ ما تأثيره كذلك لا يجوز أن يخصّص مثلاً عن مثل ضرورة امتناع اختلاف معلولِ العلّة الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة، وصانع العالم قد خصّص مثلاً عن مثل، فتعيّن أن يكون فاعلاً بالاختيار.

فتأخذ من هذا قياساً منتجاً لمطلوبك، **فتقول**: العالم موقَع بالاختيار، وكلّ موقَعٍ بالاختيار فهو حادث، فالعالم حادث، أمّا أنه موقع بالاختيار فلما علمت من إبطال التأثير بالعلّة والطبيعة، وأمّا أنّ كلّ موقع بالاختيار حادثٌ؛ فلأنّ اختيار وجوده مستلزمٌ سبْقَ عدمه، وإلا لزم تحصيل الحاصل، وتعلق الإيجاد بما لا يصحُّ كونُه مشمولاً للعدم. فأنت ترى كيف تأخّر العلم بحدوث العالم في هذه الطريقة عن العلم بوجود الصّانع، فاتضح الفرقُ بينهما وبين غيرها. انتهى مع تلخيصٍ شديد.

وأقول: أنت إذا تأملت وجدت المتأخر إنّما هو العلم بحدوث العالم حدوثاً زمانيّاً عن العلم باختيار صانعه، لا عن العلم بثبوت صانعه. فليتأمل.

فإن قلت: كلام النّظم يجري علي أيّ الطرق؟

قلت: هو إلى طريق الإمكان المجرّد أقرب.

* [في ماهيّة الممكن]:

خاتمة:

بعد الاتفاق على أنّ وجود الممكن بالفاعل، اختلفوا في ماهيّته، فذهب المتكلمون ـ وجزم به صاحب «جمع الجوامع» ـ إلى أنّها مجعولةً، بمعنى أنّ كلَّ ماهيةٍ بجعل الجاعل مطلقاً، أي: بسيطة كانت أو مركبة.

*** [الخلاف في مجعولية الممكن]:**

وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة إلى أنّها ليست بجعل الجاعل مطلقاً، بمعنى أن شيئاً منها ليس مجعولاً.

وذهب بعضهم إلى أنّ المركبات مجعولة دون البسائط.

*** [أدلة المتكلمين القائلين بأنها مجعولة مطلقاً]:**

استدل المتكلمون بوجوه:

الأول: أنّ كلاً من المركّبة والبسيطة ممكنٌ؛ لأنّ الكلام فيه، وكلّ ممكن محتاج إلى الفاعل، لما مرّ من أنّ علّة الاحتياج هي الإمكان، وهو ذاتيّ لها.

واعترض: بأنّ الإمكان نسبة، فتقتضي التعدد في البساطة، فلا تكون الماهيّة البسيطة من مشمولات المجعولية.

وأجيب: بأنّ الإمكان ليس شعبةً من أجزاء الماهيّة حتى يختص بالمركبة، بل من الماهيّة ووجودها؛ لكونه عبارةً عن عدم ضرورةِ الوجود والعدم، فمع قطع النّظر عن الوجود لا يعقل عروض الإمكان للماهيّة بسيطةً كانت أو مركبة، ومع ملاحظته يتصوّر عروضه لهما، ومعنى كونِ الإمكان ذاتياً للماهيّة أنّها في نفسها بحيث إذا نسبها العقل إلى الوجود يَعْقِل بينهما نسبةً هي الإمكان، وهذا المعنى كافٍ في الاحتياج إلى الفاعل.

وقد أجيب أيضاً: بأنّه لو لم تكن البسيطة مجعولةً لم تكن المركبة مجعولة؛ لأنّه إذا تقرّر في الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء الصوري من غير جاعل، تقرّر المركب ضرورة.

لا يقال: يجوز أن يكون لكلّ جزءٍ تقرّر، وبتوقف تقرُّر المركب على تقرر المجموع كما تقولونه في مجموع التصوّرات، وتصوّر المجموع؛ لأنّا نقول: الفرق بين مجموع التصوّرات تصوّر المجموع بحسب الخارج غير معقول، وإنّما ذلك بحسب العقل بأن يتعلّق بالأمور المتعدّدة تارةً تصورات متعدّدة، وتارةً تصوّر واحد من غير ملاحظة التفاصيل.

وأجيب عن هذا الوجه: بأنّ معنى احتياج الممكن إلى الفاعل أنّ وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل.

الثاني: أنّ الفاعل لا بدّ أن يؤثر في الماهيّة ويجعلَها تلك الماهيّة في الخارج حتى يتحقّق الوجود،لأنّ ذات المعلولِ عند اقتضائها الوجود من الفاعل لا يجوز أن تكون حاصلة في الخارج بكمالها، بل لا بدّ أن يبقى شيءٌ منها يحصله الفاعل ولو هيئة اجتماعية، وإلا لكان المعلول متحققاً سواء تحقّق الفاعل أو لا، فلا يكون للفاعل تأثير فيه، ولا له احتياج إلى الفاعل.

وأجيب عن هذا أيضاً: بأنّه لا يدل إلّا على أنّ ماهيّة المعلول لا تكون حاصلة متحقّقة بدون الفاعل، والحصول والتحقّق هو الوجود، وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفسها من غير احتياج لها إلى الفاعل، ولا تأثيرٍ له فيها.

الثالث: أنّه لا تقرّر للماهيّة في الخارج بذاتها، فيكون تقرّرها فيه بالفاعل ضرورة، ولا معنى لمجعولية الماهيّة سوى هذا.

وأجيب عنه أيضاً: بأنّه إن أريد بالتقرّر التحقّق والثبوتُ فهو الوجود، وإن أريد كون الماهيّة في نفسها تلك الماهيّة في الخارج، فلم يأتوا بما يدلّ على أنّ ذلك بالفاعل.

إذا علمت هذا علمت أنّ الوجوهَ الثلاثةَ على تقدير تمامها لا تفيد إلا كون حصولِ الوجود لها، واتصافها به بالفاعل، وأما استدلالهم بأنّه لا نزاع في أنّ للعلّة جعلاً وتأثيراً في الممكن، فالمجعول إمّا الماهيّة أو الوجود، أو اتصاف الماهيّة بالوجود، أو انضمام بعضها إلى بعض في المركب خاصّة، وكلٌّ من الأمور الأربعة ماهيّة من الماهيّات، فيكون المجعول هو الماهيّة، فقد أجيب عنه: بأنّ النزاع إنّما هو في الماهيّات التي هي حقائق الأشياء، لا فيما صدقت هي عليه من الأفراد، وما ذكر إنّما اقتضى أن يكون المجعول ذلك البعض الذي هو من أفراد ماهيّة الإنسان مثلاً، والوجود الخاصّ الذي هو من أفراد ماهيّة الوجود، وكذا الاتصاف والانضمام.

*** [أدلة القائلين بعدم مجعولية الماهية مطلقاً]:**

واستدل القائلون بعدم مجعولية الماهيّة بأنّ كونَ الإنسان إنساناً لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه، فيلزم أن لا يكون الإنسان إنساناً على تقدير عدم الفاعل، وهو محال.

وأجيب عنه: بأنّه إن أريد أنّه يلزم أن يكون الإنسان ليس بإنسانٍ بطريق السلب، فلا تُسلَّم استحالتُه، فإن عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجودُ وتبقى الماهيّة معدومةً، فيكذبُ الإيجاب ويصدق السلب، وإن أُريد بطريق العدول بأن يتقرر الإنسان في نفسه بحسب الخارج، ويكون لا إنساناً، فلا نُسلِّم لزومه، فإنّ عند ارتفاع الفاعل لا يبقى الإنسان حتى يصلح موضوعاً للإيجاب.

هذا وقد قال بعض العلماء: لا يخفى أن مجعولية الماهيّة الممكنة فُسّرت تارةً باحتياجها إلى الفاعل في وجودها الخارجيّ ووجودها الذهنيّ، وفسّرت تارة بأنّها الاحتياج إلى الفاعل في الوجود الخارجيّ فقط.

إذا تقرَّر هذا نقول: الموافق أنّ المجعولية قد يراد بها الاحتياج إلى الفاعل، و قد يراد بها الاحتياج إلى الغير على ما يعمّ الجزء، كلاهما بالنِّسبة إلى الممكن من العوارض، والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهيّة كزوجيّة الأربعة، حتى لو تصوّرنا أربعة ليست بزوجٍ لم تكن أربعة، ومنها ما يكون من لوازم الـهُويّة كتناهي الجسم وحدوثه، حتى لو تصوّرنا جسماً ليس بمتناهٍ أو ليس بحادث كان جسماً، ولا خفاء في أنّ احتياج الممكنِ إلى الفاعل في المركب والبسيط جميعاً من لوازم الـهُويّة دون الماهيّة، وأنّ الاحتياج إلى الغير من لوازم ماهيّة المركب دون البسيط؛ إذ لا يعقل مركبٌ لا يحتاج إلى الجزء.

فمن قال بمجعولية الماهيّة مطلقاً ـ أي: بسيطةً كانت أو مركبة ـ، أراد أنّ المجعولية تعرض للماهيّة في الجملة ـ أعني: الماهيّة بشرط شيء ـ وهي الماهيّة المخلوطة، ومرجعها إلى الهويّة، وإن لم تعرض للماهيّة من حيث هي، ويحتمل أن يريد أن يعرض للماهيّة من حيث هي المجعوليةُ في الجملة، أي: بمعنى الاحتياج إلى الغير، وإن لم تكن بمعنى الاحتياج إلى الفاعل.

ومن قال بعدم مجعوليّة الماهيّة أصلاً، أراد أنّ الاحتياج إلى الفاعل ليس من عوارض الماهيّة بل من عوارض الهويّة.

ومن فرّق بين المركبة والبسيطة أراد أنّ الاحتياج إلى الغير من لوازم ماهيّة المركب دون البسيط، وإن اشتركا في الاحتياج إلى الفاعل بالنّظر إلى الهويّة، دافع للنزاع وإن صلح محملاً لتلك الأقوال، فإنّ من المعلوم المقرّر أن ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة إلى ماهيّة الممكن، وآخر بالنسبة إلى وجوده حتى تكون الماهيّة مجعولة كالوجود، وأن ليس للماهيّة تقرّر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط، بل أثر الفاعل مجعولية الماهيّة، بمعنى: صيرورتها موجودة، على أنّ من المحقّقين من ذهب إلى أنّ الصواب أن يقال: معنى قولهم: الماهيّات ليست مجعولةً أنّها في حدّ أنفسها لا يتعلّق بها جعل جاعل، وتأثير مؤثر، فإنّك إذا لاحظت ماهيّةَ السَّواد ولم تلاحظ معها مفهوماً سواها، لم يعقل هناك جعل؛ إذ لا مغايرة بين الماهيّة ونفسها حتى يتصوّر توسُّط جعل بينهما، فتكون إحداهما مجعولةً لتلك الأخرى، ولذا لا يتصوّر تأثير الفاعل في الوجود، بمعنى: جَعْلُ الوجود وجوداً، بل تأثيره في الماهيّات باعتبار الوجود، بمعنى أنّه يجعلها متصّفة بالوجود، لا بمعنى أنّه يجعل اتصافها موجوداً متحقّقاً في الخارج، فإن الصَّابغ مثلاً إذا صبغ ثوباً فإنّه لا يجعل الثوب ثوباً والصبغ صبغاً، بل يجعل الثوب متصفاً بالصِّبغ في الخارج، وإن لم يجعل اتصافه به موجوداً ثانياً في الخارج، فليست الماهيّات في أنفسها مجعولةً، ولا وجوداتها أيضاً في أنفسها مجعولة، بل الماهيّات في كونها موجودةً مجعولةٌ، وهذا المعنى مما ينبغي أن لا ينازع فيه، ولا منافاة بين نفي المجعولية مطلقاً عن الماهيّات بالمعنى الذي ذكرناه أوَّلاً، وبين إثباتها لها بما بيّنا آنفاً أنّه الحقّ.

قال: «ومن ذهب إلى أنّ المركباتِ مجعولةٌ دون البسائط، فإن أراد بالمجعوليّة أحد المعنيين، فالفرق باطل؛ لأنّ المجعولية بمعنى جعل الماهيّة موجودةً ثابتة لهما معاً، وإن أراد كما هو الظاهر من كلامهم أنّ ماهيّة المركب في حدّ ذاتها مع قطع النّظر عن وجودها، محتاجة

إلى ضمّ بعض أجزائها إلى بعض، وهذا الاحتياج الذاتيّ لا يتصوّر في البسيط، فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود، والحاجةِ إلى التأثير، وفي نفي المجعوليّة بحسب الماهيّة، ويتمايزان بأنّ المركب مجعولٌ في حدّ ذاته مع قطع النّظر عن وجوده دون البسيط، كان هذا أيضاً صواباً بلا ريبة». انتهى.

فإن قلت: ذكر هذه الماهيّة في مبحث انتفاء شيئية المعدوم أولى؛ لتفرُّع كون الماهيّات مجعولةً على القول بأنّ المعدوم ليس بشيء، ومقابله على أنّ المعدوم شيء.

قلت: مجرَّد ثبوت مناسبته لها بذلك المبحث لا يمنع ثبوتَ مناسبته لها بمبحث احتياج الممكنِ في حدوثه إلى الفاعل، بل هذه المناسبة أتمّ، فهي أولى.

فإن قلت: فهل جهل هذه المسألة مخلٌّ بالإيمان؟

قلت: بل هي مما ينفع علمه.

*** [تعريف الماهية]:**

فإن قلت: فما الماهيّة؟

قلت: قال بعض المحققين: الماهيّة لفظةٌ مشتقّة من «ما هو»؛ ولذا قالوا: ماهيّة الشيء: ما به يجاب عن السؤال بـ«ما هو»، كما أنّ الكميّة ما به يجاب عن السؤال بـ«كم هو»، ولا خفاء في أنّ المراد «ما هو» الذي لطلب الحقيقّة دون الوصفِ أو شرحِ الاسم، وتركوا التقييد اعتماداً على أنّه المتعارفُ، واحترازاً عن ذكر الحقيقة في تعريف الماهيّة؛ كيلا يلزم التعريف بالمساوي خفاءً وجلاء.

ومن القوم من صرّح بالقيد، فقال: «الذي يُطلب به جميعُ ما به الشيء هو هو»، وأنت خبيرٌ بأنّ ذلك بعينه معنى الماهيّة، وأنّ هذا التفسير لفظيٌّ فلا دور.

وقد يُفسّر: «بما به الشيء هو هو»، ويشبه أن يكون هذا تحديداً؛ إذ لا يتصوّر لها مفهوم سوى هذا.

وزعم بعضهم أنّه صارف عن العلّة الفاعليّة، وليس كذلك؛ لأنّ الفاعل ما به يكون الشيء ذلك، فإنّا نتصور حقيقّة المثلث وإن لم نعلم له وجوداً ولا فاعلاً، وبالجملة فمبنى هذا التفسير على أنّ نفس الماهيّة ليست بجعل الجاعل كما مرّ، فلذا أُخِّرت بيانَها عنه.

ثمّ الماهيّة إذا اعتبرت مع التحقّق سمّيت ذاتاً وحقيقة، فلا يقال: ذاتُ العنقاءِ ولا حقيقته، بل ماهيّته أي ما يتعقّل منه، وإذا اعتبرت مع التشخص سمّيت هويّة.

وقد يُراد بالهويّة التشخّص، وقد يُراد بها الوجود الخارجيّ، وقد يراد بالذّات ما صدقت عليه الماهيّة من الأفراد. انتهى.

* [في اعتبارية الوجوب والإمكان والامتناع]:

تذييل:

الامتناع اعتبارٌ عقليّ، وكذا الوجوب والإمكان عند المحققين؛ لأنّ الوجوب مثلاً لو كان موجوداً لكان واجباً ضرورة أنّه لو كان ممكناً لكان جائز الزوال نظراً إلى ذاته، فلم يبق الواجب واجباً، وهو محالٌ لامتناع الانقلاب، والواجب ما له الوجوب فينتقل الكلام إلى وجوبه، ويلزم التسلسل في الأمور المترتبة الموجودة معاً، وهو محال، وكذا القول في الإمكان.

ولما كان هذا الدليل بعينه جارياً في الوجود، والبقاء، والقدم، والحدوث، والوحدة، والكثرة، والتعيُّن، والموصوفية، واللزوم ونحوِ ذلك، جعله في «التلويحات» قانوناً كليّاً.

لا يقال: نحن قاطعون بأنّ الباري تعالى موجود وواجب ومتعيّن وواحد وقديم وباقٍ في الخارج لا في الذهن فقط، وكذا إمكان الإنسان وحدوثه ونحوُ ذلك؛ لأنّا نقول: هذا لا يفيد كون الوجوبِ والإمكانِ وغيرهما أموراً متحقّقة في الخارج، لها صورٌ عينيّة قائمة بالموضوعات كبياض الجسم؛ لأنّ معنى قولنا: الباري تعالى واجب الوجود في الخارج، أنّه بحيث إذا نسبه العقل إلى الوجود حَصَل له معقول هو الوجوب، ومعنى قولنا: الإنسان

ممكن، أنّه إذا نسبه العقل إلى الوجود حصل له معقول هو الإمكان، ومعنى قولنا: الشيء متعيّن أو واحدا أوكثير، أو قديم أو حادث في الخارج أنّه بحيث إذا نسبه العقل إلى هذه المفهومات كانت النسبة بينهما الإيجاب لا السلب. والله الموفق.

فإن قلت: أطنبت في هذا المقام!

قلت: نعم، لأُحرِّك بما ذكرته نفوساً ألفت الجمود، وأذهاناً مالت ميزان استصباحها إلى الجمود، فإنّ هذا المبحث عليه مدار العقائد، وهو من الفنّ أشرف المقاصد.

* * *

وفُسِّر الإيمانُ: بالتَّصديق　　والنّطق فيه الخلف بالتّحقيق

ولما كان الإيمان والإسلام باعتبار أصل متعلَّق مفهومهما من مباحث علم الكلام، وباعتبار عوارضهما من مباحث الفقه؛ ولذا يذكران في الفنين، ويبحث عنهما أهلهما بالاعتبارين.

واختلف صنع المتكلمين في وضعهما، فمنهم من يؤخّر مباحثهما عن الإلهيات والنبوّات والسمعيّات؛ لكونهما متعلّقهما، ومنهم من يقدّمُهما ضرورة بحث الخائض في تلك المذكورات عنهما، وترجّح عنده هذا الطريق فقدّمهما، ثمّ بدأ بالإيمان لأصالته وتبعية الإسلام له، وإن جاء في حديث جبريل الطويل ـ كما يأتي نقله ـ تقديم الإسلام نظراً لأهمية متعلّقاته، وهي الأعمال، بعد حصول التّصديق، فقال: **(وفُسِّر)** بالبناء للمفعول ـ أي: حُدَّ ـ عند جمهور الأشاعرة والماتريدية **(الإيمان)**، إفعال، أصله إءمان بهمزتين مكسورة فساكنة، أبدلت الثانية لسكونها من جنس حرف حركة ما قبلها كما تقتضيه القاعدة في ذلك، ففعله أفعل، مثل: أكرم إكراماً، لا فاعل وإلّا لجاء مصدره على الفعال والمفاعلة، إمّا للتعدّية بحسب الأصل كأنّ المؤمن المصدّق جعل الغير آمناً من تكذيبه ومخالفته، وإمّا للصّيرورة كأنّه صار ذا أمنٍ من أن يكون مكذوباً، وقد يُعدَّى بالباء؛ لاعتبار معنى الإقرار والاعتراف كقوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وباللام؛ لاعتبار معنى الإذعان والقبول لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧]، ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌ﴾ [العنكبوت: ٢٦].

وهو في **اللغة**: التصديق، سواء كان المصدَّق به معيّناً أو مجملاً، عامّاً أو خاصّاً، حقّاً أو باطلاً، كان بالقلب فقط أو باللّسان فقط أو بهما، وملخصه أنّه أخذ الشيء صادقاً.

والصدّق مما يوصف به المتكلم والكلام والحكم؛ فلهذا يقع تعليقه بالشيء باعتباراتٍ مختلفة، مثل: آمنت بالله، أي: بأنّه واحدٌ متصّفٌ بما يليق، منزّه عمّا لا يليق، وآمنت بالرسول عليه الصلاة والسلام، أي: بأنّه مبعوثٌ من الله تعالى، صادقٌ فيما جاء به، وآمنت بملائكته

عليهم الصلاة والسلام، أي: بأنّهم عباده المكرمون المطيعون المعصومون، لا يتصفون بذكورةٍ ولا بأنوثةٍ، ليسوا بنات الله تعالى ولا شركاءه، وآمنت بكتبه وكلماته، أي: بأنّها منزلةٌ من عند الله تعالى صادقةٌ فيما تضمّنته من الأحكام، وآمنت باليوم الآخر، أي: بأنّه كائنٌ ألبتة، وآمنت بالقدر، أي: بأنّ الخير والشرّ بتقدير الله تعالى ومشيئته، وإن رجع الكل إلى القبول والاعتراف.

وأمّا في العرف ففسره من سبق ذكرهم **(بالتصديق)** أي المعهود شرعاً، وهو تصديق محمد ﷺ فيما علم مجيئه به من الدين بالضرورة أي فيما اشتهر كونُه من الدين، بحيث يعلمه العامة من غير افتقارٍ إلى نظرٍ واستدلال، وإن كان في أصله نظريّاً كوحدة الصّانع عزّ وجل، ووجوب الصلاة، وحرمة الخمر ونحو ذلك، ويكفي الإجمال فيما يلاحظ إجمالاً كالإيمان بغالب الأنبياء والملائكة، ويشترط التفصيلُ فيما يلاحظ تفصيلاً كالإيمان بجمعٍ من الأنبياء مثل آدم ومحمّد، وجمعٍ من الملائكة كجبريل وعزرائيل حتى لو لم يصدّق بوجوب الصلاة عند السؤال عنها، وبحرمة الخمر عند السؤال عنه، كان كافراً، ولا يكفي لوجوب الإيمان بالشيء المعيّن مجرَّد ثبوته، بحيث يكون إنكاره كفراً، بل لا بُدّ لهذا الفرض من تواتر وجوده حتى يبلغ حدَّ القطع. والإيمان التفصيليّ أكمل من الإيمان الإجماليّ وإن اتحدا في مجرد اتصاف محليهما بأصل الإيمان.

واعلم أنّه ليس المراد من التصديق هنا أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر من غير إذعانٍ وقبولٍ لما وقع فيه، وإلّا لزم أن يكون كلّ عالمٍ بصدقه عليه الصلاة والسلام مؤمناً، وليس كذلك، فإنّ كثيراً من الكفار كانوا عالمين بصدقه كما يشهد به: ﴿يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡ﴾ [البقرة: ١٤٦]، ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ﴾ [النمل: ١٤]، بل المراد منه هنا: الإذعان والقبول لما وقع فيه من ذلك، والانقياد له وسكون النّفس إليه، واطمئنانها به وقبولها لذلك، بترك التكبّر والعناد، وبناء الأعمال عليه بحيث يصحّ أن يطلق عليه اسم التسليم على ما صرّح به الغزالي.

فإن قلت: فهل هو قسيم التصوّر حيث يقول علماء الميزان في أوائله: العلم إمّا تصورٌ وإمّا تصديق.

قلت: قال في «التلويح»[1]: «ولقد طال النزاع بين المصنّف ـ يعني: صدر الشريعة ـ وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الإيمان، وأنّه التصّديق الذي قسّم العلمُ إليه وإلى التصوّر في أوائل المنطق أو غيره، ويجب أن يعلم أنّ معناه هو الذي يقال له بالفارسيّة كرويدن، وهو المراد بالتصّديق في المنطق على ما صرّح به ابن سينا، وحاصله إذعانٌ وقبولٌ لوقوع النّسبة أو لا وقوعها، وتسميته تسليماً زيادة توضيحٍ للمقصود، وجعله مغايراً للتصديق المنطقيّ وهم». انتهى.

وأقول: بعض المحقّقين جزم بأنّ الإذعان أمر آخر، ورأى التصديق كما يؤخذ من قولنا: «بل المراد منه ..إلخ». بصادق التأمّل، فالتوهّم تحامل، فتأمّله.

فإن قلت: فهل هذا التصديق المنطقيّ هو اللغويّ؟

قلت: قال في «شرح المقاصد»: «أنّ ابن سينا صرّح بأنّ التصديق المنطقيّ الذي قسّم العلم إليه وإلى التصوّر، هو بعينه اللغويّ الـمعبّر عنه بالفارسيّة بكرويدن المقابل للتكذيب». انتهى. وسيأتي عنه أنّ الإيمان لم ينقل عن معناه اللغويّ وإنّما اعتبر فيه شرعاً زيادة قيود.

فإن قلت: التصديق المنطقيّ شاملٌ لليقينيّ والظنّي، والمطلوب في الإيمان القطع، فلا يكون عينه!

قلت: إن أردت بالقطع عدم تجويزِ النقيض حالاً ومآلاً فممنوع إرادة طلبه للمحقّقين، وإن أردت به الجزم الذي ليس معه احتمال النقيض بالفعل حالاً فلا ينافي الظنّ بل يجامعه، ولا شكّ أنّه يكتفى به حيث كان لا يخطر معه احتمال النقيض، على ما ذكره صاحب «المواقف» مع بتّه القول بأنّه لا بُدّ في الإيمان من التصديق والإذعان.

---

(١) (١: ٣٧٠).

وما نقل عن السعد من تصريحه بأنّ المعنى المعبّر عنه بكرويدن أمرٌ قطعيّ فلا يجامع الظنّ، غير صحيح؛ لعدم ثبوته، بل الثابت عنه التصريح بأعميته من العلم ومن الظنّ، كما يأتي تحريره.

فإن قلت: فقد قال في «شرح المقاصد»: «أنّ التصديق يخالفه التكذيب وينافيه التوقُّف والتردُّد»، فهذا تصريحٌ باعتبار القطع فيه.

قلت: أراد بالتوقف والتردّد عدم الجزم الحالي؛ إذ لا يعتدّ به إلّا إذا كان جزماً حاليّاً خالياً عن التوقف والتردّد. فتأمل.

فإن قلت: فهل هو من مقولة الفعل أو الانفعال؟

قلت: ذهب جماعةٌ إلى أنّه من مقولة الأفعال الاختياريّة، ثمّ منهم من فسّره بأنّه ربط القلب على ما علم من إخبار الـمخبر، والرّبط أمرٌ كسبي يحصل باختيار المصدِّق؛ ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات، ويقع به التكليف، ومنهم من فسّره بأنّه أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيارٍ لم يكن تصديقاً، ويأتي بسطه.

وذهب جماعةٌ إلى أنّه من مقولة الكيفيّات النّفسانيّة والإدراكات، وهذا ما جزم به السَّعد فإنّه قال: إنّا لا نفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم بالقلب سوى إذعانِه وقبولِه وإدراكه لهذا المعنى ـ أعني: كونَ المتكلم صادقاً، من غير أن يتصوّر هناك فعل وتأثير من القلب، ويقطع بأنّ هذا كيفيّة للنّفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الأسباب، وقد تحصل بدونها.

فغاية الأمر أنّه يشترط فيما اعتبر في الإيمان أن يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به، وأمّا أنّ هذا فعلٌ وتأثيرٌ من النّفس لا كيفيّةٌ لها، وأنّ الاختيار يعتبر في مفهوم التصديق اللغويّ فممنوع، بل معلوم الانتفاء قطعاً، ولو كان الإيمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صحّ الاتصاف به حقيقةً إلا حال المباشرة والتحصيل، كما

لا يخفى على من يعرف استعمالات أسماء الفاعلين وإطلاقاتها باعتبار صفاتها وأفعالها، وما وقع في كلام كثيرٍ من عظماء الملّة وعلماء الأمّة من التعبير بالعلم والمعرفة والاعتقاد مكان التصديق ينبغي حمله على العلم التصديقيّ بالمعنى الأعم على ما مرّ بيانه.

ولا شكّ أنّ التصديق من جنس الإدراكات والاعتقادات لكنّه في الإيمان مشروطٌ بقيودٍ وخصوصّياتٍ كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار، وقد وقع في كلام أمير المؤمنين والدِ سبطي سيد المرسلين ﷺ «أنّ الإيمان معرفةٌ والمعرفة تسليم، والتسليم تصديق»[١].

وذهب جماعةٌ كإمام الحرمين والرازي إلى أنّه من جنس كلام النّفس، وكلام النفس غير العلم والإرادة، ولا يحسن عدّه خلافاً، فإنّ الذهاب إلى أنّه كلام النّفس لا يكفي في دفع المطالبة ببيان أنّه من أيّ نوعٍ من أنواع الأعراض، ومن أيّ مقولةٍ من المقولات العشر، ولا محيص لهم سوى تسليم أنّه من الكيفيّات النّفسيّة الحاصلة بالاختيار، الخالية عن الجحود والاستكبار.

قيل: وليت شعري أنّه إذا لم يكن من جنس الإدراكات والاعتقادات، فما معنى تحصيله بالدليل أو التقليد؟ وهل يعقل أن تكون ثمرة النّظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد؟ على أنّ كلام النفس ليس بمتعيّنٍ أن يكون علماً أو إرادة، بل كلّ ما يحصل في النّفس من حيث يُدل عليه بعبارةٍ أو إشارةٍ أو كتابة، فهو كلام النفس سواء كان علماً أو إرادةً أو طلباً أو إخباراً أو استخباراً، وغير ذلك.

فإن قلت: نحن لا نشكّ أنّ الإيمان مكلّفٌ به، وكلّ ما هو كذلك يجب أن يكون مقدوراً اختياريّاً على ما هو مقررٌ في الأصول الفقهيّة، فلا يستقيم بتُّ القول بالكيفيّة لفقدهما فيها!

---

(١) «تفسير الألوسي» (١: ١١٤).

قلت: أجيب عنه بأنّه ليس معنى كونِ المأمور به مقدوراً اختياريّاً أنّه يكون ألبتّةَ من مقولة الفعل التي ربما ينازع في كونها من الأعيان الخارجيّة دون الاعتبارات العقليّة، بل بمعنى أن يصحَّ تعلق قدرةِ المكلّف به، وحصوله بكسبه واختياره، سواء كان هو في نفسه من الأوضاع والهيئآت كالقيام والقعود، أو الكيفيّات كالعلم والنّظر ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩]، ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ [يونس: ١٠١]، والانفعالات كالتسخن والتبرّد، أو الحركات والسكنات، أو غير ذلك كالصّلاة، أو الترك كالصوم إلى غير ذلك، ومع هذا فالواجب المقدور الـمثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الأمور لا مجرّدَ إيقاعها، فكون الإيمان مأموراً اختياريّاً مقدوراً مثاباً عليه لا ينافي كونَه كيفيةً نفسانيّةً يكتسبها المكلّف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته.

على أنّه لو لَزِم كون المأمور به هو الفعل بمعنى: التأثير على ما وقع التصريح به في كلام البعض، جاز أن يكون معنى الأمرِ إيقاعه واكتسابه كما في سائر الواجبات.

فإن قلت: اعتبارك الاختيارَ في حصول التصّديق اللّغويّ، وكون التصّديق الحاصل بدونه ليس بإيمان يدلُّ على أنّ تصديق الملائكة عليهم الصلاة والسلام بما ألقي عليهم، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام بما أوحي إليهم، والصّديقين بما جمعوه من النّبيّ ﷺ مكتسبٌ كلّه بالاختيار.

قلت: نعم، على أنّ بعض المتأخّرين ذهب إلى أنّ الملائكة ليسوا مكلّفين بالإيمان؛ لحصوله لهم بالضرورة كالعلم ببقيّة أحكام الألوهيّة.

نعم، الحقّ فيمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النّبيّ ﷺ فصدّقه قهراً الاكتفاء بذلك، ولا يطالب بابتداء تصديقٍ اختياريّ؛ لأنّه تحصيلٌ للحاصل. نعم يطالب بالبقاء عليه وعدم مقابلته بالردّ والاستكبار.

فإن قلت: فهم ممّا سبق أنّه لا منافاةَ بين العلم والمعرفة والاعتقاد والتصديق، وإذا كان الأمر على ما ذكرت فما بال علمائنا أطبقوا على فساد ما ذهب إليه الشيعة وجهم بن صفوان،

وأبو الحسين الصالحي من القدريّة وإن كان يميل إليه الأشعري؛ من أنّ الإيمان هو معرفة جميع ما عُلِمَ مجيء محمد ﷺ به من الدّين بالضرورة.

قلت: لقيام قرينةٍ عندهم مانعةٍ من حمل المعرفة على ما يعمّ مطلقَ التَّصديق، معيِّنة لإبقائها على معناها؛ وذلك لأنّهم أوجبوا المعرفة بالدليل التفصيليّ، وحكموا على العوامّ بالكفر، على ما صرّح به أبو هاشم الجبائي.

فإن قلت: وأيّ فرقٍ بينها وبين التصديق؟

قلت: على ما مرّ من اختيار السعد لا فرق بينهما من حيث الكيفيّة؛ إذ كلّ منهما من مقولتها. نعم، بينهما فرقٌ من حيث إنّ التصديق يكفي في الإيمان وإن كان كيفيّةً للنّفس؛ لأنّ تحصيله لا يكون إلا بالاختيار في مباشرة الأسباب وصرف النّظر ودفع الموانع ونحو ذلك، وبهذا الاعتبار يقع التكلّيف بالإيمان ـ على ما تقدّم بيانه ـ من كونه كسبيّاً اختياريّاً، والمعرفة لا تكفي؛ لأنّها قد تكون بدون ذلك.

فإن قلت: فيلزم أن تكون المعرفة اليقينيّة المكتسبة بالاختيار تصديقاً كافياً في الخروج عن عهدة التكلّيف بالإيمان.

قلت: نعم، لا بأس بذلك؛ لأنّه يحصّل المعنى الذي يعبّر عنه بالفارسيّة بكرويدن، وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك.

فإن قلت: المعرفة حاصلة للكفّار على ما شهد به كثير من الآيات؛ فإنّ أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد ﷺ كما يعرفون أبناءهم، مع القطع بكفرهم لعدم التصديق؛ ولأنّ من الكفّار من كان يعرف الحقّ يقيناً وإن كان ينكر عناداً أو استكباراً، قال تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]، وهذا هو سبب إطباق علمائنا على فساد ما ذهب إليه القدرية.

قلت: حصول المعرفة واليقين ـ على الوجه السابق اعتباره ـ للكفّار المعاندين للشّرع، المستكبرين عن الانقياد له ممنوعٌ؛ إذ يعسر تعقّل الإيقان بدون الإذعان، ولئن

سلّمنا حصولها لهم على الوجّه السابق فالحكم بتكفيرهم إنّما هو لإنكارهم باللّسان، وإصرارهم على الفساد والاستكبار، وتلبّسهم بما هو من علامة التكذيب والإنكار، كما أنّا فرضنا أنّ أحداً صدّق بجميع ما جاء به النّبي ﷺ، وسلّمه وأقرّ به وعمل به، ومع ذلك شدّ الزنار بالاختيار أو سجد للصنم كذلك فإنّا نحكم بكفره؛ لما أنّ النّبي ﷺ جعل ذلك من علامة التكذيب والإنكار.

فإن قلت: قد علم حال المعرفة والتصديق على مختار من جعل التّصديق من مقولة الكيفيّة أو الانفعال، وهو العموم والخصوص المطلق، فكلُّ تصديقٍ معرفةٌ وإيمان وليس كلّ معرفةٍ كذلك، فما حالهما على مختار من جعله من مقولة الأفعال؟

قلت: حالهما التباين؛ إذ مختاره أنّ التصديق غير العلم والمعرفة بالحقيقة؛ لأنّه عنده إما عبارة عن التسليم والإذعان والانقياد، وذا لا يكون مع الإنكار والاستكبار، بخلاف المعرفة والعلم، وإمّا عبارةٌ عن ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر، وهو أمرٌ كسبيٌّ يثبت باختيار الـمصدّق، والمعرفة كيفيّـة وانفعال قد تكون بدون اختياره، وإمّا عبارة عن نسبة الصّدق إلى المتكلّم اختياراً، وبه قطع صدر الشريعة، قال: «وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقيّ الـمقابل للتّصوّر، فإنّه قد يخلو عن الاختيار، كما إذا ادّعى النبيُّ النّبوة وأظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورةً من غير أن ينسب الصدق إليه اختياراً، فإنّه لا يقال له في اللّغة: إنّه صدقه فلا يكون إيماناً شرعيّاً، كيف والتّصديق مأمور به فيكون فعلاً اختياريّاً زائداً على العلم الذي هو كيفيّة نفسانيّة أو انفعاله، وهو حصول المعنى في القلب، والفعل القلبيّ ليس كذلك بل هو إيقاع النّسبة اختياراً الذي هو كلام النّفس، ويسمّى عقد القلب». فالسفسطائي عالم بوجود النّهار، وكذا بعض الكفّار بنبوّة النّبي ﷺ لكنّهم ليسوا مصدّقين لغةً؛ لأنّهم لا يحكمون بذلك اختياراً بل ينكرونه.

على أنّ قول أبي المعين في «تبصرة الأدلة»: لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق؛ فإنّا آمنا بالملائكة والكتب والرّسل ولا نعرفهم بأعيانهم، والمعاندون يعرفون ولا يصدّقون

كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡ﴾ [البقرة: ١٤٦] فدلّ على انفكاك التصديق عن العلم، والعلم عن التصديق؛ ولهذا لم يجعل الإيمان معرفة على ما ذهب إليه جهم بن صفوان، ظاهر في أنّهم لم يريدوا بالمعرفة التي لا تكفي في الإيمان معرفة حقّية جميع ما جاء به النبي ﷺ، بل معرفة غير حقّيته كعين المصدّق به وشخصه مثلاً، كذا قيل. والحقّ انفكاك التّصديق عن المعرفة، وهي عنه كما يأتي تحريره بعد، وهذا من أبي المعين نصٌّ في عين النزاع.

فإن قلت: فما الراجح من هذا النّزاع، هل القول بفعليّته أو القول بانفعاليّته؟

قلت: قد علمت أنّ السعد اختار الثاني ـ لما سبق ـ وأيده أيضاً بأنّا إذا تصوّرنا النّسبة بين شيئين وشككنا في أنّها بالإثبات أو النفيّ، ثمّ أقيم لنا البرهان على ثبوتها أو نفيها، فالذي يحصل لنا هو الإذعان والقبول لتلك النّسبة لا نفسها؛ وذلك الإذعان هو معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع.

واعترض بعضّ المحقّقين بأنّه خروجٌ عن القانون، فإنّ التصديق المنطقي عند المتقدمين إدراك أنّ النّسبة واقعة أو ليست بواقعة دون زيادة على ذلك، وأنّه عندهم قسم من العلم، أي: الإدراك، وهو من مقولة الكيف عندهم إن فسر الإدراك بحصول صورة الشيء في العقل[1]، ومن مقولة الأفعال إن فسر الإدراك بانـتقاش النّفس بصورة الشيء، وعلى كلٍّ فالإذعان والقبول بالمعنى الذي قصده غير داخلين في مسمّاه بل هما من قبيل الكلام النّفسي، وهو صفةٌ مغايرة للعلم. انتهى.

وبعضهم بأنّ هذا الذي ذهب إليه يشبه أن يكون مذهب من لا يقول بالكلام النّفسي، والمذهب السديد والرأيّ الرشيد أنّ الإيمان فعلٌ من أفعال القلب زائدٌ على الانفعال الذي هو التصديق؛ ولذلك كان مكلفاً به مثاباً على فعله معاقباً على تركه.

---

(١) المناسب أن يقول: إن فسر بالصورة الحاصلة في العقل. انظر: «حواشي التهذيب»

قلت: وما ردّا به يعلم جوابه ممّا مرّ. نعم، قال الثاني: وتحقيق المقام أنّ الإيمان كلامٌ نفسيٌّ مطابقٌ للتصديق المنطقيّ بعد حصوله؛ وذلك لأنّ من كيفيّة النّفس نكارة وإنكاراً، وضدّ الأول معرفة وعلم، وضدّ الثاني تصديق، وببيان ذلك يتّضح هذا المقام.

قال في «القاموس»: «النكارة خلاف المعرفة، وتناكر تجاهل، ونكر فلان الأمر كفرح نكراً، ونكراً ونكوراً بضمهما، ونكيراً، وأنكره واستنكره وتناكره: جهله، وعرفه معرفةً: عَلِمَه، والعرف بالضمّ ضدّ المنكر، وصدّقه تصديقاً: ضدّ كذَّبه، وكذّب بالأمر تكذيباً: أنكره، وفلاناً جعله كاذباً»[١].

فقد عرفت من هذا أنّ النّكارة والجهالة ضدّ العلم والمعرفة، وأنّ الإنكار والتكذيب ضدّ التصديق، فالنكارة انتفاء المعرفة، والعلم والإنكار كلامٌ نفسيٌّ مطابقٌ لذلك بعد الشعور به؛ إذ تكلم النّفس بالانتفاء فهو لذلك الذي كان حصل في النّفس إشعاره، وهذا هو التكذيب والمعرفة والعلمُ انفعال النّفس بضدّ النّكارة، أي: بحصول ما كان حصل في النّفس انتفاؤه، فإن تكلمت النفس بعد شعورها به بأنّه حاصلٌ فهو التصديق، ولا شكّ أنّه فعل من الانفعال النّفسيّة، وهو الإيمان الذي هو ضدّ الإنكار، وإن تكلمت النّفس بضدّه وهو نفيه، أي نفيُ ما حصل من التصّديق المنطقيّ فهو الإنكار، وهو التكذيب.

والحاصل للكفار هو المعرفة، فيتبعونها بكلام النّفس المنافي لها، فيكونون عالمين عارفين منكرين مكذّبين، وبتحقيق هذا يتمشى لك التوفيق بين الآيات والأحاديث التي في هذا المعنى. انتهى.

وأقول: طوّل ولم يأت بطائلٍ، بل بدعوى لا دليل عليها، علم حال تفصيلها ممّا قدّمناه.

فإن قلت: علم ممّا مرّ أنّ انطباق التعريف على إيمان المقلّد مع أنّ الأشاعرة ليس لهم في حقيقة الإيمان إلا رأيان، **أحدهما**: أنّها المعرفة، **والآخر**: أنّها حديث النّفس التابع لها، وعليهما فالمقلّد ليس بمؤمنٍ إذ لا علم عنده ولا معرفة، بل اعتقادٌ جازم.

---

(١) «القاموس المحيط» (١: ٤٨٧).

قلت: يجب حمل ذلك منهم على بيان حقيقته الكاملة، لا بيان مطلق حقيقته على أنّ نسبة القول بأنّه المعرفة للأشعري، وإن وقع لصاحب «الغنية»[1]، غير صحيحة عندهم، على أنّا قدّمنا تأويله.

وبهذا ينحلّ ما استشكله بعض المتأخرين على من قال بصحّة إيمان المقلّد ثمّ فسّر الإيمان بأنّه المعرفة أو حديث النّفس التابع لها، ولعمري أنّ بهذا التأويل ينزاح عن مذهب المحقّقين هذا الإشكال، وتتوافق فيه ظواهر الأقوال، ويظهر أنّه من السحر الحلال والعذب الزلال، فدع عنك ما قيل أو يقال، فماذا بعد الحقّ إلا الضلال.

على أنّي رأيت بعض المحقّقين أومأ إلى توفيقٍ بين القولين، وذلك بأن حمل القول بانفعاليّة التصّديق على أنّه المعرفة، وبفعليّته على أنّه الانقياد والاستسلام والقبول والإذعان، وهو بعيد محلُّ تأمّل، وكلام أبي المعيّن السابق يشهد لما اخترناه، **ولا تفهم عنّا أنّا ندعيّ أنّ الإذعان** والتسليم أمران زائدان على التصديق، حتى يرد علينا أنّه خرقٌ لإجماع المحقّقين، وخروجٌ عن مألوف أئمّة الدّين، كما أطال به في «شرح المقاصد»، بل نقول: إنّ ذلك هو التصّديق إلّا أنّه لا تلازم بينه وبين العلم والمعرفة، ونمنع أنّ التصّديق في مبحث الإيمان مخصوصٌ بالعلم القطعيّ، كما مرّ التنبيه صدر المبحث عليه.

تنبيه:

ربما يفهم من اقتصاره في المتن على التصّديق مع حذفه متعلقه، والرمز إليه بأل العهديّة طلباً للاختصار، أنّ الإيمان باقٍ على معناه اللغويّ لم ينقل وإنّما خصّص بمتعلّقاتٍ معيّنة.

قال سعد الدين: «الإيمان في اللّغة التصّديق بشهادة النّقل عن أئمّة اللّغة، ودلالة موارد الاستعمال، ولم ينقل في الشرع إلى معنى آخر، أمّا **أولاً**؛ فلأنّ النّقل خلاف الأصل فلا يصار إليه إلّا بدليل، وأمّا **ثانياً**؛ فلأنّه كثر في الكتاب والسنّة خطاب العرب به، بل كان

---

(١) «الغنية فهرست شيوخ القاضي عياض».

ذلك أوّلَ الواجبات وأساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسارٍ ولا توقفٍ إلى بيان، ولم يكن من الخطاب بما لا يفهم، وإنّما احتيج إلى بيان ما يجب الإيمان به فبيّن وفصّل بعض التفصيل، حيث قال النبي ﷺ لجبريل لما سأله عن الإيمان: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله... الحديث»، وسيأتي ذكره، فذَكرَ لفظ: «تؤمن» تعويلاً على ظهور معناه عندهم، ثمّ قال: «هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم»[1]، ولو كان غير التصديق لما كان هذا تعليماً وإرشاداً بل تلبيساً وإضلالاً، نعم، لو قيل: إنّه في اللّغة لمطلق التّصديق وقد نقل في الشرع إلى التّصديق بأمورٍ مخصوصةٍ لم يكن ثمّ نزاع؛ إذ الـمُدَّعى أنّه تصديقٌ بتلك الأمور المخصوصة». انتهى بغالب لفظه.

* [الخلاف في الحقائق الشرعية]:

وأقول: ما اعتمده أولاً من عدم النّقل للفظ الإيمان هو قول الشيرازي، وما جوّزه آخراً بقوله: «نعم...»، هو قول غيره.

وجلية الحال أنّ العلماء اختلفوا في إثبات الحقائق الشرعيّة على مذاهب:

أحدها، وبه قال القاضي أبو بكرٍ: أنها غير واقعة، والألفاظ المستعملة من الشارع لمعانٍ لم تفهمها العرب باقيةٌ على مدلولها اللغويّ، وتلك المعاني الزائدة على مدلولها اللغويّ شروط معتبرة فيها.

وثانيها: وقوعها مطلقاً، وبه قال المعتزلة، بمعنى أنّ الشّارع ابتدأ وضع لفظ الصلاة والصوم وغيرهما للمعاني الشرعيّة من غير نقلٍ لها من اللّغة، فليست بمجازاتٍ لغويّة.

وثالثها: وقوعها إلّا في لفظ الإيمان فإنّه باقٍ على مدلوله اللّغوي، وبه قال الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع».

ورابعها: الوقف، وبه قال الآمدي.

(١) أخرجه البخاري (١: ١٩ برقم ٥٠)، ومسلم (١: ٣٦ برقم ١).

وخامسها: وقوع الفرعيّة لا الدينيّة، ويعنون بالفرعيّة ما أجري على الأفعال كالصلاة والصوم، وبالدينيّة ما أجري على الفاعلين كالمؤمن والكافر والفاسق، واختار هذا القول غير واحدٍ، منهم ابن الحاجب.

ورأيت في كلام بعض المتأخرين أنّ الراجح هو القول بثبوت الحقائق الشرعيّة، وأنّها منقولةٌ لا مخصصّة. والخلاف فيها ممّا لا طائل تحته؛ لاتفاقهم على أنّه يستفاد من الأسماء الشرعيّة زيادة على أصل الوضع، وأما كون تلك الزيادة هل صيرتها موضوعةً شرعاً أو لا وإنّما هي مبقاة على وضعها اللّغويّ والشارع إنّما تصرّف في شروطها وأحكامها؟ والأمر فيه قريب وإن كان الراجح الأول.

ولـمّا كان التصديق أمراً قلبيّاً لا اطلاع لنا عليه، ولا قطع لنا بحصوله، وكانت الأحكام الشرعيّة مبنيّةً على الظاهر، وجعل الشارع النّطق بالشهادتين دليلاً ظاهراً على حصول ذلك التصّديق الخفي، حتى اتفق أهل السنّة من المحدّثين والفقهاء والمتكلّمين على اعتباره في الإيمان مع القدرة والتمكّن، وأنّ المؤمن الذي يحكم بأنّه من أهل القبلة ولا يخلّد في النّار لا يكون إلّا من اعتقد بقلبه دين الإسلام اعتقاداً جازماً خالياً من الشكوك الحاصلة بالفعل، ونطق بالشهادتين ملتزماً لأحكامها، وإنّما اختلفوا في جهة مدخلية النطق بهما في الإيمان، هل هي الشرطيّة أو الشطرية؟ وأنّه هو الإيمان أو أنّه شرطٌ لإجراء الأحكام في الدّنيا على ما يأتي تفصيله، أشار إلى ذلك الاختلاف مقتصراً على ما قوي منه بين القوم فقال على طريق الاستئناف: **(والنطق)** أي: التلفظ بالشهادتين للمتمكن منه.

[قال] ابن عرفه بأن يقول: «أشهد أن لا إله إلّا الله، وأشهد أنّ محمداً رسول الله، لا يكفي في الدخول في الإسلام غيرُ ذلك». انتهى.

ومثله لبعض متأخري الشافعية مؤيداً له بأنّ الشارع تعبَّدَنا هنا بلفظ «أشهد»، فلا يجزئ إبداله بأعلم وما ساواه في مطلق العلم، إذ الشهادة أخصّ، وعليه فتيا متأخريهم،

وخالفه تلميذه الأبي مستدلاً بعتبه ﷺ على من قتل العابدين؛ حيث قالوا: «صبانا صبانا»[١]، قائلاً: «يؤخذ منه أنّه لا يتعين النطق بأشهد أن لا إله إلّا الله وأشهد أنّ محمداً رسول الله، بل يكفي كلّ ما يدل على الإيمان».

وقال في حديث «جمع الأزواد»[٢]: لا يشترط في حقّ داخل الإسلام النُّطقُ بلفظة «أشهد»، ولا التعبير بالنفي والإثبات، فلو قال: «الله وحده ومحمدٌ رسول» كفى، وأما أنّ النّطق شرطٌ في حصول الثواب المذكور في حديث عبادة بن الصامت[٣] فمحتمل.

ونقل عن القاضي عياض أنّه قال في حديث «أمرت أن أقاتل النّاس حتى يشهدوا أنّ لا إله إلا الله وأنّي رسول الله»[٤]: «يؤخذ منه أنّ الشهادتين تعصمان الدّم وأنّ إحداهما لا تعصم، وأنّ تمام الإيمان بالتزام قواعدهما، فالإتيان بهما دون التزام ذلك غير نافع».

ثمّ قال: «والمشهور عندنا فيمن أقرّ بالشهادتين وأبى بقية الخمس القواعد التي هي مبنى الإسلام أنّه لا يقبل، لكن يشدّد عليه في الأدب، فإن استمرَّ على الإباءة ترك خلافاً لأصبغ في قتله المتيطي، وبالمشهور جرى العمل، ونحو ما ذهب إليه لبعض متأخري

---

(١) أخرجه البخاري (٥: ١٦٠ برقم ٤٣٣٩).

(٢) أخرجه البخاري (٣: ١٣٧ برقم ٢٤٨٤)، ومسلم (١: ٥٥ برقم ٢٧)، عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: كنا مع النبي ﷺ في مسير، قال: فنفدت أزواد القوم، قال: حتى همّ بنحر بعض حمائلهم، قال: فقال عمر: يا رسول الله، لو جمعت ما بقي من أزواد القوم، فدعوت الله عليها، قال: ففعل، قال: فجاء ذو البر ببره، وذو التمر بتمره، قال: وقال مجاهد: وذو النواة بنواه، قلت: وما كانوا يصنعون بالنوى؟ قال: كانوا يمصونه ويشربون عليه الماء، قال: فدعا عليها قال حتى ملأ القوم أزودتهم، قال: فقال عند ذلك: «أشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، لا يلقى الله بهما عبد غير شاك فيهما، إلا دخل الجنة».

(٣) أخرجه مسلم (١: ٥٧ برقم ٢٨)، قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، وأن عيسى عبد الله، وابن أمته، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، وأن الجنة حق، وأن النار حق، أدخله الله من أي أبواب الجنة الثمانية شاء».

(٤) أخرجه البخاري (١: ١٤ برقم ٢٥).

الشافعيّة أيضاً، ويؤيده اكتفاؤهم في حقّ من لم يدن بشيءٍ بـ«آمنت بالله»، وكذا «أؤمن بالله» إن لم يرد به الوعد، وكذا «أسلمت لله» أو «الله خالقي أو «ربّي» ثمّ يأتي بالشهادة الأخرى، فإذا اكتفوا بنحو: «الله خالقي» مع أنّه لا شيء فيه من الوارد نظراً للمعنى دون اللفظ، فأولى الاكتفاء بلا إله إلّا الله كما هو واضحٌ؛ لأنّه وجد فيه لفظ الوارد، فيكفي بدل إله: «باري» أو «رحمان» أو «رازق»، وبدل الله: «محيي» أو «مميت» إن لم يكن طبائعيّاً، أو أحد تلك الثلاثة، أو «من في السماء»؛ لوروده دون ساكن السماء؛ لعدم وروده، أو «من آمن به المسلمون»، وبدل محمد: «أحمد» و«أبو القاسم»، وبدل إلّا: «غير» و«سوى» و«عدا»، و بدل رسول: «نبي». انتهى.

لكن العلامة التتائي اعترض استدلال الأبي بالحديث السابق قائلاً: «فيما ذكره نظر؛ لأنّه إنّما اكتفى منهم بذلك؛ لأنّهم كانوا لا يعرفون الشهادتين، وأمّا من يعرفهما فلا بدّ من نطقه بهما، ألا ترى أنّ الأخرس يُكتفى منه بالإشارة بذلك دون غيره. وقول السنوسي: «ولعلّها ـ أي: كلمتي الشهادتين ـ لاختصارها مع اشتمالها على ما ذكرناه جعلها الشرع ترجمةً على ما في القلب من الإسلام، ولم يقبل من أحدٍ الإيمان إلّا بها»[1] صريحٌ في ارتضاء كلام ابن عرفة».

وقوله[2] في قوله ﷺ: «من كان آخر كلامه لا إله إلاّ الله دخل الجنة»[3]، وقوله ﷺ: «من مات وهو يعلم أنّه لا إله إلّا الله دخل الجنة»[4]: أنّ الأول ـ والعلم عند الله ـ فيمن يستطيع النّطق، والثاني فيمن لا يستطيعه يؤيِّد جواب الشمس التتائي وكلام ابن عرفة أعرف الكلام، ويشهد له قوله في باب الردّة: الردة كفر المسلم بعد إسلامٍ تقرّر، ويتقرّر

---

(١) متن السنوسية.

(٢) أي: السنوسي في شرح صغراه.

(٣) أخرجه أبو داود (٣: ١٩٠ برقم ٣١١٦)، والحاكم (١: ٦٧٨ برقم ١٨٤٢).

(٤) أخرجه مسلم (١: ٥٥ برقم ٢٦).

بالنّطق بالشهادتين مع التزام أحكامهما، وإن قال الرصّاع: هما لا إله إلّا الله محمدٌ رسول الله؛ لأنّه ميل منه لظاهر كلام صاحبه الأبي، ولم يأت أحد منهما بنقلٍ يشهد لما قاله.

وحديث جبريل، وهو على ما رواه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أنّه قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يومٍ، إذ طلع علينا رجلٌ شديد بياض الثياب، شديد سواد الشّعر، لا يرى عليه أثر السّفر، ولا يعرفه منّا أحدٌ، حتى جلس إلى النّبي ﷺ، فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفّيه على فخذيه، وقال: يا محمد أخبرني عن الإسلام؟ فقال رسول الله ﷺ: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمداً رسول الله، وتقيم الصّلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحجّ البيت إن استطعت إليه سبيلا»، قال: صدقت، قال: فعجبنا له يسأله ويصدّقه. قال: فأخبرني عن الإيمان؟ قال: «أن تؤمن بالله وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشرّه». قال: صدقت، قال: فأخبرني عن الإحسان؟ قال: «أن تعبد الله كأنّك تراه، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك». قال: صدقت، قال: فأخبرني عن الساعة؟ قال: «ما المسئول عنها بأعلم من السائل». قال: فأخبرني عن أمارتها، قال: «أن تلد الأمة ربّتها، وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشّاء يتطاولون في البنيان». ثمّ انطلق، فلبث مليّاً ثمّ قال: «يا عمر، أتدري من السائل؟»، **قلت**: الله ورسوله أعلم. قال: «هذا جبريل أتاكم يعلمكم أمر دينكم»[1]، يشهد لما قاله ابن عرفة.

كما يشهد له رواية: «أمرت أن أقاتل النّاس حتى يشهدوا...»[2] الحديث؛ إذ مقام التعليم والتوقيف قاضٍ عرفاً بعدم التّجاوز لما بيّنه الموقِّف والمعلّم، وطروق احتمال أن تشهد معناه تعلّم، بدليل: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩] يردُّه المقام، والآية محتملة لبعديّة التعليم. على أنّ المقصود منها مجرد اعتقاد الوحدانيّة غير ملحوظ فيها خصوص

(١) أخرجه مسلم (١: ٣٦ برقم ٨)، والترمذي (٥: ٦ برقم ٢٦١٠).

(٢) سبق تخريجه قريباً.

الدخول في الإسلام، وحمل رواية: «حتى يشهدوا» على رواية: «حتى يقولوا» ليس أولى من العكس الـمتعيّن بشهادة مقام التعليم، وتسمية الجملة بكلمة الشهادة إنّما كان بعد تقرر التعليم وشيوعه، فإذن يتعيَّن الحمل عليه، والاحتياط في العصمة ليس إلّا من الاحتياط في الدّخول في الدّين، وقد بيّن الطريق الذي يدخل إليه منه فلا يُتجاوز. ولا شكّ في تحقّق أمورٍ اعتبر فيها الشارع خصوصيّاتٍ لحكمةٍ هو أعلم بها، فخرق حجابِ تجاوزها بدون قاطع أمر غير لائق.

*** [فوائد مهمة]:**

وهاهنا فوائد مهمّة:

إحداها: ما ذكر التتائيّ من أنّ النّووي نقل في شرحه «للمهذّب» عن القاضي أبي الطيب: أنّ تقديم الشهادة لله بالوحدانية على الشهادّة لمحمد بالرسالة واجب، ولو عكس ذلك لم يصح إسلامُه، ولم يتعقبه، وعوَّل عليه بعض متأخري الشافعية، كأنّه المذهب، وعبارة الشهاب ابن حجر: «اشترط الباقلانيّ في صحّة الإسلام تقدّم الإقرار بالتّوحيد على الرّسالة، ولم يتابع، مع أنّه إذا دقّق فيه بان وجهه، ويزداد اتّجاهاً إذا فرّقهما. فليتأمّل»، انتهى. فلعلّه من باب ما اتفق عليه الباقلّانيّ هو وأبي الطيب، وأمّا التدقيق الذي أشار إليه الحافظ فهو أنّ الإقرار بالرّسالة مع جحد المرسِل أمرٌ غير معقول.

ثانيتها: أنّ التتائي أيضاً نقل عن أبي عبد الله الحليمي: أنّ الموالاة غير شرط، فلو تراخى الإيمان بالرسالة عن الإيمان بالله مدةً طويلةً صحّ، وجزم به بعض متأخري الشافعيّة، ولكنّي شاهدت فتيا بعض أهل العصر منهم باشتراط الموالاة، معوّلاً في ذلك على اعتماد شيخه الرّملي.

ثالثتها: لو أجمع على الإسلام بقلبه ولم ينطق بالشّهادتين لم يصح إسلامه.

قال البساطي: «لا عند القاضي في الأحكام الظاهرة، ولا عند المفتي بالنّظر للقاضي، وأمّا بالنّظر لما عند الله ففيه بحث».

وأقول: البحث جيدٌ فيمن لم يترك النّطق إباءً، وإلّا فلا وجه له، هذا كلّه ما لم يكن هناك عذرٌ يمنع عن النّطق بهما، كالأخرس والخوف والشرق ومعاجلة المنيّة، والأصحّ إسلامه، قال البساطي: «ويصدّق في دعواه العذر عند المفتي وغيره إن ادّعاه بعد زواله، وكذا عند القاضي إن قامت بذلك القرائن».

رابعتها: قال النّووي: «لو اقتصر على إحدى الشّهادتين لم يكن من أهل القبلة أصلاً إلّا إذا عجز عن النّطق بالأخرى، لخللٍ في لسانه، أو لعدم التمّكن منه لمعالجة المنّية أو لغير ذلك، فإنّه يكون مؤمناً». قال: «وهذا هو المشهور من مذهبنا ومن مذاهب العلماء، ومن أصحابنا من قال: يكون مسلماً ويطالب بالشّهادة الأخرى، فإن أبى جعل مرتداً، واحتجّ لذلك بقوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل النّاس حتى يقولوا لا إله إلّا الله، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماءهم وأموالهم»[1]، وهذا محمولٌ عند الجماهير على قول الشّهادتين، واستغني بذكر إحداهما عن الأخرى؛ لارتباطهما وشهرتهما، والله أعلم».

خامستها: أنّ النّووي قال: «لا يشترط في صحّة إسلام من أتى بالشّهادتين أن يقول: وأنا بريءٌ من كلّ دينٍ يخالف دين الإسلام إذا كان من كفّارٍ ينكرون نبوّته ﷺ، أمّا إذا كان من الكفّار الّذين يعتقدون اختصاص رسالته ﷺ بالعرب كالعيسوي[2]، فإنّه لا يحكم بإسلامه إلا بالتبري بعد الشّهادتين، ومن أصحابنا من اشترط أن يتبرّى مطلقاً، وليس بشيء.

سادستها: ذكر النّووي أيضاً: «أنّه لو أتى بالشّهادتين بالعجميّة وهو يحسن العربيّة، فهل يجعل بذلك مسلماً؟ فيه **وجهان** لأصحابنا، الصّحيح منها أنّه يصير مسلماً؛ لوجود الإقرار، وهذا الوجه هو الحقّ ولا يظهر للآخر وجه». انتهى.

وأقول: لا يخفى على متأمّلٍ التفات هذا الخلاف إلى الخلاف السابق، في أنّه هل يشترط التعبير بلفظ أشهد أو لا؟ على أنّ قضية عدم الاكتفاء في الدخول في الصّلاة بغير

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) نسبة إلى أبي عيسى، إسحاق بن يعقوب الأصبهاني.

لفظ «الله أكبر» بالعربيّة عدم الاكتفاء بالنّطق بالشّهادتين في الدخول في الإسلام بغير العربيّة، والاحتياط في البابين واحد، والتعليم والتوقيف ملحوظٌ فيهما كما مر، وإذا كره الفقهاء الدّعاء بغير العربيّة للقادر عليها وجب أن يمنعوا الدخول في الإسلام بغير العربيّة للقادر عليها، أمّا إن لم تكن له قدرةٌ عليها فاللّائق يُكتفى منه بما يدلّ على التّصديق الإيمانيّ، ثمّ عندي أنّ محلّ الوجهين في القادر على العربيّة إذا تركها غير آبٍ عند المطالبة بها، وإلّا فلا وجه لصّحة إسلامه، فليتأمّل.

سابعتها: إذا أقرّ بوجوب الصّلاة والصّوم وغيرهما من أركان الإسلام وهو على خلاف ملّته التي هو عليها، هل يجعل بذلك مسلماً؟ قال النّوويّ: فيه **وجهان** لأصحابنا، فمن جعله مسلماً قال: كلّ ما يكفّر المسلم بإنكاره يصير بإقراره به مسلماً. انتهى.

وأقول: إذا عرفت أنّ مشهور مذهب مالك أنّ مجرد النّطق بالشّهادتين لا يوجب الإسلام حتى يكون هناك التزامٌ للأحكام ممّن خفيت عليه، سهل عليك معرفة إجراءِ هذه الفوائد على قواعدنا.

ثامنتها: قال بعضّ متأخّري الشافعيّة: «كلّ من كفر بإنكار معلومٍ من الدّين بالضرورة لا بدّ بعد الشّهادتين في صحّة إسلامه من اعترافه بما كفر بإنكاره، والتبرّي من كلّ ما خالف دين الإسلام».

تاسعتها: قال ذلك البعض أيضاً: إنّ المشرك لا بدّ بعد الشّهادتين في صحّة إسلامه من أن يقول: وكفرت بما كنت به مشركاً.

عاشرتها: إنّ الـمشبّه لا بدّ أن يتبرّى من التّشبيه ممّا لم يعلم مجيء محمّد ﷺ بنفيه، فيكفي حينئذٍ الاقتصار على الشّهادتين. قاله ذلك البعض.

(في) تعيين جهة اعتبار **(هـ)** في ثبوت الإيمان شرعاً بعد تحقّق الاتصاف به **(الخلف)** أي: اختلاف العلماء المعهود والمقرّر حيث لا يخفى على أهل فنّه حال كون ذلك الاختلاف

ملتبساً (**بالتحقيق**) أي: بالأدلّة القائمة على إثبات دعوى كلّ فريقٍ في تعيين جهة الاعتبار، أو أنّ كلّ فريق بيّن مدّعاه على وجه الحقّ في زعمه، أو على ما هو عليه كذلك، وإن كان المشهور من معانيه عند الإطلاق هو الأوّل، لكنّه قد يستعمل بالمعنيين الآخرين في لسان القوم، كما نبّه عليه شيخنا في آباته.

* * *

فقيـل: شرطٌ كالعمل وقيل: بل   شطرٌ والاسلام اشرحنّ بالعمل

ثمّ عطف على الجملة الاسميّة عطف مفصّل على مجمل قوله: **(فقيل)** أي: فقال المحقّقون من الأشاعرة كالقاضي والأستاذ، والماتريديّة كأبي منصور الماتريديّ، ويروى أيضاً عن أبي حنيفة، وعن أبي الحسين الصالحي، وابن الرّاونديّ من المعتزلة: إنّ النّطق بالشّهادتين وإن كان معتبراً في الإيمان لكنّه **(شرط)** أي: خارجٌ عن ماهيّته؛ لأنّه التصديّق فقط، والإقرار شرط لإجراء أحكام المؤمنين في الدّنيا من التوارث والمناكحة والصّلاة وخلفه، والدّفن في مقابر المسلمين، والمطالبة بالزكوات ونحو ذلك، غير داخل فيها؛ لأنّ تصديق القلب أمرٌ باطنيّ مبهم لا بدّ له من علامة ظاهرة تدلّ عليه، فمن صدّق بقلبه ولم يقرّ بلسانه من غير إباء وامتناع ولا لعذر منعه بل أمر اتفاقي فهو مؤمن عند الله تعالى، وإن لم يكن مؤمناً في أحكام الدّنيا، ومن أقرّ بلسانه ولم يصدّق بقلبه فبالعكس.

قال السعد: «والنّصوص معاضدة لهذا المذهب، قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، وقال عليه الصلاة والسلام: «اللهم ثبت قلبي على دينك»[١]، وقال عليه الصلاة والسلام لأسامة حين اعتذر عن قتل من قال: «لا إله إلا الله»؛ إنّما قالها عائذاً لا مصدّقاً: «هلّا شقّقت عن بطنه فعلمت ما في قلبه؟»[٢]»، وما حملنا عليه كلام النّظم من أنّ الإقرار باللسان شرط لإجراء الأحكام في الدنّيا هو المشهور في كلام القوم، وعبارة «التلويح» يؤخذ منها: أنّ القائلين بشرطيّة الإقرار باللسان مختلفون على مذهبين: منهم من قال بشرطيّته في صحّة الإيمان نفسه، ومنهم من قال بها في إجراء الأحكام. فليحرّر، فإنّي ما وقفت على ما هو نصٌّ في ذلك.

---

(١) أخرجه الترمذي (٥: ٥٣٨ برقم ٣٥٢٢)، والحاكم (١: ٧٠٦ برقم ١٩٢٦) بلفظ: «اللهم يا مقلب القلوب ثبت ...».

(٢) أخرجه ابن ماجة (٥: ٨٣ برقم ٣٩٣٠).

وفي «الشفا» للقاضي عياض في مباحث الإيمان به عليه الصّلاة والسلام ما حاصله أنّه: «إذا اجتمع التصديق به بالقلب والنّطق بالشّهادة باللّسان تمّ الإيمان به والتصديق له، وهذه هي الحالة المحمودة التّامة. وأمّا الحالة المذمومة فالشّهادة باللّسان دون تصديق بالقلب، وهذا هو النّفاق، وبقيت حالتان أخريان بين هاتين:

إحداهما: أن يصدّق بقلبه ثمّ يخترم قبل اتّساع وقتٍ للشّهادة بلسانه فاختلف فيه، فشرط بعضهم من تمامّ الإيمان به القول والشّهادة به، ورآه بعضهم مؤمناً مستوجباً للجنّة، لقوله ﷺ: «يخرج من النّار من كان في قلبه مثقال ذرةٍ من إيمان»[1]، فلم يذكر سوى ما في القلب، وهذا مؤمنٌ بقلبه غير عاصٍ ولا مفرّطٍ بترك غيره، وهذا هو الصّحيح في هذا الوجه.

الثانية: أن يصدّق بقلبه ويطوّل مهلة، وعلم ما يلزمه من الشّهادة فلم ينطق بها جملة، ولا تشّهد في عمره ولا مرّة واحدة، فهذا اختلف فيه أيضاً، فقيل: هو مؤمن؛ لأنّه مصدّق، والشّهادة من جملة الأعمال فهو عاص بتركها غير مخلّد في النّار، وقيل: ليس بمؤمنٍ حتى يقارن عقده شهادة اللسان؛ إذ الشّهادة إنشاء عقدٍ والتزام إيمان، وهي مرتبطة مع العقد ولا يتمّ التّصديق مع المهلة إلّا بها، وهذا هو الصّحيح». انتهى ملخصاً.

وقوله هنا: وهذا هو الصّحيح، ناقشه محشيه فيه بقوله: قال «أبو داود: الأظهر أنّه مؤمنٌ؛ لقوله ﷺ: «يخرج من النار...» الحديث، وهو مخالفٌ لما نقل القاضي هنا». انتهى.

وقضيّة ما ناقشه به أنّ الخلاف في الإيمان نفسه، وأنّ لنا من يقول بوجود الإيمان بدون النّطق كما قاله أبو داود، فإذا ثبت أمكن تطبيق المتن عليه، وإن كان هو المتبادر منه كما لا يخفى خلاف ما صحّحه الأول.

---

(١) أخرجه الترمذي (٤: ٣٦١ برقم ١٩٩٩)، وابن حبان (١٢: ٢٨٠ برقم ٥٤٦٦) بلفظ: «لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان».

ولـمّا أشعر ذكر الشرطيّة بخروج الإقرار عن ماهيّة الإيمان وحقيقته شبّهه بما هو خارجٌ عن حقيقته عند المحقّقين، وهو العمل، فقال: خروج الإقرار عن حقيقة الإيمان على الرّاجح عند جمهور القوم (كـ) خروج (العمل) عنها عندهم؛ لوجوه:

الأول: ما مرّ من أنّ حقيقة الإيمان إنّما هي التّصديق فقط، ولا دليل على النّقل.

الثاني: النّص والإجماع على أنّ الإيمان لا يقع عند معاينة العذاب، ويسمّى إيمان اليأس، ولا خفاء في أنّ الموجود في تلك الحال إنّما هو التصديق أو الإقرار؛ إذ لا محلّ للأعمال هنالك.

الثالث: النّصوص الدّالة على الأوامر والنّواهي بعد إيقان الإيمان، كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾ [البقرة: ١٨٣].

الرابع: النّصوص الدّالة على أنّ الإيمان والأعمال أمران يتفارقان:

- كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [الكهف: ٣٠].
- ﴿وَمَن يُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعۡمَلۡ صَٰلِحًا ﴾ [التغابن: ٩].
- ﴿ وَمَن يَأۡتِهِۦ مُؤۡمِنًا قَدۡ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [طه: ٧٥].
- ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤۡمِنٌ ﴾ [طه: ١١٢].

وسئل النّبي ﷺ عن أفضل الأعمال، فقال: «إيمانٌ لا شكّ فيه، وجهادٌ لا غلول فيه، وحجٌّ مبرور»(١) أي: متقبّل ولا رياء أو لا إثم فيه.

الخامس: الآيات الدّالة على أنّ الإيمان والمعاصي قد يجتمعان:

- كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ ﴾ [الأنعام: ٨٢].
- ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يُهَاجِرُواْ ﴾ [الأنفال: ٧٢].

---

(١) أخرجه الدارمي (١: ٣٦٠ برقم ١٥٦٦)، والنسائي (٣: ١٤ برقم ٤٦٩٠).

- ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ ﴾ [الحجرات: ٩].

- ﴿ كَمَآ أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيْتِكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ ﴾ [الأنفال: ٥].

السادس: الإجماع على أنّ الإيمان شرط العبادات، والشرط مغايرٌ للمشروط.

السابع: أنّه لو كان اسما للطّاعات، فإمّا للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الأعمال، فلم يكن من صدّق وأقرّ مؤمناً قبل الإتيان بالعبادات، والإجماع على خلافه، وعلى أنّ من صدّق وأقرّ فأدركه الموتُ مات مؤمناً، وإمّا لكلّ عمل على حدة، والـمنتقل من طاعة إلى طاعةٍ منتقل من دينٍ إلى دين، وهو باطل.

الثامن: أنّ جبريل عليه الصّلاة والسلام لـمّا سأل النّبي ﷺ عن الإيمان، لم يجبه إلا بالتّصديق دون الأعمال.

وخالفت المعتزلة فزعمت أنّ الإيمان هو الطاعات والأعمال الصالحات وترك المعاصي، وقالت: نحن لا ننكر استعمال الإيمان في الشرع في معناه اللّغوي، أعني: التّصديق، لكنّا ندّعي نقله عن ذلك إلى معنى شرعي هو فعل الطـاعات وترك المعاصي؛ لأنّ الـمفهوم من إطلاق المؤمن في الشّرع ليس هو الـمصدّق فقط، ولأنّ الأحكام الـمجراة على المؤمنين دون الكفرة ليست منوطة بمجرد المعنى اللّغوي.

وردّ: بأنّا لا ندّعي كونه اسماً لكلّ تصديقٍ بل للتّصديق بأمورٍ مخصوصّةٍ كما في الحديث المشهور الذي قدمناه، فإن أرادوا بالنّقل عن المعنى اللّغويّ مجرد هذا فلا نزاع في الحقيقة بيننا وبينهم، ولكن لا دلالة على كون الإيمان اسماً للطاعات كما يزعمون ويزخرفون.

ولا يخفى إشارة النّظم إلى خلافهم، وأنّ الوجوه التي ذكرنا إنّما تقوم حجّة عليهم فيما ذهبوا إليه محتّجين بوجوه:

الأول: أنّ فعل الواجبات هو الدّين المعتبر، والدّين المعتبر هو الإسلام، لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩]، والإسلام هو الإيمان لما سيجيء.

وأجيب أولاً: بأنّ هذا مفردٌ مذكّرٌ وجعله إشارة إلى جملة ما سبق تأويل ليس أولى ولا أقرب من جعله إشارة إلى الإخلاص أو التديّن والانقياد لما سبق من الإقرار، بل ربّما يكون هذا أولى لبقاء اللّفظ على معناه اللّغويّ أو قريباً منه، ألا ترى أنّ قوله تعالى: ﴿ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا ﴾ إلى قوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [التوبة: ٣٦] معناه: أنّ التديّن بكون الشهور اثني عشر شهراً أربعة منها حرم، والانقياد لذلك هو الدّين المستقيم.

على أنّ ههنا شيئاً آخر، وهو أنّ الدّين في تلك الآية مضافٌ إلى القيمة، لا موصوفٌ كما في هذه الآية، والمعنى: دين الملّة القيّمة، فلا يكون معناه الملّة والطريقّة بل الطّاعة، كما في قوله تعالى: ﴿مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، وحينئذٍ يسقط الاستدلال بالكليّة.

وثانياً: بأنّ معنى الآية الثانية: أنّ الدّين المعتبر هو دين الإسلام، للقطع بأنّ الدّين وهي الملّة والطّريقة التي تعتبر غالبا إضافتها إلى الرسول عليه الصّلاة والسلام لا تكون نفس الإسلام الذي هو صفة المكلّف.

وثالثاً: بما سيجيء من الكلام على دليل اتّحاد الإيمان والإسلام.

الثاني: قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ * أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾ [الأنفال: ٢-٤].

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴾ [الحجرات: ١٥].

وأجيب: بأنّ المراد المؤمنون الكاملون في صفة الإيمان، فلم يتعرّض إلا لكمال الإيمان جمعاً بين الأدّلة.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي: صلاتكم إلى بيت المقدس. **وأجيب**: بأنّ المعنى تصديقكم بوجوبها أو بكونها جائزة عند التوجّه إلى بيت

المقدس، أو هو مجاز لظهور العلامة وهو كون الصّلاة من شعب الإيمان وثمراته وشروطه ودالّة عليه على ما قال النّبي ﷺ: «بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة»(١).

الرابع: أنّ كلّ قاطع طريقٍ مخزيٌّ يوم القيامة؛ لأنّه يدخل النّار بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيَاۖ وَلَهُمْ فِي ٱلْأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣]، وكلّ من يدخل النّار مخزي بدليل قوله تعالى حكاية وتقريراً: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٩٢]، ولا شيء من المؤمن بمخزّي يوم القيامة لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ﴾ [التحريم: ٨].

وأجيب: بمنع الكبرى، فإنّ المراد بالذين آمنوا من الصّحابة رضوان الله عليهم لا كلّ مؤمنٍ، ولا يصحّ لهم التّمسك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْيَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧]؛ لأنّ القاطع ليس بكافر.

فإن قيل: هب أنّه ليس في الذين آمنوا معه قاطع طريق، لكن لا شكّ أنّ فيهم العاصي والباغي، وبهذا يتمّ الاستدلال.

قلنا: إنّما يتمّ لو ثبت بالدّليل أنّه لا يعفى عنه ولا يثاب عليه، بل يدخل النّار ألبتّة، وأنّ الآيات الثلاث مجراة على العموم.

الخامس: قوله عليه الصّلاة والسلام: «لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن»(٢)، «لا إيمان لمن لا أمانة له، لا إيمـان لمن لا عهد له»(٣).

---

(١) أخرجه أبو داود (٧: ٦٧ برقم ٤٦٧٨)، وابن ماجة (١: ٣٤٢ برقم ١٠٧٨).

(٢) أخرجه البخاري (٣: ١٣٦ برقم ٢٤٧٥)، ومسلم (١: ٧٦ برقم ٥٧).

(٣) أخرجه أحمد (١٩: ٣٧٥ برقم ١٢٣٨٣)، وابن حبان (١: ٤٢٢ برقم ١٩٤) بلفظ: «... ولا دين لمن لا عهد له».

وأجيب: بأنّه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد، كقوله تعالى في تارك الحجّ: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧]، والمعارضة بمثل قوله ﷺ: «وإن زنى وإن سرق» حتى قال: «وإنّه رغم أنف أبي ذرّ»(١).

السادس: لو كان الإيمان هو التّصديق لكان كلّ مصدّق بشيء مؤمناً، وعلى تقدير التّقييد بالأمور المخصوصة يلزم أن لا يكون بغض النّبي ﷺ، وإلقاء المصحف الشّريف في القاذورات، والسجود للصّنم ونحو ذلك كفراً ما دام تصديق القلب بجميع ما جاء به النّبي ﷺ باقياً، واللّازم منتف قطعاً.

وأجيب: بأنّ من المعاصي ما جعله الشّارع أمارة عدم التّصديق تنصيصا عليه أو على دليله، والأمور المذكورة من هذا القبيل كما مرّ، بخلاف الزّنا وشرب الخمر من غير استحلال.

السابع: أنّ الإيمان بمعنى التّصديق يجامع الشّرك ونفي الإيمان الشرعي، لقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨].

وأجيب: بأنّ الأول تصديقٌ بالله تعالى وحده دون رسالته ﷺ وما جاء به، وهو غير كافٍ بالاتفاق، والثاني تصديقٌ باللّسان فقط، وهو محض النّفاق.

الثامن: أنّ اسم المؤمن ينبئ عن استحقاق غاية المدح والتعظيم، وكفاك قوله تعالى في آخر قصّة بعض الأنبياء عليهم الصلاة والسلام: ﴿إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الصافات: ٨١]، ومرتكب الكبيرة إنّما يستحقّ الذّم والعقاب وأليم العذاب، فلا يستحقّ اسم المؤمن على الإطلاق.

وأجيب: بأنّه يستحقّ المدح من جهة التّصديق الذي هو رأس الطاعات، والذّم من حيث الإخلال بالأعمال ولا منافاة، وما يقع في معرض المدّح على الإطلاق يحمل على كمال الإيمان على ما هو مذهب السّلف الآتي.

---

(١) أخرجه البخاري (٧: ١٤٩ برقم ٥٨٢٧)، ومسلم (١: ٩٥ برقم ٩٤).

فإن قلت: إذا كان مذهبهم أنّ الإيمان اسم لعمل القلب واللّسان والجوارح من الطاعات واجتناب المنهيّات، فهل شاركهم في القول غيرهم؟ وأيّ نوعٍ من تلك الأعمال يعتبر دخوله في مسمّى الإيمان؟ وهل الإخلال بشيءٍ منها موجب للخروج من الإيمان؟

قلت: قال السعد: وأمّا على الطّريق الرابع وهو أن يكون الإيمان اسماً لفعل القلب واللّسان والجوارح على ما يقال: إنّه إقرارٌ باللّسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان، فقد يجعل تارك العمل خارجاً عن الإيمان داخلاً في الكفر، وإليه ذهبت الخوارج، أو غير داخلٍ فيه، وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين، يعني: المشهور كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى، وإليه ذهبت المعتزلة إلّا أنّهم اختلفوا في الأعمال:

- فعند أبي علي وأبي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات.

- وعند أبي الهذيل وعبد الجبّار فعل الطاعات مطلقاً واجبة كانت أو مندوبة، إلّا أن الخروج عن الإيمان وحرمان دخول الجنّة بترك المندوب ممّا لا ينبغي أن يكون مذهبا لعاقل.

وقد لا يجعل تارك العمل خارجاً عن الإيمان بل يقطع بدخوله الجنّة وعدم خلوده في النّار، وهو مذهب أكثر السّلف، وجميع أئمّة الحديث، وكثير من المتكلمين، والمحكي عن مالك والشافعي والأوزاعي رحمهم الله تعالى. وعليه إشكال ظاهر وهو أنّه كيف لا ينتفي الشيء أعني: الإيمان مع انتفاء ركنه، أعني: الأعمال؟ وكيف يدخل الجنّة من لم يتّصف بما جعل مسمّى للإيمان؟

وجوابه: أنّ الإيمان يطلق على ما هو الأصل والأساس في دخول الجنّة وهو التّصديق وحده أو مع الإقرار، وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التّصديق مع الإقرار والعمل على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ * أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٢ - ٤]، وموضع الخلاف أنّ لفظ: «إيمان» إذا أطلق هل ينصرف للأول أم للثاني؟

فإن قلت: فهل في النّظم إشارة إلى ردّ مذهب السّلف؟

قلت: لا شكّ لاحتماله لذلك مع قطع النّظر عمّا هو موضوع البحث وهو الإيمان المنجي الذي يتوقّف عليه أصل النّجاة من العذابّ المخلّد، إذ السّلف رحمهم الله لا يقولون بدخول الأعمال في حقيقته، فلا يصلح مع هذا أن يكون إشارة للردّ عليهم.

(وقيل) عطف على قيل الأول، وأخّره رمزاً إلى عدم ارتضائه، أي: وقال قوم محقّقون منهم الإمام الأعظم أبو حنيفة ـ نفعنا الله ببركاته ـ وجماعة من الأشاعرة، واختاره شمسُ الأئمّة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي من الحنفية: ليس الإقرار شرطاً خارجاً عن حقيقة الإيمان **(بل)** هو **(شطر)** منها وجزء من أجزائها، فالأعمال على هذا اسم لفعل القلب واللّسان جميعاً، أي: للتّصديق المذكور والإقرار، عبّر به بعض النحارير مكان التّصديق بالعلم، وبعضهم بالمعرفة، وبعضهم بالاعتقاد، وقد علمت فيما مرّ أنّ المراد من كلّها التّصديق الصّادق بالقطعي والظنّي الذي ليس معه احتمال النقيض بالفعل.

واعترض على هذا القول بثلاثة أوجه:

الأول: أنّ الإيمان قد يوجد حيث لا يوجد الإقرار كمن أكره على التّلفظ بكلمة، أو على ترك التكلّم بكلمتي الإسلام، أعني: كلمتي الشّهادة، وركن الشيء لا يوجد بدون ذلك الشيء.

وأجيب: بأنّ القائلين بهذا يقولون: إنّ الإقرار ركنٌ يحتمله السقوط كما في تلك الحالة المذكورة، والتّصديق ركن لا يحتمله.

الثاني: أنّ أطفال المؤمنين الذين لم يميّزوا، مؤمنون ولا تصديق عندهم.

وأجيب: بأنّ كلامنا في الإيمان الأصل الحقيقي لا الحكمي التّبعي.

الثالث: أنّ التّصديق قد لا يبقى كما في حالة النّوم والغفلة بل قد يسقط بالمرّة كما في سقوط تصديق أصحابه ﷺ بأنّ القبلة بيت المقدس بعد نزول قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤].

وأجيب: بمنع عدم بقائه في حالة النّوم والغفلة لعدم مضادّتها له على ما يراه الحكماء وإن ضادّاه على ما يراه المتكلّمون، وإنّما الذهول عن حصوله، فقد يكون الشيء حاصلاً غير مشمول به على ما لا يخفى، وإذا استحضرت أنّ المانع لا مذهب له سهل عليك صحّة هذا الجواب، سلمّنا عدم بقائه في تلك الحالة اختياراً لمذهب المتكلّمين، لكنّ الشارع جعل الأمر المحقّق الذي لم يرد عليه ما يضادّه بالاختيار في حكم الباقي، حتّى كان المؤمن اسماً لمن آمن في الحال أو في الماضي، ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب.

وحاصله: أنّ الشّارع هاهنا نزّل المعدوم الذي لم يكسب المكلّف باختياره ما ينافيه منزلة الموجود كإنزال الموجود الذي اكتسبه المكلّف باختياره ما ينافيه منزلة المعدوم، كتصديق من شدّ الزنار أو سجد للصّنم اختياراً. وأمّا حديث السقوط بالمرة فممنوع؛ إذ كون بيت المقدس قبلةً إنّما كان مختصاً بزمان أوّل الإسلام، والتّصديق المتعلّق بذلك كان ثابتاً غير ساقطٍ أصلاً. وأمّا التّصديق بأنّ القبلة هي المسجد الحرام فذلك تصديق آخر له زمان آخر، وهذا ينفعك في جميع أبواب النّسخ، فتأمّل.

على أنّ للقائلين بالشّرطيّة أن يقولوا بعدم إيمان من صدّق بقلبه فمات قبل اتّساع الوقت لإقراره بلسانه، وهو خلاف الإجماع على ما قاله الرازيّ، وخلاف الصّحيح على ما في «الشفا» للقاضي عياض.

وأجيب: بأنّ هذا الإلزام إنّما يتمّ على من أطلق في اعتبار الشرطيّة دون من قيّد اعتبارها بالقادر المتمكّن.

قال السعد في بيان ثمرة هذا الخلاف: وعلى هذا القول من صدّق بقلبه ولم يتفق له الإقرار في عمره مرّة لا يكون مؤمناً عند الله تعالى، ولا يستحقّ دخول الجنّة ولا النّجاة من الخلود في النّار، بخلاف ما إذا جعل الإيمان اسماً للتّصديق فقط، وإنّما الإقرار قيد في شرط لإجراء الأحكام عليه في الدّنيا من الصّلاة عليه وخلفه، والدّفن في مقابر المسلمين، والمطالبة بالعشور والزّكوات، ونحو ذلك. ولا يخفى أنّ الإقرار بهذا الغرض لا بدّ أن يكون

على وجه الإعلان والإظهار على الإمام وغيره من أهل الإسلام، بخلاف ما إذا كان لإتمام الإيمان فإنّه يكفي مجرّد التكلّم وإن لم يظهره على غيره.

ثمّ الخلاف فيما إذا كان قادراً وترك النّطق بالشّهادتين لا على وجه الإبانة؛ إذ العاجز كالأخرس مؤمن وفاقاً، ولهذا أطبقوا على كفر أبي طالبٍ وإن كابرت الرّوافض غير متأمّلين في أنّه كان أشهر أعمام النّبي ﷺ وأكثرهم اهتماماً بشأنه، وأوفرهم حرصاً من النّبي ﷺ على إيمانه، فكيف اشتهر إيمان حمزة والعبّاس رضي الله عنهما، وشاع على درس المنابر فيما بين النّاس، وورد في بابهما الأحاديث المشهورة، وكثر منهما في الإسلام المساعي المشهورة دون أبي طالب.

فائدة:

في النّظم إشارة إلى أنّ صاحب هذا القيل لا يقول باستقلال النّطق بمفهوميّة الإيمان، وهو كذلك خلافاً للكراميّة القائلين بأنّ حقيقة الإيمان مجرد كلمتي الشّهادة، متمسّكين بوجهين:

أحدهما: قوله تعالى: ﴿ **فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُواْ** ﴾ [المائدة: ٨٥] حيث رتّب ثواب الجنّة على القول.

وثانيهما: أنّ النّبي ﷺ ومن بعده كانوا يكتفون من كلّ أحد بمجرد الإقرار والتلفّظ بكلمتي الشّهادة، حتى إنّ أسامة رضي الله عنه حين قتل من قال: لا إله إلا الله ذهاباً إلى أنّه لم يكن مصدّقاً بقلبه أنكر عليه النّبي ﷺ وقال: «هلّا شققت قلبه؟»[١].

وقال: «أمرت أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا لا إله إلّا الله، فإذا قالوا ذلك عصموا منّي دماءهم وأموالهم»[٢].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

وأجيب عن الأول: بأنّه إن كانت ما موصولة فالقول بالتّخفيف هو للمعنى، وإن كانت مصدريّة فالقول إن حمل على اللّفظي فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى في النّفس، وإن حمل على النّفسي فهو نفس التّصديق، ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥] حيث رتّب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب بالنّار، والمخالف أيضاً لا يخالف في ذلك، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨] حيث نفى الإيمان عمّن أقرّ باللّسان دون القلب.

وعن الثاني: بأنّ الاكتفاء المذكور إنّما هو في حقّ أحكام الدّنيا وليس محلّ النّزاع، فإنّ الـمقرّ باللّسان وحده يسمّى مؤمناً لغةً، وتجري عليه أحكام الإيمان ظاهراً بلا نزاع فيهما، وإنّما النّزاع في أحكام الآخرة وأنّه مؤمنٌ فيما بينه وبين الله تعالى والنّبي عليه الصلاة والسلام ومن بعده، كما يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشّهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق، فدلّ على أنّه لا يكفي في الإيمان فعل اللّسان وإلّا لكان المنافق مؤمناً.

على أنّ الإجماع منعقد على إيمان من صدّق بقلبه وقصد الإقرار باللّسان ومنعه منه مانع من خرسٍ ونحوه.

وإذا تأمّلت فحديث أسامة لنا لا علينا؛ إذ لم يقل له ﷺ: ألم تسمع نطقه؟ بل أشار إلى ما هو محلّ التّصديق وهو القلب كما شهدت به النّصوص القرآنية والآثار النّبوية، حتى إنّ القول بكون الإيمان مجرد الإقرار يكاد يجري مجرى إنكار النّصوص:

ـ قال الله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

ـ ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦].

ـ ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: ٤١].

ـ ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤].

ـ ﴿إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠].

ـ وقال النبي ﷺ: «اللّهمّ ثبت قلبي على دينك»[١].

ـ «ومن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الإيمان...»[٢] الحديث.

وقد يتمسك بوجهين أيضاً:

أحدهما: أنّه لو كان الإيمان هو القول لما كان المكلّف مؤمناً حقيقةً إلا حالة التّلفظ لانقضاء القول بعده، بخلاف التّصديق فإنّه باقٍ في القلب حتى حال النّوم والغفلة إلى طريان ضدّه الذي هو الكفر.

وجوابه: بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي أنّ المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلّم بما يدل على التّصديق إلّا أن يطرأ ضدّه والعياذ بالله من ذلك، على ما مرّ بيانه.

وثانيهما: أنّا لو فرضنا عدم وضع لفظ التّصديق لمعنىً، أو وضعه لمعنىً آخر لم يكن المتلفّظ به مؤمناً قطعاً.

وجوابه: أنّهم لا يعنون أنّ الإيمان هو التّلفّظ بهذه الحروف كيف ما كانت، بل التّلفّظ بالكلام الدّالّ على تصديق القلب، أيّة ألفاظ كانت وأية حروف كانت من غير أن يجعل التّصديق جزءاً منه.

وحاصله: أنّه اسم للمقيّد دون المجموع. انتهى. وفيه نظر.

وأقول: هذا الجواب صريح في عدم اشتراط لفظ: «أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمّداً رسول الله»، وقد مرّ ما فيه فلا تغفل.

---

(١) أخرجه الترمذي (٤: ١٦ برقم ٢١٤٠)، وابن ماجة (٢: ١٢٦٠ برقم ٣٨٣٤).

(٢) أخرجه البخاري (٨: ١١٥ برقم ٦٥٦٠)، ومسلم (١: ١٧٢ برقم ١٨٤).

تتمة:

قد بلغ بعض المحقّقين الأقوال في حقيقة الإيمان إلى عشرة يعلم مهمّها ممّا مرّ.

فإن قيل: نحن قاطعون بأنّ النّبي ﷺ ومن بعده كانوا يأمرون بأمرٍ معلوم يتمثّل من غير افتقار إلى بيان ولا استفسار إلّا بحسب المتعلق، أعني: ما يجب الإيمان به، فكيف جاءت هذه الأقوال، وتوجّه هذا الاختلاف؟

قيل: لا خفاء ولا خلاف في أنّهم كانوا يأمرون بالتّصديق وقبول الأحكام، ويكتفون في حقّ الأحكام الدّنيويّة بما يدلّ على ذلك وهو الإقرار، إلّا أنه وقع الاختلاف واجتهاد في أنّ مناط الأحكام الأخرويّة مجرد هذا المعنى أم مع الإقرار؟ أم كلاهما مع الأعمال؟ وفي أنّ ذلك مجرد معرفة واعتقاد أم أمرٌ زائد على ذلك؟ وهذا لا بأس به على أنّك قد عرفت الحقّ من ذلك.

لما أنهى الكلام على ما قصد التّعرض له من مباحث الإيمان شرع في تحقيق مثل ذلك، فقال: **(والإسلام)** بإسقاط الهمزة بعد نقل حركتها للّام قبلها مبتدأ، وهو **لغة:** الخضوع والانقياد، ولا نزاع في مغايرة حقيقته لحقيقة الإيمان بحسب اللّغة، فإنّ الإسلام عبارةٌ عن الخشوع والانقياد، والإيمان عبارةٌ عن التّصديق، وهما غيّران قطعاً.

وأمّا في **الشّرع** فقد اختلف في بيان حقيقته، فذهب جمهور الأشاعرة إلى مخالفتها لمفهوم الإيمان، وأنّ الإيمان إذعان القلب والإسلام انقياد الظاهر، على ما يأتي تحقيقه، فالمفهومان على هذا غير متّحدين وإن كانا متلازمين.

وذهب جمهور الحنفيّة إلى اتّحادها معه، بمعنى وحدة ما يراد منهما في الشّرع وتساويهما بحسب الوجود، بمعنى أنّ كلّ من اتّصف بأحدهما فهو متّصف بالآخر.

قال في «شرح المقاصد»: الجمهور على أنّ الإيمان والإسلام واحد، وأنّ معنى آمنت بما جاء به النّبي ﷺ صدّقته، ومعنى أسلمت له سلّمته، ولا يظهر بينهما كبير فرق لرجوعهما

إلى معنى الاعتراف والانقياد والإذعان والقبول. وبالجملة لا يعقل بحسب الشّرع مؤمن ليس بمسلم أو مسلم ليس بمؤمنٍ.

وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتّحاد المعنى وعدم التّغاير على ما قال بـ«التبصرة»: الاسمان من قبيل الأسماء المترادّفة، فكلّ مؤمن مسلم وكلّ مسلم مؤمن؛ لأنّ الإيمان اسم لتصديق شهادة العقول والآثار على وحدانيّة الله تعالى، وأنّ له الخلق والأمر لا شريك له في ذلك، والإسلام إسلام المرء نفسه بكليّتها لله تعالى بالعبوديّة له من غير شرك، فحصلا من طريق المراد منهما على واحد، ولو كانا اسمين لمعنيين متغايرين لتصّور وجود أحدهما بدون الآخر، ولتصّور مؤمنٍ ليس بمسلمٍ ومسلم ليس بمؤمن فيكون لأحدهما في الدّنيا والآخرة حكم ليس للآخر، وهذا باطلٌ قطعاً.

وقال في «الكفاية»: الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر من أوامره ونواهيه، والإسلام هو الانقياد والخضوع لألوهيّته، وذا لا يتحقّق إلا بقبول الأمر والنّهي، فالإيمان لا ينفكّ عن الإسلام حكماً فلا يتغايران. وإذا كان المراد بالاتّحاد هذا المعنى صحّ التّمسّك فيه بالإجماع على أنّه يمتنع أن يأتي أحد بجميع ما اعتبر في الإسلام ولا يكون مؤمناً، وعلى أنّه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس، وعلى أنّ دار الإيمان دار الإسلام وبالعكس، وعلى أنّ النّاس كانوا في عهد النّبي ﷺ ثلاث فرق، مؤمنٌ وكافرٌ ومنافقٌ ولا رابع لهم، والمشهور من استدلال القوم وجهان:

أحدهما: إنّ الإيمان لو كان غير الإسلام لم يقبل من مبتغيه؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥] واللازم باطل بالاتّفاق.

واعترض: بأنّه يجوز أن يكون غيره مفهوماً لكن لا يكون غيره بمعنى ما يصحّ انفكاكه عنه لكون الدّين عبارة عن الطاعات على ما سبق، وقد عرفت ما فيه، بل المراد بالدّين الملّة والطريقة الثابتة عن النّبي ﷺ، والإيمان كذلك وإن اشتهر في إطلاق أهل الشّرع دين الإسلام ولم يسمع دين الإيمـان؛ وذلك لاشتهار لفظ الإسلام في طريقة النّبي ﷺ،

واعتبار الإضافة إليه حتّى صار بمنزلة اسم لدين محمّد ﷺ ولفظ الإيمان في فعل المؤمن من حيث الإضافة إليه، ولم يصر بمنزلة الاسم للدّين؛ ولهذا كثيراً يفتقر في الإيمان إلى ذكر المتعلّق، مثل: ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ وغير ذلك، بخلاف الإسلام.

وثانيهما: أنّه لو كان غيره لم يصح استثناء أحدهما عن الآخر، واللازم باطلٌ؛ لقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦]، أي: فلم نجد ممّن كان فيها من المؤمنين إلّا أهل بيتٍ من المسلمين.

واعترض: بأنّه يكفي لصحّة الاستثناء الإحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحادّ المفهوم، وقد عرفت أنّ المراد بالاتحادّ عدم التغاير بمعنى: الانفكاك، نعم، لو قيل: إنّه لا يتوقّف على المساواة أيضاً، بل يصحّ مع كون المؤمن أعمّ، كقولك: أخرجت العلماء فلم أترك إلّا بعض النّحاة، لكان شيئاً لا بالعكس على ما سبق إلى بعض الأوهام ذهاباً إلى صحّة قولنا: أخرجت العلماء فلم أترك إلّا بعض النّاس.

وقد يستدلّ بسوق أحد الاسمين مساق الآخر:

- كقوله تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُواْ ۖ قُل لَّا تَمُنُّواْ عَلَيَّ إِسْلَٰمَكُم ۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الحجرات: ١٧].
- ﴿إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِـَٔايَٰتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ﴾ [النمل: ٨١].
- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].
- ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا ...﴾ إلى ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٦]، إلى غير ذلك من الآيات. انتهى.

فائدة:

قد علم ممّا مرّ أنّ باتّفاق القولين السابقين لا يصحّ شرعاً أن يحكم على أحد بأنّه مؤمن وليس بمسلم، ولا بأنّه مسلم وليس بمؤمن، وأنّ الاتّحاد المراد منه التّلازم والتساوي خارجاً

لا مفهوماً، كما يشير إليه قول «الكفاية»: الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر من أوامره ونواهيه، والإسلام هو الانقياد والخضوع لألوهيّته، وذلك لا يتحقّق إلا بقبول الأمر والنّهي، فالإيمان لا ينفكّ عن الإسلام حكماً فلا يتغايران. ومن أثبت التغاير يقال له: فما حكم من آمن ولم يسلم، أو أسلم ولم يؤمن؟ فإذا أثبت لأحدهما حكماً ليس بثابتٍ للآخر ظهر بطلان قوله.

وذهب الحشويّة وبعض المعتزلة إلى تغايرهما مفهوماً مع صحّة انفكاك أحدهما عن الآخر نظراً إلى أنّ لفظ الإيمان ينبئ عن التّصديق فيما أخبر الله تعالى به على ألسنة رسله، ولفظ الإسلام عن التّسليم والانقياد، ومتعلّق التّصديق يناسب أن يكون هو الأخبار، ومتعلّق التّسليم الأوامر والنّواهي، وتمسّكاً بإثبات أحدهما ونفي الآخر، كقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]، وبعطف أحدهما على الآخر كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ...﴾ [الأحزاب: ٣٥]، وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً، والتّسليم هو الإسلام، وبأنّ جبريل عليه الصلاة والسلام لـمّا جاء لتعليم الدّين سأل النّبي ﷺ عن كلٍّ منهما على حدة، وأجاب النّبي ﷺ لكلٍّ جواباً، وذلك أنّه قال: «أخبرني عن الإيمان»، فقال: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه..» إلى الآخر ثمّ قال: «أخبرني عن الإسلام» فقال: «الإسلام أن تشهد أنّ لا إله إلا الله...»[1] إلى الآخر، فدلّ على أنّ الإيمان هو التّصديق بالأمور المذكورة، والإسلام هو الإتيان بالأعمال المخصوصة.

والجواب عن **الأول**: أنّا لا نعني اتّحاد المفهوم بحسب أصل اللّغة، على أنّ التحقيق أنّ مرجع الأمرين إلى الإذعان والقبول كما مرّ، والتّصديق كما يتعلق بالأخبار بالذّات فكذا بالأوامر والنّواهي، بمعنى كونها حقّة وأحكاماً من الله تعالى، وكذا التسليم.

(١) سبق تخريجه.

وعن **الثاني**: بأنّ المراد الاستسلام والانقياد الظاهر خوفاً من السيف، والكلام في الإسلام المعتبر في الشّرع المقابل للكفر المنبئ عن قوله: آمن فلانٌ وأسلم.

وعن **الثالث**: أنّ تغاير المفهوم في الجملة كافٍ في العطف مع أنّه قد يكون على طريق التفسير، كما في قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٞ ﴾ [البقرة: ١٥٧].

وعن **الرابع**: أنّ المراد السؤال عن شرائع الإسلام، أعني: أحكامه المشروعة التي هي الأساس على ما وقع صريحاً في بعض الرّوايات، وعلى ما قال النّبي ﷺ لقوم وفدوا عليه: «أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟»، فقالوا: الله ورسوله أعلم، فقال: «شهادة أنّ لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، وإقام الصّلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس»[1]، وكما قال ﷺ: «الإيمان بضعٌ وسبعون شعبةً أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[2]، على أنّه يمكن حمل الحديثين على بيان ثمرات الإسلام والإيمان، وعلاماتهما.

ولما كان مذهب الأشاعرة مختاراً له أشار إلى انتحاله بقوله: **(اشرحن)** خبره، أي: بيّن ماهيّته ومفهومه وفسّر حقيقته **(بـ)** أنها **(العمل)** أي: عمل الجوارح الظاهرة والباطنة، بمعنى: انقيادها والتزامها ذلك بأن لا يظهر عليها أمارات الإنكار ولا يلوح منها سمات العلو والاستكبار، وإن لم تتلبس بالعمل في الحال، فلذا كنا لا نكفر بالأوزار كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأصله: «بعمل الطّاعات» فنابت «الـ» عن المضاف إليه على مذهب بعض النّحويين، والقرينة ظاهرة إلّا أنّ ذلك العمل لا يعتمد به ولا يعتبر إلّا إذا وجد معه الإيمان. ومن هنا اتّضح ما سبق من أنّه لا يوجد مسلم شرعا غير مؤمن ولا العكس، إلّا أن يصدق شخص

---

(١) أخرجه البخاري (١: ٢٠ برقم ٥٣).

(٢) أخرجه مسلم (١: ٦٣ برقم ٣٥)، وأبو داود (٤: ٢١٩ برقم ٤٦٧٦).

بما علم مجيء محمد ﷺ به من الدّين بالضرورة، ثمّ يخترم قبل اتّساع وقت التلفظ به، على أنّه لا يرد على ما علمت آنفاً.

تتمة:

قال بعضهم من حقّق النّظر ظهر له أنّ الخلاف في ترادف مفهوميهما وعدمه خلاف في مفهوم الإسلام، فإنّه إن فسّر بالاستسلام والانقياد الباطني بمعنى: قبول الأحكام كان متّحداً بالإيمان، وإن فسّر بالانقياد الظاهري بمعنى تسليم الأوامر والنّواهي والعمل بمقتضى تلك الأحكام كان مخالفاً له، فالخلف بين الماتريدية والأشاعرة على هذا خلاف في حال. نعم، قضية النّظر أنّ خلف الحشوية حقيقي.

فإن قلت: فهل قال بالترادف غير الماتريدية؟

قلت: قال بعض المحقّقين من الأشاعرة: وممّن قال بالترادف كثير من الحنفيّة، وبعض أصحابنا، انتهى. ولو لم يكن ممّن قال بالترادف إلّا البخاري كان كافياً.

وقد نقل أبو عوانة الإسفراييني عن المزني صاحب الشافعي: الجزم بأنّهما عبارة عن معنى واحد، وأنّه سمع ذلك منه.

وذهب الإمام أحمد إلى تغايرهما جزماً، نقله عنه ابن حجر.

وقد تأوّل البخاري القائل بالاتّحاد حديث جبريل بما يرجع به إلى الاتحاد، كما أنّ حديث وفد عبد القيس تؤول بمثل ذلك أيضاً؛ حيث قال: «باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة، وبيان النبي ﷺ لوفد عبد القيس من الإيمان، وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥]»، ثمّ قال بعد ذلك: قال أبو عبدالله ـ يعني نفسه ـ: جعل ذلك كله من الإيمان. وملخصه أنّ النّبي ﷺ جعل الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة ديناً، فتكون متّحدة به لهذا، والدين يجب أن يكون الإيمان متحداً بالإسلام وإلّا لم يقبل، بدليل: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾، فظهر أنّ حديث جبريل لا يمنع من القول بالاتّحاد.

وقال الخطابي: الحقّ أنّ بين الإيمان والإسلام عموماً وخصوصاً، فكلّ مؤمن مسلم وليس كلّ مسلم مؤمناً. انتهى.

وردّه ابن حجر: بأنّ مقتضاه أنّ الإسلام لا يطلق على الاعتقاد والعمل معاً، بخلاف الإيمان فإنّه يطلق عليهما معاً.

ويرد عليه: قوله تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] فإنّ الإسلام هنا يتناول العمل والاعتقاد معاً؛ لأنّ العامل غير المعتقد ليس بذي دين مرضي، وبهذا استدلّ المزني وأبو محمد البغوي، فقال في الكلام على حديث جبريل: هذا جعل النّبي ﷺ الإسلام هنا اسماً لما ظهر من الأعمال والإيمان اسما لما بطن من الاعتقاد وليس ذلك لأنّ الأعمال ليست من الإيمان، ولأنّ التّصديق ليس من الإسلام بل ذلك تفصيل لجملة كلها شيء واحد وجماعها الدّين، ولهذا قال ﷺ: «أتاكم يعلمكم دينكم»، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾، وقال: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ ولا يكون الدّين في محلّ الرضا والقبول إلّا بانضمام التّصديق، انتهى كلامه.

والذي يظهر من مجموع الأدلّة أنّ لكلٍّ منهما حقيقة شرعية كما أنّ لكلٍّ منهما حقيقة لغوّية، لكن كلّ منهما مستلزم للآخر بمعنى التكميل له، فكما أنّ العامل لا يكون مسلماً كاملاً إلّا إذا اعتقد فكذلك المعتقد لا يكون مؤمناً كاملاً إلا إذا عمل، وحيث يطلق الإيمان في موضع الإسلام أو بالعكس، أو يطلق أحدهما على إرادتهما معاً فهو على سبيل المجاز، ويتبين المراد بالسيّاق، فإن وردا معاً في مقام السؤال حملا على الحقيقة، وإن لم يردا معاً أو لم يكن في مقام سؤالٍ أمكن الحمل على الحقيقة أو المجاز بحسب ما يظهر من القرائن. وقد حكى ذلك الإسمعيلي عن أهل السنّة والجماعة، قال: إنّه يختلف دلالتهما بالاقتران فإن أفرد أحدهما دخل الآخر فيه، وعلى ذلك ما حكاه محمد بن نصر، وتبعه ابن عبد البر عن الأكثر: أنّهم سوّوا بينهما على ما في حديث وفد عبد القيس[١]، وما حكاه اللالكائي وابن السمعاني عن أهل السنّة: أنّهم فرقوا بينهما على ما في حديث جبريل، انتهى.

---

(١) سبق تخريجه.

وبهذا عرفت أنّ القائل بالترادف كثيرٌ من الأشاعرة، وهو مذهب الفقهاء والمحدثين إلا شرذمة قليلين.

فإن قلت: فهل يجوز نصب الإسلام على أنّه مفعول «اشرحن»؟

قلت: إنّما منع بعض المتأخرين تقديم معمول الفعل المؤكّد بالنون الحقيقة لا مطلقاً، فليتأمّل.

* * *

مثال هذا: الحجّ والصّلاة كذا الصّيام فادر والزّكاة

ولـمّا ورد في حديث جبريل السابق تفسير الإسلام بالأعمال حيث قال: «يا محمد أخبرني عن الإسلام»، قال: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحجّ البيت إن استطعت إليه سبيلا»[١]، وكان ظاهراً في مختاره ذكر تلك الجزئيات التي وقع مجموعها تفسيراً للإسلام معبراً عنها بالمثال؛ لأنّ الحديث ليس قطعيّ الدّلالة على أنّها نفس الإسلام فقال: **(مثال)** وهو جزئي يذكر لإيضاح القاعدة، ولا تشترط صحته، ولا يكون قائله ممّن يحتجّ بالصادر عنه في بابه **(هذا)** أي: مسمّاه ومدلوله **(الحج)** بفتح الحاء مصدراً وبكسرها اسم مصدر، وقد قرئ بالوجهين حجّ البيت من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، والحجة بالكسرة المرّة الواحدة، وهو شاذٌّ والقياس الفتح، وأمّا حجّ جمع حاجّ فبالكسر فقط قال الشاعر: [جرير من الكامل]

وكأنّ عافية النّسور عليهم حجٌّ بأسفل ذي المجاز نزول

أنشده الفارسي في التكملة، وضبطه المازري بالكسرة، وضبطه الجوهري بالضمة، جمع حاجٍّ كبازلٍ وبزلٍ.

قيل: وهو **في الفقه** مطلق القصد، وقيل: بقيد التكرار، وقيل: القصد لمعظم، وقيل: العمل، وقيل: التردد للشيء والإتيان له مرة بعد أخرى.

[قال] الخليل: هو كثرة القصد لمعظم.

وأمّا **في الشرع** فقال ابن عبد السلام: تحديده عسر. وقال ابن هارون: إنّه ضروري التّصور؛ لأنّ الحكم بوجوبه ضروري، وتصور المحكوم عليه ضرورة ضروري، انتهى. وعليهما فلا يحدّ.

(١) سبق تخريجه.

ورد ابن عرفة **قول الأول**: بعدم عسر حكم الفقيه بثبوته ونفيه وصحّته وفساده، ولازمه إدراك فصله، أو خاصّته كذلك. **وقولَ الثاني**: بأنّ شرط الحكم تصوّر المحكوم عليه بوجه ما، والمطلوب إنّما هو معرفة كنهه وحقيقته. وبيّن بعضهم سبب الاختلاف بأنّه حجّ الثاني وعدم حجّ الأول، وهو ركيك كما لا يخفي ابن عرفة.

ويمكن رسمه: بأنّه عبادة يلزمها وقوف بعرفة ليلة عشر ذي الحجّة، ويمكن حدّه بزيارة وطواف ذي طُهر أخصَّ بالبيت عن يساره سبعاً بعد فجر يوم النّحر، والسّعي من الصّفا للمروة، ومنها إليها سبعاً بعد طواف، كذلك لا يقيّد وقته بإحرام في الجميع.

وهو أحد أركان الإسلام، من يجحد وجوبه كفر، وفي كون فرضه قبل الهجرة ونزول: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ...﴾ الآية [آل عمران: ٩٧] بعدها إنّما هو للتأكيد، أو بعدها وعليه ففى كونه سنة خمس أو ست وصحّحه الشافعيّة، أو ثمان أو تسع وصحّحه في الإكمال خلاف.

وفضله عظيم وثوابه جسيم، وأتمّ برهان قول سيدنا ولد عدنان: «من حج البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه»[١]، قال في «الذخيرة»: التشبيه بيوم الولادة يقتضي سقوط تبعات العبادة وقضاء الصلوات والكفارات، يعني وليس كذلك.

وأجاب: بأنّ لفظ الذنوب لا يتناولها؛ لأنّ حقوق الله وحقوق عباده في الذمّة ليست ذنباً وإنّما الذنوب المطل فيه، فيتوقف على إسقاط صاحبه، فالذي يسقطه الحجّ إثم المخالفة فقط.

وأورد القرافي: أنّ قيام ليلة القدر مكفّر، وموافقة تأمين المصلي لتأمين الملائكة مكفّر، وقيام رمضان مكفّر، ولا شكّ أنّ الحجّ أعظم مشقّةً وأكبر مؤنةً وأكثر عملاً من كلّ ذلك، وفي الحديث: «أجرك على قدر نصبك»[٢] فكيف يساويها؟

---

(١) أخرجه مسلم (٢: ٩٨٣ برقم ١٣٥٠)، وابن حبان (٩: ٧ برقم ٣٦٩٤) بدون لفظة: «من ذنوبه».

(٢) أخرجه مسلم (٢: ٨٧٦ برقك ١٢٦)، وأحمد (٤٠: ١٨٩ برقم ٢٤١٥٩)، وللحاكم (١: ٦٤٤ برقم

وأجيب: بأنّ الاستواء إنّما هو في التكفير لا في رفع الدرجات، فجاز أن يترتب عليه من رفعها ما لا يترتب عليها، فلا مساواة. والمذهب أنّه أفضل من الغزو، وأنّ الصلاة أفضل منه كما أنّ الصدقة أفضل من العتق، وقد أرادت زينب أن تعتق جاريتها، فأمرها عليه الصلاة والسلام أن تتصدّق بها على أقاربها لتكفيهم مؤنة رعاية الغنم[1]، فلولا فضل الصدقة ما قدّمها عليه الصلاة والسلام على العتق.

وقال بعض المتأخرين من المالكية: من لم توجد في حقّه الاستطاعة فاشتغاله بالجهاد أولى، وخروجه للحجّ مكروه بل ممنوع، ومن وجدت في حقّه الاستطاعة فإن وجب الجهاد على الأعيان قُدِّم على الحج الفرض.

وقول ابن رشد: هو أفضل من الحجّ الفرض يريد به ـ والله أعلم ـ أنّه المتعيّن الذي لا يجب سواه، وإن لم يجب الجهاد على الأعيان فلا يخلو الشخص إمّا أن يكون قد حجّ أو لا، فمن حجّ فلا يخلو إمّا أن يكون في سنة خوف أو لا، فإن كانت سنة خوف فالجهاد أولى اتفاقاً، وإن لم تكن سنة خوف فالحجّ أولى على المشهور، والجهاد أولى على رواية ابن وهب، وفتوى ابن رشد. وهذا والله أعلم في حقّ غير المتعيّن للجهاد؛ لأنّ أولئك الجهاد فرض عليهم فهو المتعيّن عليهم، وهذا لم يصرّح به ابن رشد ولكنّه يؤخذ من كلامه بالأحروية.

وأمّا من لم يحجّ فلا يخلو أيضاً من أن تكون سنَةَ خوف أو لا، فإن لم تكن سنة خوف فعلى المشهور لا إشكال في تقديم حجّ الفريضة وجوباً على القول بالفور، وندباً على القول بالتراخي، سواء كان من القائمين بالجهاد أو من غيرهم، وإن كانت سنة خوف فصرّح في الرواية بتقديم الجهاد على الحجّ، لكن حمله ابن رشد على حجّ التطوع، ومفهومه أنّ الفرض بخلاف ذلك، وكلامه في الأجوبة يقتضي أنّ ذلك يتخرّج على الخلاف في فوريّة الحجّ وتراخيه، فعلى اختياره أنّه على التراخي وأنّ تطوع الجهاد يقدم عليه فلا شكّ في تقديم

١٧٣٣) بلفظ: «إن لك من الأجر على قدر نصبك ونفقتك».

(١) أخرجه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٨: ٩٢ ترجمة ٤١٣٣).

الجهاد، وعلى القول بالفور وأنّ تطوع الحجّ مقدم على تطوع الجهاد فالظاهر أنّه ينظر إلى أخفّ الضررين.

وأمّا الصلاة فهي أفضل من الحجّ، أمّا الفرض منها فواضح إذ لا شكّ أنّ صلاة فريضة أفضل من الحجّ الفرض والتطوع؛ لأنّه إذا خيف فواتها سقط وجوب الحج، وأمّا نافلة الصلاة فلا يمكن أن يقال: إن صلاة ركعتين أفضل من حجّة تطوع.

قال الخطاب: ولا أظن أنّ أحداً من المسلمين يقوله، بل لو فرض أنّ شخصاً خرج إلى حجّ التطوع واشتغل آخر بنوافل الصلاة من حين خروجه إلى الحجّ إلى فراغه، كان المتطوّع بالحجّ أفضل.

وأمّا الحجّ والصوم فلم أر في ذلك نصاً، أعني: في كون أحدهما أفضل من الآخر، وذلك إذا كان شخص يكثر الصوم وإذا سافر لا يستطيع الصوم، والظاهر أنّ الحجّ أفضل؛ لأنّه أفضل من الجهاد الذي جعله ﷺ عدل الصيام الذي لا إفطار فيه، والقيام الذي لا فتور فيه مدة خروج المجاهد ورجوعه، كما رواه مالك والبخاري ومسلم[1] وغيرهم.

وملخصه: أنّ أفضل الأعمال الإيمان بالله ثمّ الصلاة، ثمّ الحجّ ثمّ الجهاد إلّا لخوف فيقدّم على الحجّ، ثمّ الصيام وهو في مرتبته، ثمّ الصدقة، ثمّ العتق وما رأيت في كلامه مرتبة الزكاة، وقيل: يلي الإيمان الصوم، وقيل: الحج، حكاها المحب الطبري، انتهى ملخصاً من كلام طويل ذكره البعض المذكور.

تذييل: قال في «كنز الراغبين العفاة في الرمز إلى المولد والوفاة»: أنّ المالكية والشافعيّة والحنابلة على كراهة إهداء ثواب القرآن له ﷺ وسائر القرب؛ لأنّه تحصيل الحاصل إذ ثواب جميع أمته حاصل له عليه الصلاة والسلام مثله إلى يوم القيامة، وقد كان السلف الصالح يتورّعون عنه، ولم يرد فيه أثر كما قاله ابن العطار، قال: بل ينبغي المنع منه لما فيه من

---

(١) أخرجه البخاري (٤: ١٥ برقم ٢٧٨٧)، ومسلم (٣: ١٤٩٨ برقم ١١٠)، ومالك (٢: ٣٥٠ برقم ٩٠٥) بلفظ: «مثل المجاهد في سبيل الله، كمثل الصائم، القائم، الدائم، الذي لا يفتر من صيام، ولا صلاة حتى يرجع».

التهجم عليه فيما لم يأذن فيه، مع أنّ ثواب القراءة حاصل له بأصل شرعه ﷺ، وجميع أعمال أمّته في ميزانه، وقد أمرنا الله تعالى بالصلاة عليه، وحث عليه الصلاة والسلام على ذلك، وأمرنا بسؤال الله تعالى الوسيلة له والسؤال بجاهه، فينبغي أن يتوقف الإهداء على إذن كذلك، مع أنّ هدية الأدنى للأعلى لا تكون إلّا بإذن.

وذكر ابن حجر: أنّ قول القائل: اللهمّ اجعل هذا القرآن زيادةً في شرفه عليه الصلاة والسلام، مخترع من متأخري القرّاء لا أعلم فيه سلفاً. ثمّ نقل أنّ بعض المشايخ سئل عمّن يقرأ الفاتحة عقب السماع مرات لجماعة وآخر الكلّ يسألها للنّبي ﷺ؟ فقال: قولهم ثواب القراءة لا يصل إلى الميت محمول على ما إذا نوى القارئ بقراءته النيابة عن الميت، وأمّا النّفع فيقع للميت بأن يدعو له عقبها، أو يسأل أجرها له، أو يطلق على المختار عند النووي؛ لنزول الرحمة على القارئ، ثمّ انتشارها فلا بأس بالدّعاء للميّت بجعل ثوابه له، وأمّا إهداء الثواب لرسول الله ﷺ فالتاج الفزاري وغيره منعوا منه، وأمّا سؤال الفاتحة فينبغي المنع منه جزماً لـما لا يخفى، والله سبحانه أعلم.

تتمة:

الحجّ المبرور هو المقبول، وعلامة القبول أن تكون حاله بعد الرجوع خيراً ممّا قبله، وقيل: هو ما لا رياء فيه، وقيل: ما لا إثم فيه، وقيل: ما لا يعقبه معصية. وأصل البّر الطاعة يقال: برّ حجك وبرّ الله حجك، لازم ومتعدّ.

(و) مثال مسمّى هذا أيضاً **(الصلاة)** وزنها فعلة بفتحات قلبت لامها واوها ألفاً لتحرّكها وانفتاح ما قبلها، وهي في **اللغة**: الدعاء، وعليه أكثر أهل العربية والفقهاء. وقيل: إنها مأخوذة من الصّلا، وهو عرق متصل بالظهر يفترق عند عجب الذنب، ويمتدّ منه عرقان في كلّ ورك عرق، يقال لهما الصلوان فإذا ركع المصلي انحنى صلاه وتحرك، ومنه سمّي ثاني قيل: خيل السباق مصلياً؛ لأنّه يأتي مع صلوي السابق. ولما كان الداعي ذا تخشّع وانكسار شبّه به المصلي، فليتأمّل.

وأمّا في **الشّرع**: فقال ابن عرفة: قيل إنّ تصورها فيه ضروريّ، وقيل: نظريّ؛ لأنّ في قول الصّقلّي وغيره ورواية المازريّ: سجود التلاوة صلاة، نظر، وعليه فهي قربة فعليّة ذات إحرام وتسليم أو سجود فقط، فيدخل هو وصلاة الجنازة.

قلت: في شموله لصلاة الأخرس ومن لم يكن معه إلّا النيّة تكلّف.

فقول بعضهم: وهي في الشّرع أقوال وأفعال غالباً مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم، فدخلت صلاة الأخرس ومن لم يلزمه إلا إجراؤها على قلبه؛ إذ لا تسقط ما دام العقل موجوداً أولى.

واتفقوا على فرض الصّلوات الخمس ليلة الإسراء سبع وعشرين من ربيع الآخر، قيل: قبل الهجرة بسنة، وقال الزهري: بعد المبعث بخمس سنين، والأصحّ أنّه لم يفرض عليه ﷺ قبلها صلاة، وقيل: كان الواجب قبلها ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي ما كان بمكة تسع سنين، ثمّ فرضت الخمس ليلة الإسراء.

واختلف في كيفيّة فرضها: فروت عائشة أنّها فرضت ركعتين ركعتين ثم أكملت صلاة الحضر أربعاً[1]. قال الحسن البصريّ وجماعة: وكان الإكمال بالمدينة، وقال ابن عبّاس وغيره: فرضت أربعاً إلّا المغرب فثلاثاً، وإلا الصّبح فاثنتين، وهو طريق الجمهور.

(كذا) خبر مقدّم، أي: مثل ما ذكر من الحجّ والصّلاة في كونه من جزئيات مسمّى الإسلام **(الصيام)** مبتدأ مؤخر أصله «صِوَام» أعلّ إعلال قيام، أي: صيام شهر رمضان. وهو **لغة**: الإمساك. وأمّا **شرعاً**: فقال ابن عرفة: يرسم بأنّه عبادة عدميّة، وقتها طلوع الفجر حتّى الغروب، فلا يدخل ترك ما تركه ورع لعدم اقتضائه لذاته ذلك الوقت المخصوص.

وقد يحدّ بأنّه كفّ بنيّة عن إنزال يقظةً ووطء وإنعاظ ومذي، ووصول غذاء غير

---

(١) أخرجه البخاري (١: ٧٩ برقم ٣٥٠)، ومسلم (١: ٤٧٨ برقم ٦٨٥) ولفظه: «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين في الحضر والسفر، فأقرت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر».

غالب غبار أو ذباب أو فلقة بين الأسنان لحلق أو جوف زمن الفجر حتّى الغروب، دون إغماء أكثر نهاره. ولا يرد بقول ابن القاسم: يبرّ حالف ليصومنّ غداً، فبيّت وأكل ناسياً؛ لقول ابن رشد: هذا رعي للغو الأكل ناسياً وإلّا زيد أثر جوف غير منسيّة في تطوّع، شرعه الله تعالى لمخالفة النّفس وكسرها، وتصفية مرآة العقل، وتنبيه العباد على مواساة الجائع، من جحده قتل كفراً بإجماع إلّا أن يتوب، ومن اعترف بوجوبه وامتنع من صومه قتل حدّاً على ما نقل أنّه المشهور لا كفراً، خلافاً لابن حبيب، وقيل: يؤدّب فقط.

ولم يقيده برمضان؛ لضرورة النّظم وشهرة الانصراف إليه في مثل هذا المقام.

فرض في ثانية الهجرة لليلتين خلتا من شعبان، وفي نصف شعبان منها حوّلت القبلة.

وهل كان قبله صوم ونسخ أو لا؟ قولان، وعلى الأوّل فقيل: عاشوراء، وقيل: ثلاثة من كلّ شهر، وقيل: ثلاثة من كلّ شهر وعاشوراء ثمّ نسخ، وعلى هذا فقيل: نسخ برمضان، وقيل: بل بأيّام معدودات ثمّ نسخت برمضان.

وقوله: (**فادر**) أي: اعلم من الدراية بمعنى العلم تنبيه على أنّ المراد أنّ هذه من جزئيات مسمّى الإسلام بشرط مراعاة ما يعتبر فيها شرعاً، أو هو تكملة (**و**) للعطف على الصيام لقربه، أو على الحجّ لتقدّمه، وبالجملة فالمعنى: ومن جزئيات مسمّى الإسلام أو مثل الحجّ والصلاة في كونهما من جزئيات مسمّى الإسلام (**الزكاة**) بالمعنى المصدريّ، وهي **لغة**: النّمو والتّطهير، يقال: زكى المال إذا نما، و﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٩] أي: طهرها من الأخلاق الـمردية.

وشرعاً: إخراج جزء من المال، وجوبه لمستحقّه، بلوغ المال نصاباً، وبلوغ عيد الفطر أو فجره، لواجد له فضل عن قوته وقوت عياله لم يتوجّه وجوبه على غيره، واحترزنا عن المعنى الاسمي ـ أعني: جزءاً من المال ـ شرط وجوبه... إلخ؛ لأنّه ليس بعمل، وتسمية الجزء المخرج من المال بالزكاة؛ لأنّه إنّما يؤخذ من مال نام ببلوغه النّصاب، أو لأنّه ينمّي

الأموال بالبركة وحسنات مؤديها بالتكثير، أو لأنّه يطهرها من الخبائث الحسيّة والمعنويّة، ونفس المزكي من رذيلة البخل وغيره، أو لأنّه يزكيه ويشهد بصحّة إيمانه. وإنكار وجوبها في الـمجمع عليه كفر؛ لأنّها مما علم من الدين بالضرورة، قاله ابن رشد وغيره، وقيد بأن لا يكون حديث عهد بكفر.

قال بعضهم: وجرى عرف استعمال الشّرع في الفرض بلفظ الزكاة، وفي النّافلة بلفظ الصدقة. قال القاضي: سنّة. واختلف هل لفظهما عام أو مجمل؟ وفائدة الخلاف أنّ من جعله عاماً أجاز الاحتجاج به في أعيان المسائل، ومن جعله مجملاً لم يحتجّ به إلّا في إيجاب الزكاة في الجملة، انتهى.

وفرضت في السنّة الثانية من الهجرة بعد زكاة الفطر، وقيل: في الرابعة، وقيل: قبل الهجرة وبيّنت بعدها. ومتعلّقاتها في الشرع ستة أشياء: الماشية والحرث والنّقدان والتّجارة والمعادن والفطر، ومحلّ بسطها كتب الفروع.

وأسقط شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله؛ لكون الكتاب معقوداً لبيانهما، ولأنّه عبّر بالمثال وهو لا يفيد حصراً، وأسقط الجهاد اقتداء بحديث جبريل السابق؛ حيث لم يتعرض له، أو لأنّ هذه فروض عينيّة دائمة لا تسقط عمّن اتّصف بشروطها، بخلاف الجهاد فإنّه قد يسقط في بعض الأوقات بل قد صار جماعة كثيرة إلى أنّ فرض الجهاد قد سقط بعد فتح مكة، وذكر أنّه مذهب ابن عمر والثّوري وابن سيرين، ونحوه لسحنون من أصحابنا. قال: إلّا أن ينزل العدو بقوم أو يأمر الإمام بالجهاد فيلزم، فلا يتّجه لزوم التنزل بذكره؛ لأنّه به ظهر الدّين وانقطع عباب الكافرين. على أنّك قد عرفت أنّ المذكورات أمثلة والمراد مطلق الواجبات، فليتأمّل.

فإن قلت: انقضى حديث جبريل السابق أنّ الإسلام هو نفس تلك المذكورات، وحديث ابن عمر الذي في الصحيحين من قوله ﷺ: «بني الإسلام على خمس، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصوم رمضان» أنّه غيرهما؛ ضرورة وجوب مغايرة المبني للمبني عليه.

قلت: المراد في حديث جبريل أنّ الإسلام نفس مجموع المذكورات من غير قصر عليها على ما مر، وفي حديث ابن عمر: المبني هو الإسلام بمعنى: المجموع، والمبني عليه هو كلّ واحد بانفراده فلا تعارض، على أنّ في حديث ابن عمر ما يجب التّعرّض له فنقول: قال العزّ بن عبد السلام: «إن أريد بالإسلام الشّهادتان فهما مبني عليهما؛ لأنّهما مع الإمكان شرط في الإيمان الذي هو شرط في الخمس، وإن أريد به الإيمان فكذلك؛ لأنّه شرط، وإن أريد به الانقياد فالانقياد هو الطاعة وهو فعل المأمور به، والمأمور به هو هذه الخمس لا على سبيل الحصر، وعلى كلّ حال، فيلزم بناء الشيء على نفسه، قال: والجواب أنّه التذلل العام الذي هو اللغوي، لا التذلل الشرعي الذي هو فعل الواجبات حتى يلزم بناء الشيء على نفسه، ومعنى الكلام أنّ التّذلّل اللّغويّ يترتب على هذه الأفعال مقبولاً من العبد طاعةً وقربةً.

وله أيضاً: إن قيل هذه الخمس هي الإسلام فما المبني والمبني عليه؟ فالجواب: أنّ المبنيّ الإسلام الكامل الأعمّ من هذه ومن غيرها لا أصل الإسلام الذي هي هذه» انتهى.

وقال غيره: فإن قيل الأربعة المذكورة مبنيّة على الشهادة؛ إذ لا يصحّ منها إلّا بعد وجودها، فكيف يضمّ مبنيّ إلى مبنيّ عليه في شيء واحد؟

أجيب: بجواز ابتناء أمر على أمر آخر ثمّ بابتنائهما جميعاً على أمر آخر.

فإن قيل: المبنيّ لا بدّ أن يكون غير المبنيّ عليه.

أجيب: بأنّ المجموع من حيث الانفراد غيره من حيث المجموع، ومثاله البيت من الشعر يجعل على خمسة أعمدة أحدها أوسط والبقيّة أركان، فما دام الأوسط قائماً فمسمّى البيت موجود ولو سقط من الأركان مهما كان، فإذا سقط الأوسط سقط مسمّى البيت، فالبيت بالنّظر إلى مجموعه شيء واحد وبالنّظر إلى أجزائه أشياء، وأيضاً فبالنّظر إلى أسّه وأركانه الأمر أصل والأركان تبع له، انتهى.

وقال بعضهم: إنّ على بمعنى من، نحو: ﴿ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكۡتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسۡتَوۡفُونَ﴾ [المطففين: ٢]، انتهى.

و«شهادة» في حديث ابن عمر بالخفض بدل من خمس، ويجوز فيها الرفع إمّا على أنّها مبتدأ وحذف خبره، والتقدير منها شهادة، وهكذا قال بعضهم، وهذا أولى؛ لأنّ المختار عند النّحويّين عند تعارض حذف المبتدأ أو الخبر حذف الخبر على ما هو مقرر في كتب النحو، وإمّا أنّها خبر والمبتدأ محذوف، والتقدير أحدها شهادة...إلخ، وهكذا.

ووجه الحصر في الخمسة؛ أنّ العبادة إمّا قوليّة وهي الشهادة، أو غير قوليّة فإمّا تزكيّة وهو الصوم، أو فعليّة فإمّا بدنيّة وهي الصلاة، و ماليّة وهي الزكاة، أو مركبة منها وهو الحجّ.

فائدة:

قال النّووي: «حكم الإسلام في الظّاهر يثبت بالشّهادتين ـ يعني: مع التّصديق على ما مرّ ـ وإنّما ضمّ إليهما الصلاة ونحوها؛ لكونها أظهر شعائر الإسلام وأعظمها، وبقيامه بها يتمّ استسلامه وتركه لها يشعر بانحلاله». انتهى.

فإن قلت: روى: «بني على خمسة» كما روى: «على خمس».

قلت: على رواية: «خمس» يكون التقدير على قواعد خمس، وعلى رواية: «خمسة» يكون التقدير على أركان خمسة، ولا يحسن غالباً أن يكون التقدير على خمس قواعد أو خمسة أركان؛ لأنّ المضاف إليه لا يجوز حذفه بخلاف المضاف، فالمحذوف إنّما هو الموصوف لا المضاف إليه، فاعرفه.

فإن قلت: قدّم في حديث جبريل صوم رمضان على حجّ البيت، وفي حديث ابن عمر قدّم حجّ البيت، فهل من وجه؟

قلت: ورد حديث ابن عمر في بعض رواياته كحديث جبريل، وإن حكم عليها بعضهم بالوهم خطأ، وعليها فلا إشكال، وأمّا على الرواية المشهورة فيه فقال بعضهم:

وجهها محافظته ﷺ على ترتيب هذه القواعد؛ لأنّها نزلت كذلك، الصلاة أولاً ثمّ الزكاة ثمّ الصوم ثمّ الحجّ، ويحتمل أن يكون ذلك لإفادة الأوكد فالأوكد، فقد يستنبط النّاظر في ذلك الترتيب تقديم الأوكد على ما هو دونه، إذا تقدّر الجمع بينهما فمن ضاق عليه وقت الصّلاة وتعيّن عليه في ذلك الوقت أداء الزكاة لضرورة المستحقّ فإنّه يبدأ بالصّلاة والله أعلم، على أنّ الواو لا تقتضي ترتيباً على المختار.

فإن قلت: ترتيب النّظم في ذكر هذه الأركان مخالف لترتيب الحديثين جميعاً.

قلت: لضرورة النّظم أو عدم إيجاب الواو الترتيب ـ والله أعلم.

وعُلم من النّظم أنّه لا يلزم انتفاء الإسلام بانتفاء بعض الأعمال؛ إذ لا يلزم من انتفاء الجزئي والفرد انتفاء الحقيقة، وهو ظاهر.

تتمّة:

ورد في الصحيح أنّ رسول الله ﷺ سئل: أيّ الأعمال أفضل؟ فقال: «إيمان بالله»، قيل: ثمّ ماذا؟ قال: «الجهاد في سبيل الله»، ثمّ قيل: ماذا؟ قال: «حجّ مبرور»[(١)].

ـ وفي رواية: «إيمان بالله ورسوله»[(٢)].

ـ وفي رواية: «الإيمان بالله، والجهاد في سبيله»[(٣)].

ـ وفي رواية: أيّ العمل أفضل؟ قال: «الصلاة لوقتها»، **قلت**: ثمّ أي؟ قال: «برّ الوالدين»، قلت ثمّ أيّ؟ قال: «الجهاد في سبيل الله»[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري (٢: ١٣٣ برقم ١٥١٩)، ومسلم (١: ٨٨ برقم ١٣٥).

(٢) أخرجه الترمذي (٤: ١٨٥ برقم ١٦٥٨)، والدارمي (٣: ١٥٤٧ برقم ٢٤٣٨).

(٣) أخرجه مسلم (١: ٨٩ برقم ١٣٦)، وأحمد (٣٥: ٣٥٤ برقم ٢١٤٤٩)، والطبراني في «الكبير» (٢٠: ٣٤٥ برقم ٨١٠).

(٤) أخرجه الترمذي (٤: ٣١٠ برقم ١٨٩٨)، وأحمد (٧: ٣٣٨ برقم ٤٣١٣).

ـ وفي رواية: أيّ الأعمال أقرب إلى الجنّة؟ قال: «الصلاة على مواقيتها»، **قلت**: وماذا؟ قال: «برّ الوالدين»، **قلت**: وماذا؟ قال: «الجهاد في سبيل الله»[١].

وفي رواية: «أفضل الأعمال الصلاة لوقتها، وبرّ الوالدين»[٢].

ـ وفي حديث آخر: «خيركم من تعلّم القرآن وعلمه»[٣].

وفيها تعارض في بيان أفضل الأعمال، وجمع بينها الإمام المتقن أبو بكر القفال الشاشي الكبير، وكان من أعلم من لقيه الحليمي كما قال من علماء عصره، **بوجهين**:

أحدهما: أنّ ذلك اختلاف جواب جرى على حسب اختلاف الأحوال والأشخاص، فإنّه قد يقال: خير الأشياء كذا، ولا يراد أنّه خير جميع الأشياء من جميع الوجوه، وفي جميع الأحوال والأشخاص، بل في حال دون حال ونحو ذلك، واستشهد في ذلك بأخبار منها: عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنّ رسول الله ﷺ قال: «حجة لمن لم يحجّ أفضل من أربعين غزوة، وغزوة لمن حجّ أفضل من أربعين حجة»[٤].

وثانيهما: أنّه يجوز أن يكون من أفضل الأعمال كذا، ومن خيرها أو من خيركم من فعل كذا، فحذفت «من» وهي مرادة، كما يقال: فلان أعقل النّاس وأفضلهم، ويراد أنّه أعقلهم وأفضلهم، ومن ذلك قول رسول الله ﷺ: «خيركم خيركم لأهله»[٥]، ومعلوم أنّه لا يصير بذلك خير النّاس مطلقاً، ومن ذلك قولهم: «أزهد النّاس في العالم جيرانه»، وقد يوجد في غيرهم من هو أزهد فيه منهم.

---

(١) أخرجه مسلم (١: ٨٩ برقم ٣٨).

(٢) أخرجه أبو عوانة (١: ٦٦ برقم ١٨٥).

(٣) أخرجه البخاري (٦: ١٩٢ برقم ٥٠٢٧)، والترمذي (٥: ١٧٣ برقم ٢٩٠٧).

(٤) أخرجه السيوطي في «الجامع الصغير» (١: ٣٣٩ برقم ٣٦٧٩)، وأخرجه أبو داود في المراسيل (١: ٢٣٣ برقم ٣٠٣) بلفظ: «حجّةٌ لمن لم يحجّ خيرٌ له من عشر غزواتٍ أو تسع غزواتٍ، وغزوةٌ بعد حجّة خيرٌ من عشر حجّاتٍ أو تسع».

(٥) أخرجه الترمذي (٥: ٧٠٩ برقم ٣٨٩٥)، والدارمي (٣: ١٤٥١ برقم ٢٣٠٦).

قال النّووي: وعلى هذا الوجه الثاني يكون الإيمان أفضلها مطلقاً، والباقيات متساوية في كونها من أفضل الأعمال أو الأحوال، ثمّ يعرف فضل بعضها على بعض بدلائل تدلّ عليها، وتختلف باختلاف الأحوال والأشخاص.

قال: **فإن قيل**: قد جاء في بعض هذه الروايات: «أفضلها كذا، ثمّ كذا» بحرف ثمّ، وهي موضوعة للترتيب في الذكر كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ۞ فَكُّ رَقَبَةٍ ۞ أَوْ إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ ۞ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ۞ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ۞ ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البلد: ١٢-١٧] ومعلوم أنّه ليس المراد هنا الترتيب في الفعل، وكما قال سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ﴾ [الأنعام: ١٥١-١٥٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ [الأعراف: ١١]، ونظائر ذلك كثيرة.

وأنشدوا عليه: [أبو نواس من الخفيف]

قـل لمـن سـاد ثـمّ سـاد أبـوه ... ثـمّ قد سـاد قبـل ذلـك جدّه

وذكر القاضي عياض في الجمع بينهما وجهين أيضاً، **أحدهما**: ـ وهو الأوّل من وجهي القفال ـ فقال: اختلف الجواب لاختلاف الأحوال، فأعلم كلّ قوم بما لهم حاجة إليه، أو بما لم يكملوه بعد من دين الإسلام، ولا بلغهم علمه.

وثانيهما: أنّه قدّم الجهاد على الحجّ؛ لأنّه كان أول الإسلام ومحاربة أعدائه والجدّ في إظهاره، انتهى.

وذكر هذا الثاني صاحب التحرير أيضاً، وزاد وجهاً آخر وهو: أنّ «ثمّ» لا تقتضي ترتيباً، وهذا قول شاذ عند أهل العربية والأصول، وزاد أيضاً: الصحيح أنّه محمول على الجهاد في وقت الزّحف الملجئ والنّفير العام، فإنّه حينئذ يجب الجهاد على الجميع، وإذا كان

هكذا فالجهاد أولى بالتّحريض والتّقديم من الحجّ لما في الجهاد من المصلحة العامة للمسلمين مع أنّه متعيّن متضيّق في هذا الحال بخلاف الحجّ.

قال النّووي: وقوله عليه الصلاة والسلام: «إيمان بالله ورسوله» فيه تصريح بأنّ العمل يطلق على الإيمان، والمراد به ـ والله أعلم ـ: الإيمان الذي يدخل به في ملّة الإسلام، وهو التّصديق بقلبه والنّطق بالشّهادتين، فالتّصديق عمل القلب والنّطق عمل اللّسان، ولا يدخل في الإيمان بسائر الجوارح كالصّوم والصّلاة والحجّ والجهاد وغيرها؛ لكونه جعل قسيماً للجهاد والحجّ، ولقوله ﷺ: «إيمان بالله ورسوله»، ولا يقال هذا في الأعمال، ولا يمنع هذا من تسميّة الأعمال المذكورة إيماناً، انتهى.

ولما اختلف النّاس في اعتبار دخول الأعمال في الاتّصاف بالإيمان وعدم اعتبار دخولها فيه، وعلى **الأول** فقيل: على جهة الكمال، وهو مذهب السّلف وكثير من الخلف والفقهاء والمحدّثين كما مرّ، وقيل: على جهة الجزئيّة والركنيّة حتى أنّه يلزم من ترك العمل الخروج عن الإيمان، وإن لم يدخل التارك في الكفر، وهو مذهب المعتزلة منّا بناء على قولهم بالمنزلة وهي عدم الكفر، والإيمان بين المنزلتين وهما الكفر والإيمان. وعلى **الثاني**: فالإيمان هو التّصديق فقط كما مرّ تحقيقه.

وتلخيصه كما قال ابن حجر: إنّ الكلام في مقامين:

أحدهما: كون الإيمان قولاً وعملاً.

والثاني: كونه يزيد وينقص، فأمّا القول فالمراد به النّطق بالشّهادتين، وأمّا العمل فالمراد به ما هو أعمّ من عمل القلب والجوارح لتدخل الاعتقادات والعبادات، ومراد من أدخل ذلك في تعريف الإيمان ومن نفاه إنّما هو بالنّظر إلى ما عند الله تعالى، فالسلف قالوا: هو اعتقاد بالقلب ونطق باللّسان وعمل بالأركان، وأرادوا بذلك أنّ الأعمال شرط في كماله، ومن هنا نشأ لهم القول بالزّيادة والنّقص. والمرجئة قالوا: هو اعتقاد ومنطق فقط. والكراميّة قالوا: هو نطق فقط. والمعتزلة قالوا: هو العمل والنّطق والاعتقاد.

والفارق بينهم وبين السّلف أنّهم جعلوا الأعمال شرطاً في كماله، وهذا كلّه كما قلناه بالنّظر إلى ما عند الله تعالى، أمّا بالنّظر إلى ما عندنا فالإيمان هو الإقرار فقط، فمن أقرّ أجريت عليه الأحكام الإسلاميّة في الدّين، ولم يحكم عليه بكفر إلّا إن اقترن به فعل يدل على كفره كالسّجود للصنم، فإن كان الفعل يدلّ على الكفر كالفسق فمن أطلق عليه الإيمان فبالنّظر إلى إقراره، ومن نفي عنه الإيمان فبالنّظر إلى حقيقته، وأثبت المعتزلة الواسطة فقالوا: الفاسق لا مؤمن ولا كافر.

وأمّا المقام الثاني، فذهب السّلف إلى أن الإيمان يزيد وينقص، وأنكر ذلك أكثر المتكلمين، قالوا: متى قبل ذلك كان شكاً، قال الشيخ محيي الدّين: والأظهر المختار أنّ التّصديق يزيد وينقص بكثرة النّظر ووضوح الأدلّة وعدم ذلك؛ ولهذا كان إيمان الصدّيقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا يعتريه الشّبه، ويؤيدّه أنّ كلّ أحد يعلم أنّ ما في قلبه يتفاضل حتى يكون في بعض الأحيان أعظم يقيناً وإخلاصاً وتوكلاً منه في بعضها، وكذلك في التّصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها.

وقد نقل محمّد بن نصر المروزي في كتابه: «تعظيم قدر الصلاة» عن جماعة من الأئمّة نحو ذلك. وما نقل عن السلف صرّح به عبد الرزّاق في «مصنفه» عن سفيان الثوريّ ومالك بن أنس والأوزاعي وابن جريج ومعمّر وغيرهم، وهؤلاء فقهاء الأمصار في عصرهم، وكذا نقله أبو القاسم اللالكائي في «كتاب السنة» عن الشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وابن عبيد وغيرهم من الأئمّة.

وروى بسنده الصحيح عن البخاري، قال: لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار فما رأيت أحداً منهم يختلف في أنّ الإيمان قول وعمل، ويزيد وينقص. وأخرجه أبو نعيم في ترجمة الشافعي من «الحلية» من وجه آخر عن الربيع، وزاد: يزيد بالطّاعة وينقص بالمعصية، ثم تلا: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ الآية [المدثر: ٣١]، وأثبت ابن أبي حاتم واللالكائي نقل ذلك بالأسانيد عن جمع كثير من الصحابة والتّابعين، وحكاه فضل

ورجّحت: زيادة الإيمان بما تزيد طاعة الإنسان

ابن عياض ووكيع عن أهل السنّة والجماعة، وقال الحاكم في «مناقب الشافعي» حدّثنا أبو العبّاس الأصمّ، أخبرنا الربيع قال: سمعت الشّافعيّ يقول: الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص. وأخرجه أبو نعيم في ترجمة الشافعي من «الحلية» من وجه آخر عن الربيع، وزاد: يزيد بالطّاعة وينقص بالمعصية، ثم تلا: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ الآية، قال: وكلّ قابل للزيادة قابل للنقصان، انتهى.

وكان الاختلاف في قبول الإيمان الزيادة والنّقص مفرّعاً عليه، وكان التّعرض للثاني مشيراً إلى الأول اكتفى بالتّعرض له فقال: **(ورجّحت)** أي: ورجّح جماعة من العلماء وجلّة من الفضلاء وأئمّة من العقلاء ما ورد به ظاهر الكتاب والسنّة، وذهب إليه جمهور الأشاعرة والمعتزلة، وحكى عن الشافعي، وهو أشهر الروايتين عن مالك **(زيادة الإيمان)** أي: القول بقبوله إياها ووقوعها فيه **(بـ)** سبب **(ما)** مصدريّة **(تزيد)** بالمثناة فوق **(طاعة)** في فعل **(الإنسان)** المأمور به، واجتناب المنهيّ عنه ابتغاء الثواب.

* * *

ونقصه بنقصها. وقيل: لا وقيل لا. خلف كذا قد نقلا

(ونقصه) بالرّفع عطف على نائب فاعل رجّحت وهو: زيادة، والضمير المضاف إليه راجع للإيمان **(بـ)** سبب **(نقصها)** أي: طاعة الإنسان، يعني رجّح جماعة القول بقبول الإيمان الزيادة بزيادة الطاعات، والنّقص بنقصها محتجّين بالعقل والنّقل.

أمّا العقل: فلأنّه لو لم يتفاوت لكان إيمان آحاد الأمّة بل المنهمكين في الفسق مساوياً لتصديق الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام، واللّازم باطل قطعاً. **وأما النقل**: فلكثرة النّصوص الواردة في هذا المعنى، قال الله تعالى:

- ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢].
- ﴿لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [الفتح: ٤].
- ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَٰنًا﴾ [المدثر: ٣١].
- ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٢].
- ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [التوبة: ١٢٤].

وعن ابن عمر رضي الله عنهما **قلنا**: يا رسول الله إنّ الإيمان يزيد وينقص؟ قال: «نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنّة، وينقص حتّى يدخل صاحبه النّار»[١]، وعن عمر رضي الله تعالى عنه وجاء مرفوعاً أيضاً لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان هذه الأمّة لرجح به»[٢]، وحَمْل هذا القول على ما ذكرنا خال من الإشكال كما يعلم ممّا يأتي قريباً إن شاء الله تعالى.

نعم، كلام بعضهم ظاهر إن لم يكن صريحاً في أنّ الاحتجاج المذكور إنّما هو على أنّ الإيمان بمعنى التّصديق فقط يزيد وينقص، وحينئذ يتوجّه ردّ الاحتجاج المذكور بما يأتي، لا يقال بل فيه الإشكال وذلك أنّه على تقدير كون الطّاعات داخلة في الإيمان يكون الإيمان

---

(١) أخرجه الثعلبي في «تفسيره» (٣: ٢١١) من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر.

(٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (١: ١٤٣ برقم ٣٥).

أولى وأحقّ بأن لا يحتمل الزيادة والنّقصان، أمّا **أولاً**: فلأنّه لا مرتبة فوق الكلّ ليكون زيادة، ولا إيمان دونه ليكون نقصاً.

وأما ثانياً: فلأنّ أحداً لا يستكمل الإيمان حينئذ، والزيادة على ما لم يكمل بعد محال؛ لأنّا نقول هذا إنّما يرد على من يقول بانتفاء الإيمان بانتفاء شيء من الأعمال أو التروك كما هو مذهب المعتزلة، لا على من يقول ببقائه ما بقي التّصديق كما هو مذهب السلف، إلّا أنّ الزّيادة والنّقصان على هذا تكون في كمال الإيمان لا في أصله، وإلى هذا مال الإمام الرازي رحمه الله تعالى كما يأتي عنه.

(و) للعطف على مقدر أشعر به الكلام، والتقدير: واختلف في قبول الإيمان الزيادة والنّقص، فقيل: بقبوله إياها، ورجّح، و**(قيل)** أي: وقال جماعة منهم أبو حنيفة وأصحابه رحمه الله تعالى، وكثير من العلماء، واختاره إمام الحرمين: أنّ الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ لأنّه اسم للتّصديق البالغ حدّ الجزم والإذعان، ولا يتصور فيه الزيادة والنّقصان، والمصدّق إذا ضمّ الطّاعات إليه وارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير أصلاً، وإنّما يتفاوت إذا كان اسماً للطاعات المتفاوتة قلّة وكثرة على ما ذهب إليه القلانسي، مجيبين عمّا احتجّ به الأولون بوجوه:

منها: أنّ المراد الزيادة بحسب الدعاء والثبات وكثرة الزمان والساعات، وهذا ما قاله إمام الحرمين: النّبي يفضل من عداه باستمرار تصديقه، وعصمة الله تعالى إياه من مخامرة الشكوك والتّصديق عرض لا يبقى، فيقع للنّبي ﷺ متوالياً ولغيره على الفترات، فيثبت للنّبي عليه الصلاة والسلام أعداد من الإيمان لا يثبت لغيره بعضها فيكون إيمانه أكثر، والزيادة بهذا المعنى ممّا لا نزاع فيه، وما يقال: إنّ حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه كسواد الجسم مدفوع بأنّ المراد زيادة حصلت، وعدم البقاء لا ينافي ذلك.

ومنها: أن المراد الزيادة بحسب زيادة ما يؤمن به، والصحابة رضوان الله عليهم أجمعين كانوا آمنوا في الجملة، وكان يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكلّ فرض خاص.

وحاصله: أنّ الإيمان واجب إجمالاً فيما علم إجمالاً، وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، والنّاس

متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرةً وقلّةً فيتفاوت إيمانهم زيادةً ونقصاناً، ولا يخصّ ذلك بعصر النّبي عليه الصلاة والسلام على ما توهم؛ لأنّ الاطلاع على تفضيل الفرائض ممكن في غير عصر النّبي ﷺ ولا خفاء في أنّ التفصيلي أزيد بل أكمل على ما مرّ تحريره.

ومنها: أنّ المراد زيادة ثمرته، وإشراق نوره في القلب، فإنّه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي، وهذا ممّا لا خفاء فيه. وهذه الوجوه جيدة في التأويل لو ثبت لهم أنّ التّصديق في نفسه لا يقبل التفاوت، وهو محلّ النّزاع كما سبق آنفاً.

(و) ينبغي أن تكون للاستئناف لا للعطف؛ إذ ليس مدخولها من جملة السابق كما جرت عادتهم بذكره مجملاً وعطف مفصله عليه. والمعنى: أنّه اشتهر بين القوم حمل النّزاع في قبول الإيمان الزيادة والنّقصان على الخلاف الحقيقي، و**(قيل)** أي: وقال جماعة منهم فخر الدين الرازي: أنّه **(لا خلف)** أي: لا اختلاف حقيقيّاً بين الفريقين بل في حال، ووجه التّوفيق بينهما أنّ ما يدل على أنّ الإيمان لا يتفاوت مصروف إلى أصله، وما يدل على أنّه يتفاوت مصروف إلى الكامل منه، فالخلاف في هذه المسألة فرع تفسير الإيمان، فإن **قلنا:** هو التّصديق فلا تفاوت، وإن قلنا هو الأعمال فمتفاوت.

وقال إمام الحرمين: إذا حملنا الإيمان على التّصديق فلا يفضل تصديق تصديقاً كما لا يفضل علم علماً، ومن حمله على الطّاعة سرّاً وعلناً ـ وقد مال إليه القلانسي ـ فلا يبعد إطلاق القول بأنّه يزيد بالطّاعة وينقص بالمعصية.

ولما كان على هذا القيل منع ظاهر، وهو أنّ لقائل أن يقول: لا نسلم أنّ التّصديق لا يتفاوت بتفاوته قوةً وضعفاً كما في التّصديق بطلوع الشمس، والتّصديق بحدوث العالم؛ لأنّه إمّا نفس الاعتقاد القابل للتفاوت، أو يبتني عليه قلّة وكثرة كما في التّصديق الإجماليّ والتفصيليّ الملاحظ لبعض التفاصيل وأكثر وأكثر، فإنّ ذلك من الإيمان لكونه تصديقاً بما جاء به النبي ﷺ إجمالاً فيما علم إجمالاً، وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً.

لا يقال: الواجب تصديق يبلغ حدّ اليقين، وهو لا يتفاوت؛ لأنّ التّفاوت لا يتصوّر إلّا باحتمال النّقيض؛ **لأنّا نقول**: اليقين من باب العلم والمعرفة، وقد سبق أنّه غير التّصديق، ولو سلّم أنّه التّصديق أو أنّ المراد ما يبلغ حدّ الإذعان والقبول ويصدق عليه المعنى المسمّى بـ«كرويدن»؛ ليكون تصديقاً قطعاً، فلا نسلم أنّه لا يقبل التفاوت، بل لليقين مراتب من أجلى البديهيّات إلى أخفى النّظريات، وكون التفاوت راجعاً إلى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلّم، بل عند الحصول وزوال التردّد والتّفاوت بحاله، وكفاك قول الخليل صلوات الله عليه مع ما كان له من التّصديق: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠]، وعن علي رضي الله تعالى عنه: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً»[١]، على أنّ القول بأنّ المعتبر في حقّ الكلّ هو اليقين، وأنّه ليس للظنّ الغالب الذي لا يخطر معه النّقيض بالبال حكم اليقين محلّ بحث؛ إذ قد تقدّم في مباحث التقليد خلافه، أشار إلى التّبري من عهدة التزام الجزم به بقوله: **(كذا قد نقلا)** أي: قد نقل القوم هذا القيل من حيث وقوعه في حكايتهم نقلاً مماثلاً لنقله هذا من حيث وقوعه في حكاية النّظم من غير أن يكون في حكايته إيّاه خللاً موجباً لإشكاله، بل إشكاله لذاته، فليتأمّل.

فائدة:

قد تضمّن حديث جبريل بيان الإيمان والإسلام والإحسان، فأمّا الأوّلان: فقد وقفت على حقيقتها، وأمّا الثالث: فهو مراقبة الله تعالى في العبادة الشاملة لهما حتّى تقع على الكمال من الإخلاص وغيره؛ لأنّه كمال بالنّسبة إليهما، ولهذا أخّره في الحديث عنهما.

تتمات:

الأولى: ذهب جمع جمّ من الحنفيّة إلى أنّ الإيمان مخلوق، وكلام أبي حنيفة صريح فيه، وقال آخرون منهم غير مخلوق، وهما متفقان على أنّ أفعال العباد كلّها مخلوقة لله تعالى، وبالغ جمع منهم فكفّروا من قال بخلقه لما يلزم عليه من خلق كلامه تعالى؛ لأنّه تعالى قال:

---

(١) أخرجه أبو نعيم في «الحلية» (١٠: ٢٠٣).

﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩] فالمتكلم بها قاطع بكلامه بما ليس بمخلوق، كما أنّ قارئ آية يصير قارئاً لكلامه تعالى حقيقةً. وردّ بأنّ هذا جهل وغباوة؛ إذ الإيمان بالاتفاق إمّا التّصديق بالجنان أو مع الإقرار باللّسان، وكلّ منهما فعل العبد وهو مخلوق لله تعالى، وبأنّه يلزمهم أنّ كلّ ذاكر بل متكلم بغير أجزاء القرآن، وافق كلامه أجزاء من القرآن قد قام به ما ليس بمخلوق من معاني كلامه تعالى، وذلك ممّا لا يقوله ذو لبّ، وأيضاً المتلفظ بالشّهادتين لم يقصد به قراءةً بل إقراراً بالتّصديق.

والحاصل: أنّ الواجب اعتقاده أنّ كلّ ما قام بقارئ القرآن حادث؛ لأنّه إن قام به مجرد التّلفظ والملفوظ لعدم فهمه لما يقرؤه فظاهر، إذ التّلفظ أمر اعتباريّ وهو حادث؛ لأنّه مسبوق بما يعتبر به فالملفوظ سبقه العدم فيستحيل عليه القدم، وإن قام به مع ذلك الفهم والتّدبر فهو إنّما يحدث في نفسه صورة معاني نظم القرآن، وغايتها أن تدلّ على المعنى القائم بذاته تعالى، وليست هي للقطع بحدوثها وبعدم انفكاكه عن الذّات الواجب الوجود، ولتغايرهما إذ هو مدلول لفعل القارئ صفة للكلام النّفسي، والقائم بنفس القارئ هو صفة للعلم بتلك المعاني المعنويّة لا للكلام، بدليل أنّ القائم بقارئ: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ ليس طلب إقامتها بل العلم بأنّه تعالى طلب ذلك.

قيل: وهذا ينافيه قولهم: القراءة هي أصوات القارئ حادثة لوجوبها تارةً وحرمتها أخرى، والمقروء بالألسنة المكتوب في المصاحف المسموع المحفوظ في الصدور قديم؛ لاقتضائه قيام المعنى القديم بنفس الإنسان؛ لأنّ المحفوظ مودع في قلبه.

وأجيب: بأنّهم لم يريدوا بهذا اللّفظ ظاهره؛ لتصريحهم بما يدلّ على أنّهم تساهلوا فيه، إذ قالوا عقبه: ليس المقروء المذكور حالًّا في قلب ولا لسان ولا مصحف، فأرادوا بالمقروء المعلوم بالقراءة والمكتوب المفهوم من الخطّ والمسموع المفهوم من الألفاظ المسموعة، فالحال في القلب هو نفس فهمه والعلم به لا متعلّقهما؛ إذ هو المعنى القديم لذاتّه تعالى. وقد نقل بعض أهل السنّة أنّهم منعوا من إطلاق القول بحلول كلامه تعالى

في لسان أو قلب أو مصحف ولو مع إرادة اللّفظ؛ كيلا يسبق الوهم إلى إرادة النّفسيّ القديم، انتهى كلام بعض المتأخرين.

وفي «شرح المقاصد» في مباحث خلق الأفعال ما نصّه: إن قيل عند أهل السنّة الإيمان مخلوق لله تعالى، وعند المعتزلة مخلوق للعبد، وقد ذكر في بعض الفتاوى: أنّ من قال الإيمان مخلوق كفر، فما وجهه؟ **قلنا**: وجهه ما أشار إليه أبو المعين النسفي رحمه الله تعالى من أنّ الإيمان ليس كلّه من الله تعالى إلى العبد على ما هو الجبر، ولا من العبد إلى الله تعالى على ما هو المقدّر، بل من الله تعالى التعريف والتوفيق والهداية والإعطاء، ومرجعها إلى التكوين وهو غير مخلوق، ومن العبد المعرفة والقصد والاهتداء والقبول، وهي مخلوقة، وفي عقيدة النّسفي: «والله خالق لأفعال العباد من الكفر والعصيان والطّاعة والإيمان».

قلت: وما وجّه به أبو المعين هو ما نقل توجيه أحمد به قوله بعدم خلق الإيمان، كما نقله عنه الأشعريّ ومال إليه حيث قال: إنّ المراد بالإيمان حينئذ ما دلّ عليه وصفه تعالى بالمؤمن، فإيمانه وتصديقه في الأزل بكلامه القديم لإخباره بوحدانيّته، وليس تصديقه في الأزل بكلامه القديم لإخباره بوحدانيّته، وليس تصديقه هذا محدثاً ولا مخلوقاً ـ تعالى أن يقوم به حادث ـ بخلاف تصديقه لرسله بإظهار المعجزة فإنّه من صفات الأفعال، وهي حادثة عند الأشاعرة، قديمة عند الماتريدية.

قلت: قال بعضهم: وبهذا علم أنّه لا خلاف في الحقيقة؛ لأنّه إن أريد بالإيمان المكلّف به فهو مخلوق قطعاً، أو ما دلّ عليه وصفه تعالى بالمؤمن فهو غير مخلوق قطعاً، كما أنّه إن أريد به الوصف القائم بالمكلّف فهو مخلوق قطعاً، أو صفة إن ثبتت زائدة على المقدرة فهو قديم قطعاً، فتدبّر. وبقول المتأخر السابق والحاصل: أنّ الواجب اعتقاده ... إلى آخره يعلم ما في قول القرافي.

فائدة:

يعلم بها ما هو قديم من كلام الله وما ليس بقديم منه، فإنّ أكثر النّاس من علماء

الأصول في زماننا يعتقدون أنّ ألفاظ القرآن محدثة، وأنّ مدلولها قديم وليس كذلك، بل الحقّ أنّ لذلك تفصيلاً كثيراً سيظهر لك الحقّ معه إن شاء الله تعالى، وهو أن نقول: القرآن قسمان: أدلّة ومدلولات، **فالأدلّة** هي الألفاظ وهي كلّها محدثة، **والمدلولات قسمان**: مفردات ومسندات، **فالمفردات قسمان**: ما يرجع منها إلى ذات الله تعالى وصفاته العلى فهي قديمة، وما عدا ذلك فهو محدث، فإنّ مدلولات ألفاظ القرآن المفردات «فرعون، وهامان، والسموات والأرض، والجبال» وغير ذلك، وهي بأسرها محدثة، وأمّا مدلول قولنا: الله العظيم السميع البصير ونحوه ممّا هو مدلول اللّفظ فقديم.

والمسندات قسمان: حكايات وإنشاءات، فالإسنادات التي هي الإنشاءات كلّها قديمة، كانت مدلول لفظ الخبر أو الأمر أو النّهي أو الإذن أو النّداء، فإنّ الألفاظ دالّة على هذه المعاني، وهي قائمة بذات الله تعالى، وهي في نفسها واحدة ترجع إلى الكلام، وقد تقدّم بيان تعددها بحسب تعلّقاتها مع اتّحادها في أصلها. والمدلولات التي هي الحكايات هي أيضاً **قسمان**: حكاية عن الله تعالى، وحكاية عن غيره:

ـ فالحكاية عن غيره تعالى نحو قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ.... ﴾ [نوح: ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾ [الأعراف: ١٢] ونحو ذلك، فالحكايات قديمة؛ لأنّ الله تعالى خبّر عن المحكي، والمحكي محدث فإنّ إسناد الـمحدث محدث.

وأمّا الحكاية عن الله تعالى فنحو قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأٓدَمَ ﴾ [البقرة: ٣٤]، ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ ﴾ [البقرة: ٥٥] والحكاية والمحكي قديمان؛ لأنّ الحكاية إسناد الله تعالى، وخبر الله تعالى القديم بذاته الذي هو مدلول اللّفظ قديم ضرورة.

فتحصّل من التفصيل المتقدّم أنّ في القرآن ثلاثة أقسام محدثة: ألفاظ دالّة، ومفردات مدلولة وهي غير ذات الله وصفاته، ومسندات مركبات محكيّات عن الغير، وفيه ثلاثة أقسام قديمة: مدلولات مفردة وهي ذات الله تعالى وصفاته، ومدلولات مسندة هي إنشاءات،

ومدلولات مسندة هي حكايات وتراجم عن إسناداته تعالى في أخبار وأوامر ونواه ونحو ذلك صادرةً عنه تعالى.

وإذا أحطت علماً بهذه الستة علمت ما هو قديم من القرآن وما هو منه محدث، وهو تلخيص جليل قلّ من يحيط به فاحفظه، انتهى.

ونبّهت عليه؛ لأنّ بعض من وسمه أهل عصره بالتّحقيق من علماء فاس من معاصري شيوخنا ممن أدركناه أيضاً ارتضاه وجزم به مذيّلاً له بقوله: **قلت**: وهذا الذي قال يتبيّن بمعرفة الكلام النّفسي ما هو؟ وقد قال ابن الحاجب فيه: هو نسبة بين مفردين قائمة بنفس المتكلّم، فإذا قيل: زيد قائم أو ليس زيد قائماً فالنّفسيّ إثبات القيام لزيد أو نفيه عنه، فإذا عرفت هذا فقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ﴾ [البقرة: ١٣٢] مدلولات مفرداته قديمة، وهي: الله والعلم وضمير الله، وكذا إثبات العلم معه وهو النّفسي، وقوله: ﴿وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ مدلولات مفرداته حادثة، وهي: ذواتنا التي هي مدلول ﴿وَأَنتُمۡ﴾ و«الواو»، وجهلنا الذي هو مدلول ﴿لَا تَعۡلَمُونَ﴾، وإثبات الجهل لنا قديم قائم بذاته تعالى، إلى آخر ما أطال به إيضاحاً وبياناً.

وهنا **نكتة** يكثر استعمالها وهي: أنّ ابن عبّاد قال في «رسائله الكبرى»: قد رأيت في مواضع من كتبكم شيئاً أردت تنبيهكم عليه، وهو أنّكم تقولون فيها: حكا الله تعالى عن فلان كذا، وحكى عن فلان كذا، وقد يقع مثل هذا في كلام الأئمة، وهذا عندي ليس بصواب من القول؛ لأنّ كلام الله تعالى صفة من صفاته، وصفاته تعالى قديمة، فإذا سمعنا الله تعالى يقول كلاماً عن موسى عليه الصلاة والسلام مثلاً، أو عن فرعون أو أمّةً من الأمم لا يقال: حكى عنهم كذا؛ لأنّ الحكاية تؤذن بتأخّرها عن المحكي، وإنّما يقال في مثل هذا: أخبر الله تعالى، أو أنبأ، أو كلاماً معناه هذا ممّا لا يتوهم من مقتضاه تقدّم ولا تأخّر، انتهى.

الثانية: اختلف النّاس في جواز دخول الاستثناء في الإيمان وعدمه وإيجابه على أقوال: فذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى منع أن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، وتعيّن أن يقال: أنا

مؤمن حقاً. ووجّهه بعضهم: بأنّ ترك إن شاء الله أبعد عن التّهمة بعدم الجزم به في الحال الذي هو كفر، وبتقدير أنّه قصد غير التعليق فربما اعتادت نفسه التردد في الإيمان لكثرة إشعار النّفس بواسطة الاستثناء بتردّدها في ثبوت الإيمان واستمراره.

وأجيب عنه: بأنّه لا تهمة مع القرائن القطعيّة بانتفائها، وأيضاً إشعار اللّفظ بما مرّ إنّما هو بالنّظر للتّعليق وليس الكلام فيه؛ إذ الغرض إنّما قصد التّبرك وغيره ممّا يأتي بيانه، على أنّه لو فرض أنّه أطلق فلم يقصد تعليقاً ولا تبرّكاً فالذي يظهر أنّه لا إثم عليه أيضاً؛ لأنّ الغرض أنّه جازم بالإيمان في الحال، وإيهام لفظه تدفعه قرائن الأحوال.

وذهب أكثر السّلف من الصحابة والتّابعين ومن بعدهم، والشّافعيّة والمالكيّة والحنابلة والأشعريّة والكلابيّة، وهو قول سفيان الثوري إلى جوازه كما نقله السبكيّ عنهم، وهذا هو الحقّ والرأي السديد والنّظر الصحيح.

واستشكل بأنّ الشرط يدل على حصول التّوقف في الجزم بالقضيّة، وهو شك في الإيمان والشكّ فيه كفر.

وأجيب: بتأويل التّقييد بالمشبّه على أربعة أوجه:

الأول: الاحتراز عن إظهار الجزم؛ إذ فيه تزكية أنفسهم، وقد قال تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾ [النجم: ٣٢]، ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم﴾ [النساء: ٤٩]، ومن كلام بعض الحكماء وقد قيل له: ما الصدق القبيح؟ ثناء المرء على نفسه.

الثاني: أن يذكر الاستثناء تعظيماً لله تعالى وتبركاً بذكره، كما قاله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيۡءٍ إِنِّي فَاعِلٞ ذَٰلِكَ غَدًا ۞ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣- ٢٤]، وقال تعالى فيما أخبر أنّه سيفعله: ﴿لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٧] وإن كان خبره تعالى صدقاً لا يدخله الاحتمال والتردد، ولكن تعليماً وتأديباً لعباده في صرف الأمور كلّها إلى مشيئته تعالى.

الثالث: أن يرجع الاستثناء إلى الكمال، فكأنّه يقول: أنا كامل الإيمان إن شاء الله تعالى

كماله، لا سيما وقد جاء أنّ الرياء شرك أصغر أو شرك خفي، وقد قيل: من كمال الإيمان استواء السرّ والعلانيّة، وذلك قليل، وأبعد النّاس عن النّفاق من يتخوفه وأقربهم إليه من يقول: أنا بريء منه.

الرابع: وهو الحقّ إن شاء الله تعالى، أن يكون ذلك في النّظر إلى الخاتمة؛ لأنّه لا يدري أيدوم على إيمانه أم يصرف عنه عند الموت ـ والعياذ بالله تعالى ـ كما هو معنى قول الثوريّ: نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله، وما ندري ما نحن عند الله تعالى، انتهى.

وذهب أكثر أصحابنا المتكلمين كما في «شرح مسلم»: إلى أنّه لا يقول أنا مؤمن حقاً مقتصراً عليه بل يضمّ إليه إن شاء الله، وذهب الأوزاعيّ وجماعة إلى التخيير، وهو حسن صحيح.

تتمّة:

اعترض على ما ذهب إليه أبو حنيفة بأنّه لا وجه له؛ لأنّه إذا لم يكن التقييد للشكّ فلا معنى لنفي الجواز، كيف وقد ذهب إليه كثير من السّلف حتّى الصحابة والتابعين ـ كما مرّ نقله ـ وعلى ما ذهب إليه الجمهور أيضاً بأنّ الإيهام موجود، وأنّ حمل التقييد على أحد تلك الأوجه السابقة، ولا خلاف أنّ الأولى ترك ما يوهم الشكّ في العقيدة، ومن هنا ذهب بعض المحقّقين إلى لفظيّة الخلاف في هذه المسألة.

لطيفة: قال النخعي: إذا قيل لك مؤمن أنت؟ فقل: لا إله إلا الله. وقال مرة: قل أنا لا أشكّ في الإيمان وسؤالك إياي بدعة، انتهى.

فائدة:

نقل بعض المتأخرين من أصحابنا عن الشافعيّة خلافاً غريباً في الكافر، هل يقال له هو كافر ولا يقال إن شاء الله؟ أو يقال له هو كافر إن شاء الله نظراً إلى الخاتمة، والله أعلم.

الثالثة: المؤمن إذا نام أو غفل أو أغمي عليه أو جنّ أو مات تجري عليه أحكام الإيمان

في هذه الأحوال، ويجزم باتّصافه بها حكماً، وإن ضادّت التّصديق والمعرفة ونظير ذلك بقاء نحو النّكاح وسائر العقود في هذه الأحوال، وكذا الكافر إذا طرأت عليه هذه الأحوال سواء بسواء، تأمّل.

الرابعة: الكفر عدم الإيمان عما من شأنه، وهذا معنى قولهم: الكفر عدم تصديق النّبي ﷺ في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة، والظاهر أنّ هذا أعمّ من تكذيبه ﷺ في شيء ممّا علم مجيئه به، على ما ذكره الإمام الغزاليّ رحمه الله تعالى؛ لشموله الكافر الخالي عن التّصديق والتّكذيب، واعتذار الإمام الرازي رحمه الله بأنّ من جملة ما جاء به النّبي ﷺ أنّ تصديقه واجب في كلّ ما جاء به، فمن لم يصدّقه فقد كذّبه في كلّ ذلك ضعيف؛ لظهور المنّع؛ لأنّه وإن لم يكن بين الصدق والكذب واسطة لا يلزم أن يكون التّصديق والتّكذيب كذلك؛ إذ الخالي عنهما لا يحصى كثرة، فليتأمّل.

فإن قيل: من استخفّ بالشّرع أو الشّارع، أو ألقى المصحف في القاذورات، أو شدّ الزّنّار بالاختيار كافر إجماعاً، وإن كان مصدّقاً للنّبي ﷺ في جميع ما جاء به، وحينئذ يبطل عكس التعريفين، وإن جعلت ترك المأمور به وارتكاب المنهيّ عنه علامة التّكذيب، وعدم التّصديق يبطل طردهما بغير الكفر من الفسّاق.

قلنا: لو سلّم اجتماع التّصديق المعتبر في الإيمان مع تلك الأمور التي هي كفر وفاقاً، فيجوز أن يجعل الشارع بعض محظورات الشّرع علامة التّكذيب، فيحكم بكفر من ارتكبه، وبوجود التّكذيب فيه وانتفاء التّصديق عنه كالاستخفاف بالشّرع وشدّ الزّنار، وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر، ويتفاوت ذلك إلى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل، وتفاصيله في كتب الفروع.

وبهذا يندفع إشكال آخر، وهو أنّ صاحب التأويل في الأصول إمّا أن يجعله من المكذّبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الإسلامية، كأهل البدع والأهواء بل المختلفين من أهل الحقّ، وإمّا أن لا يجعل فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الأجساد وحدوث العالم وعلم

الباري تعالى بالجزئيات، فإنّ تأولاتهم ليست بأبعد من تأويلات أهل الحقّ للنّصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم؛ وذلك لأنّ من النّصوص ما علم قطعاً من الدّين أنّه على ظاهره، فتأويله تكذيب للنّبي ﷺ بخلاف البعض، ثمّ لا يخفى أنّ المراد التكذيب أو عدم التّصديق من المكلّف ليخرج الصبيّ العاقل الذي لم يصدّق أو صرّح بالتّكذيب، وأمّا عند القائلين بصحة إيمانه وبأنّه يكفر بصريح التّكذيب وإن لم يكفر بترك التّصديق، فالمراد التّكذيب ممّن يصح منه الإيمان وعدم التّصديق ممّن يجب عليه الإيمان.

وقال القاضي: الكفر هو الجحد بالله تعالى، وربّما يفسّر الجحد بالجهل. **واعترض:** بعدم انعكاسه فإنّ كثيراً من الكفّار عارفون بالله تعالى مصدّقون به غير جاحدين، وإن أريد الجحد أو الجهل أعمّ من أن يكون بوجوده تعالى أو وحدانيّته أو شيء من صفاته وأفعاله وأحكامه لزم تكفير كثير من أهل الإسلام المخالفين في الأحوال؛ لأنّ الحقّ واحد وفاقاً.

وأجيب: بأنّ المراد الجحد به في شيء ممّا علم قطعاً أنّه من أحكامه أو الجهل بذلك إجمالاً وتفصيلاً، وحينئذ يطّرد وينعكس، بل ربما يكون أحسن من التّعريف بتكذيب النّبي ﷺ أو عدم تصديقه؛ لشموله الكفر بالله تعالى من غير توسط النّبي ﷺ ككفر إبليس.

وقالت المعتزلة: هو قبيح أو إخلال بواجب يستحقّ به أعظم العقاب، ولا خفاء أنّ هذا من أحكام الكفر لا ذاتيّاته ولا لوازمه البيّنة التي ينتقل الذهن منها إليه، ومع هذا فإن أريد أعظم العقاب على الإطلاق لم يصدق إلّا ما هو أشدّ أنواع الكفر، وإن أريد أعظم بالنّسبة إلى ما دون صدق على كثير من المعاصي، وإن أريد بالنّسبة إلى الفسق، وقد فسّروا الفسق بما يستحقّ به عقوبة دون الكفر فدور ، أو بالخروج من طاعة الله تعالى بكبيرة، ومن الكبائر ما هو كفر فلا يتناوله التعريف، وإن قيّد الكبيرة بغير الكفر عاد الدور.

وبالجملة لا خفاء في اختلال هذا التعريف وخفائه، وما قيل من أنّ الكفر عند كلّ طائفة مقابل لما فسروا به الإيمان لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين أصلاً، وعلى على قول السّلف ظاهراً.

خاتمة: ونسأله الله حسن الخاتمة.

قد ظهر أنّ الكافر اسم لمن لا إيمان له، فإن أظهر الإيمان خصّ باسم المنافق، وإن طرأ كفره بعد الإسلام خصّ باسم المرتد؛ لرجوعه عن الإسلام، وإن قال بإلهين أو أكثر خصّ باسم المشرك؛ لإثباته الشريك في الألوهيّة، وإن كان متديّناً ببعض الأديان والكتب المنسوخة خصّ باسم الكتابيّ كاليهوديّ والنّصراني، وإن كان يقول بقدم الدّهر وإسناد الحوادث إليه خصّ باسم الدّهريّ، وإن كان لا يثبت الباري تعالى خصّ باسم المعطّل، وإن كان مع اعترافه بنبوة النّبي ﷺ وإظهاره شعائر الإسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خصّ باسم الزنديق، وهو في الأصل منسوب إلى زند اسم كتاب أظهره مزدك في أيام قباذ، وزعم أنّه تأويل كتاب المجوسي الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون بأنّه نبيهم، انتهى كلام السعد برمته.

فائدة:

التسمية بالمؤمنين والمسلمين من خواصّ أمّة محمد ﷺ، وإن كان مفهوم الإيمان والإسلام ـ على ما تقرّر بيانه ـ غير مختصّ بأحد، وإنّما كان الأمم السابقة تعرف باتّباع فلان أو أمّة فلان، أو باليهود أو بالنّصارى، وثبوت الذّم لهذين الاسمين إنما كان بعد ورود الإسلام وإقامة أهلها على المخالفة، وأمّا ﴿وَٱجۡعَلۡنَا مُسۡلِمَيۡنِ لَكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]، وكذا ﴿غَيۡرَ بَيۡتٖ مِّنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٦] إلى غير ذلك من الآيات الدّالة على عدم اختصاص التّسمية فمحمول على المعنى اللّغوي. فليتأمّل.

وممّن صرّح بالاختصاص القاضي في «تفسيره» والجلال في «خصائصه»، وعبارة القاضي زكريا: «اعلم أنّ الإسلام ملّة تقرّرت بنزول القرآن على محمّد ﷺ؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وكان بين إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام ألف، وبينه وبين عيسى عليه الصلاة والسلام ثلاثة آلاف، وبينه وبين محمّد ﷺ ألف وخمسمائة سنة، وحينئذ

فواجب له: الوجود والقدم كذا بقـاء لا يشـاب بالعدم

فكيف كان إبراهيم عليه الصلاة والسلام على الإسلام مع تقدّمه بهذه المدة. **وجوابه**: أنّ الإسلام الذي كان عليه إبراهيم عليه الصلاة والسلام معناه التوحيد، لا هذه الشريعة المخصوصة»، انتهت.

تتمّة:

قال النّووي: «اتفق العلماء على أنّ من جاء يسأل عن الإيمان وكيفيّة الدخول في الإسلام وجبت إجابته وتعليمه على الفور»، انتهى.

ولمّا أسلف أنّه يجب على كلّ مكلّف معرفة ما يجب له تعالى، وما يمتنع عليه تعالى، وما يجوز عليه تعالى، وكان القسم الأول غير منحصر لعدم تناهي كمالاته تعالى، وكنّا غير مؤاخذين بفوات ما عجزنا عن إدراكه منها؛ لعدم نصب دليل عقليّ ولا نقلي عليه، وانحصر ما تفضل سبحانه وتعالى بدلالة العقول عليه منه في عشرين صفة بحسب الاستقراء، و كانت منقسمة بحسب حقائقها إلى أربعة أقسام على المشهور، وعلى القول بالحال أيضاً على ظاهر النظم تبعاً لبعض المتأخرين وسيأتي تفصيله:

نفسيّة: وهي الصفة الواجبة للذّات مدّة وجودها غير معلّلة بعلّة كالتّحيّز للجرم مثلاً، فإنّه واجب له مدّة وجوده وليس ثبوته له معلّلاً بعلّة، وقولنا: غير معلّلة بالنّصب حال من ضمير الواجبة؛ لأنّ الهاء المضاف إليها الراجعة للذّات احترازاً من الحال المعنويّة عند مثبتي الحال، ككون الذّات عالمةً وقادرةً ومريدةً مثلاً، فإنّها معلّلة بقيام العلم والقدرة والإرادة بالذّات.

وسلبيّة: وهي كلّ صفة مدلولها عدم لا يليق به سبحانه وتعالى.

وثبوتيّة: وهي كلّ صفة موجودة في حدّ ذاتها حادثة كانت كبياض الجسم وسواده، أو قديمة كعلمه تعالى وقدرته، ويقال لها في الاصطلاح: صفات المعاني.

ومعنويّة: في فروع الثبوتيّة لملازمتها إيّاها، فإنّ اتّصاف محلّ ما من المحال بكونه عالماً وقادراً مثلاً، إنّما يصحّ عند قيام العلم والقدرة به، وإن كان اعتبار هذا القسم إنّما يتمشى على مذهب مثبتي الأحوال ـ كما يأتي في تحريره ـ.

شرع في بيان القسم الأول منه، وهي الصفة النّفسيّة متبعاً لها ببقية أقسام الصّفات على هذا الترتيب؛ لأنّ تحققها فرع تحققها آتيا بعبارة غير مفيدة للحصر فيما ذكره منها لّما مرّ، فقال آتياً بالفاء الفصيحة: (**فواجب**) عقلاً (**له**) أي: لله المتقدم الذكر في قوله: فكلّ من كلّف شرعاً وجبا عليه أن يعرف ما قد وجبا لله (**الوجود**) الذاتيّ أي: الصّفة النّفسيّة التي هي الوجود الذاتيّ، بمعنى أنّه وجد لذاته لا لعلّة ـ لما مرّ من وجوب افتقار العالم وكلّ جزء من أجزائه إليه تعالى ـ وكلّ من وجب افتقار العالم إليه لا يكون وجوده إلا واجباً لا جائزاً، وإلّا لزم الدور والتّسلسل ـ على ما مرّ بيانه مع ما يتعلق به في مبحث حدوث العالم ـ؛ ولهذا اتّفق على وجوب وجود الصانع في الجملة جميع الملل مؤمنها وكافرها خلا شرذمة قليلة من جهلة الفلاسفة، زعمت أنّ حدوث العوالم أمر اتّفاقيّ بغير فاعل.

قال بعض المتأخرين: وصرف قلوبهم عن إدراك وجود الصّانع مع ظهوره من أوّل دليل على وجوب وجوده ـ وسيأتي ما فيه ـ.

قيل: واتّفقت كلمة القوم على تقديم الوجود في مباحث الصّفات؛ لكونه أصلاً؛ إذ الحكم بوجوب الواجبات له تعالى، واستحالة ما يتنزّه عنه، وجواز ما يجوز في حقّه فرع عنه، فتقديمه عليها يشبه تقديم التّصوّر على التّصديق.

ومذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري: أنّ وجود كلّ شيء عين نفسه وذاته ليس زائداً عليها ـ كما يأتي بيانه عند تعرض النّاظم له ـ، ومن هنا قال بعضهم: إنّ في عدّه من الصّفات تسامحاً؛ إذ الذّات ليست صفة مسوّغة وصف الذات به لفظاً، كما يقال: ذاته تعالى موجودة، وإضافته إليها كذلك نحو وجود ذاته تعالى، نعم، ذهب الرازيّ إلى أنّه صفة زائدة على الذّات، وعليه فلا تسامح في عدّه من الصّفات.

والحقّ ما ذهب إليه الرازي، ويجب تأويل مذهب الشيخ بما يرجع به إلى وفاقه على ما سيجيء إن شاء الله تحقيقه.

ومقابل المشهور أنّه صفة سلبيّة.

وفي تقديم الخبر على المبتدأ إشارة إلى قصر وجوب الوجود الذّاتيّ عليه تعالى، أي: فلا يتعدّاه إلى غيره، فيستفاد من الردّ على طريق بعض المتأخّرين كالإمام حميد الدّين الضرير رحمه الله ومن تبعه؛ حيث صرحوا بأنّ واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، مستدلّين على أنّ كلّ ما هو قديم فهو واجب لذاته بأنّه لو لم يكن واجباً لذاته لكان جائزاً لعدم في نفسه، فيحتاج في وجوده إلى مخصّص ليكون محدثاً؛ إذ لا نعني بالمحدث إلّا ما يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر.

ثمّ اعترضوا: بأنّ الصّفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية، والبقاء معنىً فيلزم قيام المعنى بالمعنى. **وأجابوا**: إنّ كلّ صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصّفة.

قال سعد الدّين: وما ذهبوا إليه في غاية الصّعوبة، فإنّ القول بتعدّد الواجب لذاته مناف للتوحيد، والقول بإمكان الصّفات ينافي قولهم: بأنّ كلّ ممكن فهو حادث. فإن زعموا أنّها قديمة بالزّمان، بمعنى عدم المسبوقيّة بالعدم وهو لا ينافي الحدوث الذّاتيّ بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب، فهو قول بما ذهب إليه الفلاسفة من انقسام كلّ من القدم والحدوث إلى الذاتيّ والزمانيّ، وفيه رفض لكثير من القواعد، كقاعدة أنّ الباري ليس فاعلاً بالإيجاب بل بالاختيار، وقاعدة أنّ علّة الاحتياج إلى المؤثّر هو الحدوث، وقاعدة أنّ كلّ ممكن محدث مسبوق بالعدم، وقاعدة أنّ القديم ما لا ابتداء لوجوده والحادث ما وجد بعد أن لم يكن.

وأجاب بعض المتأخرين: باختيار أنّها واجبة لذاتها، ومنع منافاة تعدّدها للتوحيد؛ إذ هو التّصديق والإذعان بأنّ الله تعالى منفرد عن الأضداد والأنداد لا عن المعاني، فلا ينافيه إلّا تعدد الأعيان الواجبة لا الصّفات المجرّدة مع ذات متّصفة بها واحدة.

قلت: وفيه نظر؛ لما حقّقه السعد وغيره، من أنّ حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهيّة، وهي وجوب الوجود والقدم الذّاتيّ وخواصّها، وحينئذ فلا شكّ في منافاة إثبات وجوب الوجود الذّاتي للصّفات للتوحيد، والذي حرّره السعد، وينبغي أن يكون عليه العقد، أنّ الأولى أن يقال المستحيل تعدّد ذوات قديمة لا ذات وصفات، وأن لا يجترأ على القول بكون الصّفات واجبة الوجود لذاتها، بل يقال هي واجبة لا غيرها، بل لما ليس عينها ولا غيرها، أعني: ذات الله تعالى وتقدّس، ويكون هذا مراد من قال: الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته، يعني: أنّها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدّس، وأمّا في نفسها فهي ممكنة، ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم واجباً به غير منفصل عنه، فليس كلّ قديم إلهاً حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة، لكن ينبغي أن يقال: الله تعالى قديم بصفاته، ولا يطلق القول بالقدماء؛ لئلّا يذهب الوهم إلى أنّ كلاً منها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية، انتهى.

وستسمع في مبحث الصّفات الذاتيّة ما يتعلق بهذا المبحث إن شاء الله تعالى، وقد أشبعنا القول فيه عند قوله في النّظم: «وجائز في حقّه ما أمكنا» ـ فراجعه ـ. ويمكن حمل كلام النّظم على طريق حميد الدّين بأن يقال: أراد القصر الإضافيّ، أي: فلا يتعدّاه إلى غيره بالمعنى العرفي فقط فلا ينافي أن يتعدّاه إلى ما ليس عينه ولا غيره، فليتأمّل.

والحقّ أنّ تصوّر الوجود بديهيّ، وأنّ هذا الحكم أيضاً بديهيّ يقطع به كلّ عاقل يلتفت إليه، وإن لم يمارس طرق الاكتساب حتّى ذهب جمهور الحكماء إلى أنّه لا شيء أعرف من الوجود، وعوّلوا على الاستقراء إذ هو كاف في هذا المطلوب؛ لأنّ العقل إذا لم يجد في معقولاته ما هو أعرف منه، بل لم يجد فيها ما هو في مرتبته ثبت أنّه أوضح الأشياء عند العقل. والمعنى الواضح قد يعرف من حيث إنّه مدلول لفظ دون لفظ، فيعرّف تعريفاً لفظيّاً يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوّره في نفسه ليكون دوراً، وتعريفاً للشيء بنفسه، وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقّق والتّشبيه والحصول، ونحو ذلك بالنّسبة إلى

من يعرف معنى الوجود من حيث أنّه مدلول هذه الألفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس، وللقوم في تعريفه عبارات أخر مدخولة سيأتي التعرض لها عند قول النظم وجود شيء عينه.

وهاهنا **تتمات**:

الأولى: ما سبق من أنّ تصوّر الوجود بديهي كالتّصديق ببداهته، هو الحقّ حينئذ فلا يقام عليه الدليل، ووقع في كلام الإمام ما يوهم أنّ التّصديق ببداهة الوجود كسبيّ، فإنّه استدلّ عليه بوجوه **ثلاثة**:

الأول: أنّ الوجود جزء لوجودي، أي: بياء المتكلم، المتصوّر بديهة وجزء المتصوّر بديهة متصوَّر بديهة، فالوجود متصوّر بديهة، فتصور الوجود بديهي، وفيه نظر؛ أمّا أولاً: فلأنّه إنّما يلزم من تصور وجوديّ إلى بقاء المتكلم بديهة تصور الوجود، بديهة إذا كان الوجود طبيعة نوعيّة مشتركة بين الوجودات، وهو ممنوع؛ أمّا على رأي من يقول: وجود كلّ شيء مختص به ولا اشتراك إلّا في اللّفظ فظاهر، وأمّا على رأي من يقول: الوجود معنىً مشترك بين الوجودات؛ فلأنّه مقول بالتشكيك عليها، والمقول بالتشكيك على الأفراد خارج عن حقيقة الأفراد، فالوجود المطلق خارج عن وجودي، ولا يلزم من تصوّر الشيء تصوّر ما هو خارج عنه عارض له.

وأما ثانياً: فلأنّه على تقدير أن يكون الوجود جزءاً الوجودي فإنّما يلزم من تصوّر وجودي بديهة تصوّر الوجود بديهة إذا كان تصوري لوجودي الذي هو بديهيّ تصوّر وجودي بحقيقته، وهو ممنوع، وأمّا إذا كان تصور وجودي بوجه ما بديهةً فلا يلزم من تصوّر وجودي بوجه ما بديهة تصوّر الوجود المطلق بديهة.

الثاني: أنّ التّصديق بأنّ الوجود والعدم متنافيان لا يصدقان معاً أصلاً، بل كلّ أمر فإمّا موجود أو معدوم، تصديق بديهي وهو مسبوق بتصوّر الوجود والعدم، فهو أولى بالبداهة.

والجواب: أنّه إن أريد أنّ هذا الحكم بديهي بجميع متعلّقاته على ما هو رأي الإمام في التّصديق فممنوع، بل مصادرة حيث جعل المدّعَى وهو بداهة تصوّر الوجود جزءاً من الدليل، وإن أريد أنّ نفس الحكم بديهي بمعنى أنّه لا يتوقف بعد تصوّر المتعلّقات على كسب، لكن لا يثبت المدّعَى وهو بداهة تصوّر الوجود حقيقة؛ لجواز الحكم البديهي مع عدم تصوّر الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما، ومع كون تصورِهما كسباً لا بديهياً.

الثالث: أنّ الوجود معلوم بحقيقته، وحصول العلم إمّا بالضرورة أو الاكتساب، وطريق الاكتساب إمّا الحدّ أو الرسم، والوجود ممتنع اكتسابه، **أمّا بالحدّ**: فلأنّه إنّما يكون للمركب، والوجود ليس بمركب وإلّا فأجزاؤه إمّا وجودات غيرها، فإن كانت وجودات لزم تقدّم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكلّ في تمام ماهيّته، وكلاهما محال. أمّا الأول فظاهر، وأمّا الثاني فلأنّ الجزء داخل في ماهيّة الكلّ وليس بباطل، وإن لم تكن الأجزاء وجودات فإمّا أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد يكون هو الوجود أو لا يحصل، فإن لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود، وهو محال، وإن حصل لم يكن الترتيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض، بل في معروضه، هذا خلف، ومقرره أيضاً في المباحث بأنّه لو تركب الوجود فأجزاؤه إن كانت وجوديّة كان الوجود الواحد وجودات، وإن لم تكن وجوديّة فإن لم يحدث لها عند اجتماعها صفةُ الوجود كان الوجود عبارةً عن مجموع الأمور العدميّة، وإن حدثت يكون ذلك المجموع مؤثراً في ذلك الوجود وقابلاً له، فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله أو فاعله.

وأما بالرسم: فلما سبق من أنّه إنّما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم، وهذا يتوقف على العلم به وهو دور، وبما عداه مفصلاً وهو محال، ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة.

وأجيب عن التقرير الأول بعد القطع بانتفاء المحاليّة المقررة فيه على أنّ الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجاً عن الموجودات الخاصّة، بل إمّا نفس ماهيتها

ليلزم الثاني، أو مقوّم لها ليلزم الأول، وإلّا فيجوز أن تكون الأجزاء وجودات خاصّة هي نفس الماهيّات أو زائدة عليها، والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين المقررين فيه **بالنقض**؛ فإنّه لو صحّ جميع مقدّماته لزم أن لا يكون شيء من الماهيّات مركباً بجزئياته فيها، بأن يقال: أجزاء البيت إمّا بيوت وهو محال، وإمّا غير بيوت وحينئذ إمّا أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت، هذا خلف، أو لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت، **وبالحلّ** بأن تختار أنّه حصل أمر زائد على كلّ جزء وهو المجموع، فالوجود محض الموجود الذي ليس بشيء من أجزائه موجود، كما أنّ البيت محض الأجسام التي ليس شيء منها ببيت، والعشرة محضُ الآحاد التي ليس شيء منها بعشرة.

فإن قيل: هذا إنّما يستقيم في الأجزاء الخارجيّة وكلامنا في الأجزاء العقليّة التي يقع بها التحديد إلزاماً لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهيّة، إذ ليس على القول بالاشتراك اللّفظيّ وجود مطلق تُدّعى بداهته واكتسابه، بل له معان بعضها بديهي وبعضها كسبي، وحينئذ لا يصحّ الحل بأنّ أجزاء الوجود أمور تتصوّر بالعدم أو بوجود هو غير الماهية، أو لا تتّصف بالوجود ولا بالعدم.

قلنا: فالحلّ ما أشرنا إليه من أنّها وجودات، أي: أمور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض، وحينئذ لا يلزم شيء من المحالين، ولا اتّصاف الشيء بالوجود قبل تحقّق الوجود؛ لأنّه لا تمايز بين الجنس والفصل والنّوع إلّا بحسب العقل دون الخارج. وعن التقرير الثاني نختار أنّ أجزاء الوجود وجودات، ولا نسلم كون الوجود الواحد وجودات، وإنّما يلزم لو كان وجود الوجوديّ عينَه، ولو سلم فيكون الوجود الواحد في نفس الأمر وجودات بحسب العقل، ولا استحالة فيه كما في سائر المركّبات من الأجزاء العقليّة.

والجواب عمّا ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق من أنّه إنّما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص، وأنّه وإن لم يستلزم إفادة معرفة الحقيقة لكنّه قد يفيدها.

وقد يستدلّ على امتناع اكتسابه بالرسم **بوجهين**:

أحدهما: أنّه يتوقف على العلم بوجود اللّازم وثبوته للمرسوم، وهو أخصّ من مطلق الوجود، فيدور.

وثانيهما: أنّ الرّسم إنّما يكون بالأعرف، ولا أعرف من الوجود بحكم الاستقراء؛ ولأنّه أعمّ الأشياء بحسب التحقّق دون الصّدق، والأعمّ أعرف؛ لكون شروطه ومعانداته أقل.

والجواب: منع أكثرّ المقدّمات، على أنّه لو ثبت كونه أعرف الأشياء لم يحتج إلى باقي المقدّمات، والله أعلم.

تتمة: إجراء المنع والمعارضة في هذا الوجه مشعر بأنّه دليل كبقيّة الأوجه، وقد علمت أنّ الحقّ أن تصوّر الوجود بديهي، فما ذكر من الأوجه إنّما هو تنبيه للنّفس على تصوّر طرفي التّصديق على الوجه الذي يتوقف عليه لا برهانٌ وإن كان على صورة البرهان، فالمنع والمعارضة لا يجدي فيه كثير نفع.

قال الأصفهانيّ: **الثانية**: تمسّك من أنكر بداهة الوجود بوجوه:

الأول: إنّ الوجود لو كان بديهياً لم تختلف العقلاء في بداهته، ولم يفتقر المثبتون منهم إلى الاحتجاج عليها، لكنّهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهياً.

وأجيب عنه: بأنّ الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهيّ الواضح، وبداهة تصوّر الوجود لا تستلزم بداهة الحكم بأنّه بديهي، فيجوز أن يكون هذا الحكم كسبيّاً وبديهيّاً خفيّاً بحيث لا يكون في حكم قولنا: الواحد نصف الاثنين، ويقع فيه الاختلاف، ويحتاج على الأول إلى الدليل وعلى الثاني إلى التنبيه، ويكون ما ذكر في معرض الاستدلال تنبيهاً كما مرّ.

الثاني: إنّ الوجود إمّا نفس الماهيّة أو زائد عليها، فإن كان نفس الماهيّة والماهيّات

ليست بديهية كان الوجود غير بديهي، وإن كان زائداً عليها كان عارضاً لها؛ لأنّ ذلك معناه، فيكون تابعاً للمعروضات في المعقوليّة؛ إذ لا استقلال للعارض بدون المعروض، وهي غير بديهيّة، فكذا الوجود العارض بل أولى.

لا يقال: الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات الخارجيّة التي هي العوارض للماهيّات، ولو سلّم فالوجود للمطلق يكون عارضاً لمطلق الماهيّة، والكسبيّات إنّما هي الماهيّات المخصوصة، فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضاً لا يلزم كونه تابعاً للماهيّات المكتسبة؛ لأنّا نقول: الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصّة ـ على ما سيجيء ـ فيكون تابعاً لها وهي تابعة للماهيّات المكتسبة، فيكون المطلق تابعاً لها بالواسطة، وهذا معنى زيادة التبعيّة، وكذا يطلق عارض الماهيّات المخصوصة؛ لكونه صادقاً عليها غير مقوّم لها فيكون تابعاً لها، فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهيّة عارضاً لها بالواسطة.

والجواب: أنّا لا نسلّم أنّ العارض يكون تابعاً للمعروض في المعقوليّة، بل ربما يعقل العارض دون المعروض، وعدم استقلاله إنّما هو في التحقّق في الأعيان، ولو سلّم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيّات، فيكفي في تعقّل الوجود من غير اكتساب.

لا يقال: العارض تابع للمعروض في التحقّق حيث ما كان عارضاً، فإن كان في الخارج ففي الخارج، وإن كان في العقل ففي العقل، وسيجيء أنّ زيادة الوجود على الماهيّة إنّما هي في العقل، والمعقول بتبعية الماهيّة البديهية يكون وجودَها الخاص، وليس المطلق ذاتيّاً له حتى يلزم بداهته بل عارضاً؛ لأنّا نقول: ليس معنى العروض في العقل أن لا يتحقّق في العقل بدون المعروض وقائماً به كما في المعروض الخارجي، بل إنّ العقل إذا لاحظهما ولاحظ النّسبة بينهما لم يكن المعقول من أحدهما نفس المعقول من الآخر، ولا جزءاً له، بل صادقاً عليه. والوجود المطلق وإن لم يكن ذاتيّاً للخاص لكنّه لازم له بلا نزاع، وليس إلّا في العقل؛ إذ لا تمايُز في الخارج، فتعقّل الخاص لا يكون بدون تعقّله فيكون بديهياً مثله.

الثالث: إنّ الوجود لو كان بديهيّاً لم يشتغل العقلاء بتعريفه، كما لم يشتغلوا بإقامة البرهان على القضايا البديهيّة، لكنّهم عرفوه بوجوه كما مرّ بعضها.

وجوابه: إنّ البديهيّ لا يُعرَّف تعريفاً حدّياً أو رسمياً لإفادة تصوّره، لكنّه قد يعرّف تعريفاً اسمياً لإفادة المراد من اللفظ، وتصوّر المعنىَ من حيث أنّه مدلول لفظ وإن كان متصوّراً في نفسه، ومن حيث أنّه مدلول لفظ آخر. وتعريفات الوجود من هذا القبيل، والله تعالى أعلم.

الثالثة: ربّما وقع في كلام بعضٍ أنّ الوجود لا يتصور أصلاً، وهو مكابرة وعناد وقع في مقابلة القول بأنّه أظهر الأشياء. واخترع الإمام رحمه الله لذلك تمسّكات:

ـ **منها**: أنّه لو كان متصوّراً لكان الواجب متصوراً إلزاماً للقائلين بأنّ حقيقة الوجود للمجرد، ومعنى التجرد معلوم قطعاً.

وجوابه: أنّه مبنيّ على أنّ الوجود طبيعة نوعيّة لا تختلف إلّا بالإضافات، وليس كذلك على ما سيأتي في محلّه عند تعرّض النّظم لملائمه.

ـ **ومنها**: أنّه لو تصوّر لارتسم في النّفس صورة مساوية له، مع أنّ للنّفس وجوداً فيجتمع المثلان.

والجواب: منع التماثل بين وجود النّفس والصورة الكليّة للوجود، على أنّ الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحلّ كقيام العرض، وهاهنا لو سلّم قيام الصورة كذلك فظاهر أنّ ليس قيام الوجود كذلك؛ لما سيجيء من أنّ زيادة الوجود على الماهيّة إنّما هي في الذهن فقط.

وأما الجواب: بأنّه يكفي لتصوّر الوجود وجود النّفس، كما يكفي لتصوّر ذاتها نفس ذاتها، فإنّما يصح على رأي من يجعل الوجود حقيقة واحدة لا تختلف إلّا بالإضافة، وإلّا فكيف يكفي لتصوّر الوجود المطلق حصول الوجود الخاصّ الذي هو معروض.

ـ **ومنها**: أنّ تصوّره بالحقيقة لا يكون إلّا إذا علم تميّزه عمّا عداه، بمعنى أنّه ليس غيره، وهذا سلب مخصوص لا يعقل إلّا بعد تعقّل السّلب المطلق، وهو نفيٌ صِرْفٌ لا يعقل إلّا بالإضافة إلى وجود صدور.

وأجيب عنه: بأنّ تصورّه يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه، ولو سلّم فالسلب المخصوص إنّما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتياً له، وهو ممنوع، ولو سلّم فلا نسلم أنّ المعرف لا يعقل، ولو سلّم فالسلب يضاف إلى الإيجاب وهو غير الوجود، والله أعلم.

خاتمة:

ما مررنا عليه من دليل إثبات وجوب الوجود له تعالى هو طريق المتكلمين، وحاصلها أن يقال: قد ثبت حدوث العالم، أو يقال: لا شكّ في وجود حادث وكلّ حادث فبالضرورة له محدث، فإمّا أن يدور أو يتسلسل وكلاهما محال، وإمّا أن ينتهي إلى قديم لا يفتقر إلى سبب أصلاً، وهو المراد بالواجب الوجود.

وللحكماء في إثباته طريق آخر حاصلها: أنّه لا شكّ في وجود موجود، فإن كان واجباً فهو المرام، وإن كان ممكناً فلا بدّ له من علّة بها يترجّح وجوده وننقل الكلام إليه، فإمّا أن يلزم الدور أو التسلسل وهي محال، أو ينتهي إلى الواجب وهو المراد.

قال السعد: وكلا الطريقين مبنيّ على امتناع وجود الممكن والحادث بلا موجد، وعلى استحالة الدور والتسلسل كما هو بيّن.

فإن قلت: اللّازم من طريق المتكلمين إنّما هو أنه لا بد من قدم صانع العالم، والكلام إنّما هو في وجوب الوجود له تعالى، فاللازم غير المطلوب والمطلوب غير اللازم.

قلت: المتكلمون لـمّا لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات كان إثبات القديم إثباتاً للواجب.

فإن قيل: يرد عليهم ما جوّزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات، والأوضاع الفلكيّة.

قلنا: ما ذكر غير وارد عليهم، أمّا **أولاً**: فلما مرّ في مسألة حدوث العالم.

وأمّا **ثانياً**: فلأنّ ذلك إنّما هو في الـمُعِدَّات دون العلل الموجدة التي لا بدّ من وجودها مع وجود المعلول.

وأمّا توهم بعضهم أنّه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجّح بلا مرجّح، وإلّا لجاز أن يكون المستغني عن الغير يوجد تارة ويعدم أخرى من غير أن يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا لغيره، بل لمجرد الاتفاق.

وقد توّهم بعض آخر أيضاً صحّة الاستدلال بحيث لا يفتقر إلى إبطال الدور والتسلسل، فذكر وجوهاً:

- **منها**: أنّه لو لم يكن في الموجودات واجب الوجود لكانت بأسرها ممكنة، فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال، وفيه نظر؛ لأنّ وجود الممكن من ذاته إنّما يلزم لو لم يكن كلّ ممكن مستنداً إلى ممكن آخر لا إلى نهاية، وهو معنى التسلسل، وإن أريد مجموع الممكنات من حيث هي فلا بدّ من بيان أنّ علّتها ليست نفسها ولا جزءاً منها بل خارجة عنها، وذلك أحد أدلّة إبطال التسلسل.

- **ومنها**: إنّ مجموع الممكنات ممكن، وكلّ ممكن فله علة بها يجب وجوده؛ لأنّ الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على ما مرّ، والعلّة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز أن يكون بعضاً من جملتها؛ لأنّ كلّ بعض يفرض فله علّة يفتقر هو إليها، فلا يتحقّق وجوب الوجود بالنّظر إلى مجرد وجوده، فتعيّن أن يكون خارجاً عنها، وهو الجواب. وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب بحيث يتعيّن للعلّيّة، ويتحقّق الوجوب بالنّظر إليه، ولمّا كان وجوب الوجود في قوّة امتناع العدم كان لهذا تقرير آخر، وهو

أنّه لا بدّ لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنّظر إلى وجوده، ولا شيء من أجزاء المجموع كذلك، ولا خفاء في رجوع هذا إلى بعض أدلّة إبطال التّسلسل، وورد المنع بأنّ ما بعد المعلول المحض لا إلى نهاية كذلك، أي: يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه.

ـ **ومنها**: إنّ العلّة التامة للحادث المقارنة له في آن حدوثه ضرورةَ امتناع تخلّف المعلول عن العلّة أو تقدمه عليها لو لم تكن واجبة أو مشتملة عليه لزم المحال؛ لأنّها لو كانت ممكنة بتمامها فإمّا أن يكون لها علّة من خارج فلا تكون تامّة؛ لاحتياج الحادث إلى تلك العلّة الخارجة أيضاً، وقد فرضناها تامّة هذا خلف، وإمّا أن لا يكون لها علّة من خارج، وحينئذ إمّا أن يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث، فيلزم الانقلاب من الامتناع الذّاتيّ إلى الإمكان الذّاتي، وإمّا أن يمكن اختصاصها بالزمان المعيّن ترجّحاً بلا مرجّح، وفيه نظر؛ أمّا **أولاً**: فلانتقاضه بالجملة المشتملة على الواجب، والدفع كالدفع.

وأمّا **ثانياً**: فلأنّا نختار أنّ وجود تلك العلّة قبل الحادث ممتنع دائماً ومعها ممكن دائماً، فلا انقلاب وإنّما يلزم الانقلاب لو امتنع قبل الحادث، وأمكن معه على أنّ الظرف متعلّق بالامتناع.

وأمّا **ثالثاً**: فلأنّ ما ذكر مشترك الإلزام بجريانه في العلّة التامّة المشتملة على الواجب، وكذا في العلّة التامّة التي تكون نفس الواجب، لكن بالنّظر إلى وجود الحادث.

تكميل

ما سبق من إقامة البراهين على وجود الصانع هو المعتمد في مقام اليقين، وربما وقع في كلام القوم وجوه إقناعيّة تشبه الأدلّة، رمزاً إلى أنّه من المشهورات التي لم يخالف فيها أحد ممّن يعتدّ به، بذلاً للجهود في إثبات ما هو معظم المطالب العالية، وبيانها أن يقال: أنّه لا يشكّ أحد في وجود عالم الأجسام من الأفلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة، وفي اختلاف صفات لها وأحوال، وقد صحّ الاستدلال بذواتها وصفاتها لإمكانها وحدوثها على وجود صانع قديم وقادر حكيم، فتأتي أربعة طرق هي:

الاستدلال بحدوث الجواهر، الاستدلال بإمكانها، الاستدلال بحدوث الأعراض، الاستدلال بإمكانها، وهي الشائعة فيما بين الجمهور.

وأشير إليها في أكثر من ثمانين موضعاً من كتاب الله تعالى:

ـ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤].

ـ وكقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ﴾ [فصلت: ٣٧].

ـ وكقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْءَافَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فصلت: ٥٣].

ـ وكقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ﴾ [المرسلات: ٢٠].

ـ وكقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾ [الروم: ٢٢].

إلى غير ذلك من مواضع الإرشاد إلى الاستدلال بالعالم الأعلى من الأفلاك والكواكب وحركاتها وأوضاعها والأصول المتعلّقة بها، وبالعالم الأسفل من طبقات العناصر وغرائب امتزاجاتها، والآثار العلويّة والسفلية، وأحوال المعادن والنباتات والحيوانات، سيما الإنسان وما أُودع بدنه ممّا يشهد به علم التشريح، وروحَه ممّا ذكر في علم النّفس، ومعنى الكلّ على أنّ افتقار الممكنِ إلى الموجد والحادثِ إلى المحدث ضروريّ تشهد به الفطرة، وأنّ فاعل العجائب والغرائب على الوجه الأوفق الأصلح لا يكون إلّا قادراً حكيماً.

فإن قيل: سلّمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الصانع جوهراً روحانيّاً من جملة الممكنات دون الواجب ـ تعالى وتقدّس ـ؟

والجواب من وجوه: **الأول**: أنّه يعلم بالحدس والتّخمين أنّ الصّانع لمثل هذا لا

يكون إلا غنيّاً مطلقاً، يفتقر إليه كلّ شيء ولا يفتقر هو إلى شيء، بل يكون وجوده لذاتّه فيكون الدليل من الإقناعيّات، والاستكثار منها كثيراً ما يقوي الظنّ، بحيث يفضي إلى اليقين.

الثاني: إنّ ذهن العاقلِ ينساق إلى أنّ هذا الصّانع إن كان هو الواجب الخالق فذاك، وإن كان مخلوقاً فخالقه أولى بأن يكون قادراً حكيماً، ولا يذهب ذلك إلى غير النّهاية لظهور بعض أدلّة بطلان التسلسل فيكون المنتهى إلى الواجب تعالى، ولهذا صرّح في كثير من المواضع بأنّ تلك الآيات إنّما هي لقوم يعقلون.

الثالث: إنّ المقصود بالإرشاد إلى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون منه المبدأ وإليه المنتهى، وله الأمر والنّهي، وكونه ملجأ الكلّ عند انقطاع الرّجاء عن المخلوقات مذكور في بعض المواضع مِن التنزيل:

ـ كقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا رَكِبُوا۟ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ [العنكبوت: ٦٥].

ـ وكقوله تعالى: ﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾ [النمل: ٦٢].

ـ وكقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ [لقمان: ٢٥]

إلى غير ذلك، تنبيهاً على أنّه مع ثبوته بالأدلّة القطعيّة والوجوه الإقناعيّة مشهور يعترف به الجمهور من المعترفين بالنّبوّة وغيرهم، إمّا بحسب الفطرة أو بحسب التهدي إليه بالاستدلالات الخفية، على ما نقل عن الأعرابيّ أنّه قال: البعرة تدلّ على البعير، وآثار الأقدام على المسير، فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج أفلا تدلّ على اللطيف الخبير؟!

لطيفة: خالفت الملاحدة في وجوب الصّانع لا بمعنى أنّه لا صانع للعالم، ولا بمعنى أنّه ليس بموجود ولا معدوم، بل واسطة بمعنى أنّه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم، والوحدة والكثرة، والوجوب والإمكان، فهو متعال عن أن يتّصف بشيء منها، فلا يقال له: موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة في التّنزيه، ولاخفاء في أنّه هذيان بين البطلان، قاله السعد. ومن قوله خالفت الملاحدة يعلم ما قاله البعض السابق، فتدبّره.

ولما فرغ من القسم الأول من أقسام الصّفات، شرع في القسم الثاني مقدماً منه القدم؛ لابتناء ما بعده عليه، ثمّ لما كان القدم في اللّسان العربيّ يطلق بإزاء معنيين، **أحدهما**: توالي الأزمنة على الموجود الذي كرّ عليه الملوان وتعاقب عليه الجديدان الليل والنّهار، كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَـٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴾ [يس: ٣٩]، وبهذا الاعتبار يقال: أساس قديم وبناء قديم، ولا خفاء في استحالة هذا المعنى عليه تعالى؛ لأنّه من صفات المحدثات ضرورة أنّ الزمان إمّا عبارة عن مقارنة متجدّد موهوم لمتجدّد معلوم إزالة للإبهام، أي: من الأول بمقارنة الثاني كما يأتيك عند طلوع الشمس، وهذا هو مختار المتكلّمين، فثبوته فرع وجود حادثين مقترنَي الوجود لكونه نسبةً بينهما، والنسبة يتأخر وجودها عن وجود المنتسبين والمتأخر عن الحادث حادث، وإمّا عبارة عن حركة الفلك الأعظم لها تحت الأفق أو فوقه، على ما تزعم الفلاسفة، والساعة عبارة عن سير ذلك المعدّل خمس عشرة درجة أيّ: خمسة عشر جزءاً من ثلاثمائة وستين جزءاً متساوية قسموا إليها سير الفلك اصطلاحاً، ولا شكّ في انعدام الزمان بهذا المعنى أيضاً في الأزل؛ إذ لا فلك فيه ولا حركة لّما مرّ من حدوث كلّ ما سواه عزّ وجل، وكلّ ما لم يكن في الأزل فهو حادث، هذا على القول بعرضيّته، وأمّا على القول بجوهريّته، فعلى القول بتجرّده وأنّه جوهر ليس بجسم ولا جسمانيّ، أي: ليس بمركّب ولا حال في مركب، بل هو قائم بنفسه مجرد عن المادّة فهو غير ثابت على أصلنا.

على أنّك تحقّقت حدوث العالم بجميع أجزائه جواهر كانت أو غيرها، وعلى القول بأنّه فلك معدل النّهار، أي: الجسم الذي سمّيت دائرته أي: منطقة البروج منه بمعدّل النّهار؛ لتعادل اللّيل والنّهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها، فالأفلاك بجميع موادّها وأعراضها حادثة عندنا كما مرّ بيانّه، فما أحاطت به وسجن في جوفها كذلك.

وثانيهما: الكون في الأزل بمعنى سلب العدم السابق على الوجود، أو الأوليّةِ له وافتتاح الوجود، وهو بهذا المعنى خاصّ به تعالى وبصفاته، وكان عند إطلاقه في المباحث الكلاميّة منصرفاً إليه.

قال عطفاً على الوجود: **(والقدم)** أي: وواجب له تعالى القدم، بمعنى أنّه يجب له تعالى أن يكون وجوده غير مسبوق بعدم، وإلّا لزم افتقاره إلى محدث وذلك مفض إمّا إلى التسلسل إن كان محدثه ليس أثراً له، وإمّا إلى الدور إن كان أثراً له، وكلاهما محال؛ لما يلزم على الأول من فراغ ما لا نهاية له في العدد، وعلى الثاني من كون الشيء الواحد سابقاً على نفسه ومسبوقاً بها من جهة واحدة.

لا يقال: التسلسل لازم لا بدّ؛ لأنّ الوجود لا يعقل إلّا في وقت، فاستمراره يستلزم استمرار أوقات لا أوّل لها، وذلك تسلسل؛ **لأنّا نقول**: الملازمة ممنوعة لما تقرر من أنّ حقيقة الوقت والزمان لا وجود لها قبل وجود العالم، فقوله: «إنّ الوجود لا يعقل إلّا في وقت» باطل.

نكتة: حقيقة الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه إمّا بمرتبة أو بمراتب، وحقيقة التسلسل ترتب أمور غير متناهية، وكلّ دور تسلسلٌ في المعنى؛ ولهذا ربّما يقتصر على بيان بطلان التسلسل فقط، فيظنّ من لا خبرة له أنّ المقتصر مقصّر.

فإن قلت: في الكلام تنافٍ؛ لأنّه إن توقف بمراتب لا يتأتّى فيه التوقف بمرتبة.

قلت: الجمع يراد منه في لسانهم ما يزاد على الواحد، فالأولتان هما باعتبار الشيء ونفسه، والمرتبة باعتبار الشيء وفاعله الذي هو غير نفسه.

وبيانه: أنّ المرتبتين في تقدّم الشيء على نفسه، والمرتبة في تقدّم الشيء على غيره المتوقف على ذلك الشيء، فالأول في التقدّم وباعتبار النّفس، والثاني في التوقّف وباعتبار الغير، ألا ترى أنّ صانعه أثر له، فيجب أن يتقدّم صانعه عليه لعين ما ذكر، فلزم أن يتقدّم على نفسه بمرتبتين؛ لأنّه مقدّم على صانعه المقدّم على نفسه، والمقدّم على المقدّم على الشيء مقدّم على ذلك الشيء ضرورة، وكذلك يجب أيضاً أن يتأخّر عن نفسه بمرتبتين، وهو الذي عنيت بقولي: «مسبوقاً بها»؛ وذلك لأنّه أثر لصانعه فيتأخّر عنه، وصانعه أثر له فيتأخّر عنه، والمؤخّر عن المؤخر عن الشيء مؤخر عن ذلك الشيء ضرورة، وبالجملة فاللّازم في الدور

أن يتقدم حصول الشيء على حصول نفسه بمرتبتين، وأن يتأخر حصوله عن حصول نفسه بمرتبتين، والتقدم والتأخر على ما ذكر متلازمان، وأنّ المصنوع غير صانعه، فمن حيث غيريتهما ليس التقدّم والتأخر إلّا بمرتبة واحدة، فليتأمّل.

واعلم أنّ المختار في القدم أنّه صفة سلبيّة، وقد اختاره المحقّقون من المتأخرين، وذهب قوم من المعتزلة إلى أنّه صفة نفسيّة مرجعها إلى الوجود المستمر أزلاً، أي: الغير المسبوق بالعدم. وردّه بعضهم **بوجهين:**

أحدهما: أنّه لو كان نفسيّاً للموجود لما عرا عنه موجود؛ لاستحالة انفكاك الشيء عن صفة نفسه، كيف والجوهر في أوّل أزمنة وجوده لا يتّصف بالقدم، وإنّما يطرأ عليه بعد ذلك عند توالي الأزمنة وتعاقبها على وجوده، والصّفة النّفسيّة لا تكون طارئة.

وثانيهما: إنّه لو كان نفسيّاً لزم أن لا تعقل الذّات بدونه، وذلك باطل بدليل أنّ الذّات يعقل وجودها ثمّ يطلب قدمها بالبرهان.

وفي الوجه الأوّل نظر من جهة أنّ القدم في الحادث غيره في الواجب كما مرّ، ولا يلزم من طروّ القدم في الحادث طروّه في الواجب، وقياس الغائب على الشاهد تقدّر بطلانه، وكون الشاهد سلّماً تعرف به حقائق الأمور لتثبت بالدليل غالباً على وجه لا يخالف الشاهد لا يدفعه بالمرة. وفي الثاني أيضاً نظر؛ إذ يقال: إنّما يتوقّف على تعقّل الوّصف النّفسيّ تعقّل الذّات بالكنه، أمّا مطلق تعقّل الذّات والشعور بها بوجه ما فلا يتوقف على تعقّل الوصف النّفسي، كإدراك شبح من بعيد بدون معرفة حقيقته، وبدون تعقّل أوصاف النّفس أو شيء منها.

فإن قيل: لعلّه أراد مطلق ذات الشيء لا خصوص ذات الواجب.

قلنا: فلا يطّرد مع أنّه يرد عليه حينئذ البحث السابق، وهو اختلاف معنى القدم في الواجب وغيره، وذهب آخرون إلى أنّه صفة معنى، أعني أنّه صفة ثبوتيّة وجوديّة زائدة على الذّات كالعلم أو القدرة من صفات المعاني.

ورُد: بأنّه يلزم عليه أن يكون هذا القدم الموجود في حقّه تعالى قديماً؛ لاستحالة اتّصافه تعالى بالحوادث، ولأنّه لا يعقل وجوده في الأزل عارياً عن وصف القدم، ويجب أن يكون بقدم موجود زائد على ذلك القدم قائم به، وإلّا لزم نقض الدليل، أعني كونه تعالى قديماً؛ إذ قد جعله هؤلاء وصفاً ذاتيّاً له تعالى معلَّلاً بالقدم دالًّا على قيامه به كما تدلُّ العالميّة على العلم والقادريّة على القدرة للتلازم الذي بين العلّة والمعلول عقلاً بأن يقال: لو صحّ أن يوجد قديم بدون قدم قديم قائم به صحّ أن يكون تعالى قديماً بدون قدم قديم قائم به، فيوجد الدّليل بدون مدلوله، وقد اعترف هو بامتناعه، ثمّ ننقل الكلام إلى قدم القدم فيلزم فيه مثل ما لزم في الأول، ثمّ كذلك ويلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى.

فإن قلت: يلزم من وجوب الوجود له تعالى أن يكون قديماً وباقياً ومخالفاً للحوادث، وهلّم جراً، فما الفائدة في التّعرض لها بعد التعرض له؟

قلت: ستعرف هذه الفائدة آخر مباحث التنزيهات إن شاء الله تعالى.

فوائد:

إحداها: وقع في كلام بعضهم أنّ الواجب والقديم مترادفان. وردّ: بالقطع بتغاير المفهومين؛ إذ الواجب ما لا يحتاج في وجوده إلى غيره، والقديم موجود لا ابتداء لوجوده، وإنّما الكلام في تساوي مفهوميها بحسب الصدق والحمل، فإنّ بعضهم ذهب إلى أنّ القديم أعمّ من الواجب؛ لصدقه على صفات الواجب والاستحالة في تعدّد الصّفات القديمة وإنّما المستحيل تعدّد الذّوات القديمة. وبعضهم ذهب إلى أنّ واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، واستدلّ بما قدّمناه مع بيانه في مبحث الوجود فراجعه إن شئت.

ثانيتها: علم ممّا قررناه إنّ القدم إمّا ذاتيّ كقدم الله تعالى، وإمّا زمانيّ كقدم أمس بالنّسبة لليوم، وإمّا إضافيّ كقدم الأب بالنّسبة للابن.

ثالثتها: القدم غير خارج بحسب مفهومه عن أحد أنواع التّقدم الخمسة بالاستقراء، وهي: التّقدم الزمانيّ كتقدم نوح على إبراهيم عليهما الصلاة والسلام، والتّقدم الطبيعيّ

كتقدم الشيء الذي لا يمكن أن يوجد الشيء الآخر إلّا وهو موجود، وقد يمكن أن يوجد هو ولا يكون الشيء الآخر موجوداً، وليس الأول علّة للثاني، كتقدّم الواحد في العدد على الاثنين، والتّقدم بالشرف كتقدم الرّاجح على غيره وكتقدم أبي بكر على عمر رضي الله تعالى عنهما، والتّقدم بالعليّة وهو تقدم العلّة التفاعليّة الموجبة بالنّسبة إلى معلولها كتقدّم حركة اليد على حركة العلم، وإن كانتا معاً في زمان واحد، والتّقدم الرتبيّ وهو تقدم ما كان أقرب من غيره إلى مبدأ محدود لهما وتقدّمه هو تلك الأقربيّة، وهو إمّا طبيعي إن لم يكن ذلك المبدأ المحدود بحسب الوضع بل بالطبع كتقدّم الجنس على النّوع، وإمّا وضعيّ إن كان ذلك المبدأ المحدود بحسب الوضع كترتيب الصّفوف في المسجد بالنّسبة إلى المحراب كتقدّم الصّف الأول على الثاني على الثالث وهكذا إلى آخرها بالنّسبة إلى ذلك المحدود.

ورابعتها: القديم موجود لا ابتداء لوجوده، والأزليّ ما لا ابتداء لوجوده وجودياً كان أو عدمياً، فكلّ قديم أزليّ وليس كلّ أزليّ قديماً، ويفترقان من وجه آخر وهو أنّ القديم يستحيل أن يطرأ عليه التّغير ـ كما مرّ ـ بخلاف الأزليّ، ألا ترى أنّ عدم الحوادث الأزلي قد انقطع بطروئها وحدوثها، أعني خروجها من العدم إلى الوجود.

ثمّ شبّه في وجوب الوجود والقدم له تعالى قولَه: **(كذا بقاء)** أي: وممّا يجب له تعالى وجوباً مماثلاً لوجوب ذا الوصف السابق من الوجود والقدم البقاء، وهو عبارة عن امتناع لحوق العدم لوجوده تعالى؛ إذ لو طرأ العدم على القدم لوجب أن يكون له مقتضٍ ضرورةَ أن طروَّ أمر لذاته بغير مقتضٍ ـ لا سيما إذا كان مرجوح الوجود كهذا ـ محال، ثمّ ذلك المقتضي إمّا أن يكون مختاراً أو لا، والأول لا يفعل العدم؛ إذ العدم ليس بفعل، والثاني إمّا عدم شرط أو طروء ضّد، وكونه عدم شرط باطل؛ لأنّ ذلك الشرط إن كان قديماً نقلنا الكلام إلى عدمه ولزم التسلسل، وإن كان حادثاً لزم وجود القديم في الأول بدون شرطه وهو محال، وكونه طروء ضّدّ باطل أيضاً؛ لأنّه إن طرأ قبل انعدام القديم لزم اجتماع الضدّين،

وإن طرأ بعد انعدامه فقد انعدم القديم بغير مقتض؛ لاستحالة تأخر الـمقتضي عن أثره، وأيضاً يلزم في الضّدّ الطارئ ترجيح المرجوح، ولا أقلّ من التساوي؛ إذ دفع القديم السابق وجوده طريان ضدّه أولى من العكس، أعني: دفع الضّدّ الطارئ وجوده قدم القدم السابق وجوده، وأيضاً فالضّدّ إن قام بالقديم لزم اجتماع الضّدّين، وإلّا بطل اقتضاؤه انعدام القديم؛ لعدم اختّصاصه.

كذا وقع الاستدلال بهذا الطريق في كلام بعض المتكلّمين، وهو وإن اشتهر بينهم حتى ذكره في «الإرشاد» في مبحث حدوث العالم غير مجمع على بطلان جميع أقسامه، فإنّ القاضي يقول: إنّ العدم اللّاحق يكون أثراً للفاعل المختار، واختاره بعضهم، وإن كان طريق الشيخ والجمهور أنّه لا يكون أثراً له ـ كما يأتي تحقيقه في مبحث تعلّق القدرة إن شاء الله تعالى ـ، وأيضاً لم يشتمل من الـمقتضي إلّا على ثلاثة، ولا شكّ في عدم انحصاره فيها عقلاً لإمكان قسم رابع، فإنّهم لم يردّدوه بين النّفي والإثبات، وإنّما سلكوا فيه السّبر والتّقسيم الاستقرائيّ، فإنّ هذه الأقسام الثلاثة هي المذاهب المقولة للخصوم في انعدام الجواهر والأعراض، فمنهم من قال: تنعدم بطروّ ضد، ومنهم من قال: تنعدم بفعل الفاعل، فأخذوا تلك المذاهب وجعلوها أقساماً وأبطلوها؛ ولهذا عدل بعض المتأخرين عنه إلى ما حاصله: إنّه إنّما وجب له تعالى البقاء؛ لأنّه لو قدر لحوق العدم له تعالى لكان الوجود والعدم إلى ذاته العليّة سواء، فيلزم افتقار وجوده إلى موجد يخترعه بدلاً عن العدم الجائز عليه، فيكون حادثاً واللّازم باطل فكذا الملزوم ـ لما مرّ من برهاني وجوب الوجود والقدم الذّاتيّ له تعالى ـ.

ومن هذا عرفت أنّ وجوب القدم يستلزم أبداً وجوب البقاء، وأنّ تجويز العدم اللّاحق يوجب ثبوت السابق، وأنّ القاعدة الكليّة القائلة: كلّ ما ثبت قدمه استحال عدمه، منشؤها أنّ القدم لا يكون إلّا واجباً للقديم لما عرفت آنفاً، لا يقال: هذه منقوضة بالعدم الأزليّ، فإنّه ينقطع بطروء الـوجود الحادث لـما مرّ من الفـرق بين القـديم والأزليّ، وإن

استصعب بعض المتأخّرين التّخلص من الإيراد حتّى أورد كلاماً حوّم فيه على ما أشرنا إليه، وبالله تعالى التوفيق وعليه التكلان وبه المستعان.

تنبيهان:

الأول: علم ممّا بيّناه حقيقة البقاء أنّه صفة سلبيّة وهو المختار ومذهب المحقّقين، ونسب للقاضي والإمام القول بأنّه نفسيّة، وذهب الأشعريّ إلى أنّه صفة معنى، وردّه القاضي حتّى قال: الله يعلم أنّي لا أخالف أشياخي لأذكر، ولكنّ التّقليد في علم الكلام ممتنع.

والاعتراض على هذين القولين كالاعتراض على نظيريهما في صفة القديم سواء بسواء فلا تكن من الغافلين، ومنهم من قال: القدم سلبيّ والبقاء وجوديّ، ولا يخفى فساده، وسيأتي بعد الإدراك تتمّة له.

الثاني: مطلق البقاء يراد به مقارنة الموجود لزمانين فصاعداً، وهو مستحيل في حقّه تعالى؛ لما عرفت من استحالة تقييد وجوده تعالى بالزمان، وإنّما يتّصف بهذا المعنى الحوادث، ويطلق ويراد به ما سبق تحقيقه وهو الثابت له تعالى.

ولمّا وقع الاشتراك في لفظه عيّن المراد منه بوصفه، بقوله: **(لا يشاب)** أي: يخالط **(بالعدم)** أي: لا يلابسه العدم ولا يلحقه للاحتراز عن الزّمان، وبحمل الشوب الذي حقيقته الخلط على مطلق الملابسة اندفع الاعتراض بأنّ الزمانيّ لا يخالطه العدم أيضاً وإنّما يتعقّبه، فلا تكون الصّفة مفيدة لتعيين الموصوف.

* * *

ولما كان ما يجب له تعالى من الصّفات السلبيّة المخالفة للحوادث، وهي عبارة عن سلب الجرميّة والعرضيّة عنه تعالى، وإن شئت **قلت**: عبارة عن سلب الكليّة والجزئيّة ولوازمهما، أشار إليها عاطفاً على الوجود بقوله: **(و)** واجب له تعالى **(أنّه لما)** متعلّق بمخالف قدّم عليه، لا للحصر ولا للاهتمام وما عامة للأجرام والأعراض؛ إذ جميعها **(يناله العدم)** وينطوي عليه بساطه إمّا سابقاً ولاحقاً وكلّ الحوادث الدنيويّة، وإمّا لاحقاً فقط كالأعدام الأزليّة السابقة للحوادث، وإمّا سابقاً كنعيم المؤمنين وعذاب الكافرين.

(مخالف) ذاتاً وصفةً، يعني: أنّه يجب له تعالى مخالفة ذاته العليّة وصفاته السنيّة جميع الحوادث ذوات كانت أو صفات، على ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فليس جسماً؛ لأنّ كلّ جسم مركّب من أجزاء عقليّة هي الجنس والفصل، ووجوديّة هي الهيولي والصورة عند الفلاسفة، والجواهر المفردة عند أهل الإسلام، ومقداريّة هي الأبعاض، وكلّ مركّب يحتاج إلى جزء ولا شيء من المحتاج بواجب، وليس جوهراً؛ أمّا عندنا فلأنّه اسم للجزء الذي لا يتجزّأ، وهو متحيّز وجزء من الجسم بل وأحقر الأشياء ذاتاً، والله تعالى منزّه عن ذلك، وأمّا عند الفلاسفة فلأنّهم وإن جعلوه اسماً للموجود لا في موضوع، مجرداً كان أو متحيّزاً، لكنّهم جعلوه من أقسام الممكن، وأرادوا به الماهيّة الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع، فيكون وجوده زائداً عليه عندهم، والواجب ليس كذلك على ما يأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى.

هذا إن حملنا الجسم والجوهر على ما هو معناهما لغةً وعرفاً، وأمّا إذا أريد بالجسم القائم بذاته، وبالجوهر الموجود لا في موضوع لا على ما ذهب إليه الفلاسفة كما مرّ، بل على ما ذهب إلى إطلاقهما عليه بهذا المعنى بعض الجهّال، فإنّما يمتنع إطلاقهما على الصّانع من جهة عدم ورود الشّرع بذلك مع تبادر الفهم إلى المتركّب والمتحيّز، وذهاب المجسّمة والنّصارى إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه.

لا يقال: فيمتنع إطلاق الموجود والواجب والقديم والصّانع والمخترع والمبدع والموجد والمكوّن ونحو ذلك مما لم يرد به الشّرع؛ لأنّا نقول: الواجب ورود الشّرع بالإطلاق حقيقة أو حكماً، والإجماع قائم على إطلاق ما ذكر ولا شكّ أنّه لا بدّ له من مستند من السمع وإن لم يصرّح به، فهو في حكم ورود الشّرع بالإطلاق على أنّ الصّانع والقديم ورد بهما السّمع على ما يأتي تحريره بعد في محلّه.

وما يقال في **جوابه**: من أنّ الله والواجب والقديم ألفاظ مترادفة، والموجود لازم للواجب، وإذا ورد الشّرع بإطلاق اسم بلغة فهو إذن بإطلاق ما يراد من تلك اللّغة أو من لغة أخرى وما يلازم معناه، ففيه نظر من وجهين، **أحدهما**: منع التّرادف للقطع بتغاير المفهومات.

وثانيهما: أنّا نمنع كون الإذن في إطلاق لفظٍ إذناً في إطلاق لازمه، إذ قد يوهم إطلاق اللّازم لفظاً فيمتنع ولا يوهمه إطلاق الملزوم فلا يمتنع، ألا ترى أنّ قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ١٠٢] يلزمه أنّه خالق القردة والخنازير ولا شكّ في المنع من إطلاقه، ويمنع أيضاً كون الإذن في لفظ إذناً في مرادفه؛ لاحتمال إيهام أحد المترادفين نقصاً دون الآخر، كالعالم والعارف بناءً على ترادف العلم والمعرفة، وكالطّبيب والشافي على ما مثّل به بعضهم، وفيه شيء بيّنته في «تعليق الفرائد» يسرّ الله جمعه بمنّه، وستسمع لهذا تتمّة في موضعه.

وليس في مكان ولا جهة ولا حيّز، أمّا **الأول**: فلأنّ المكان عند الفلاسفة: اسم للسطح الباطن من الحاوي كباطن الكوب المماسّ للسّطح الظاهر من المحوي، كظاهر الماء وعندنا الفراغ الذي يشغله الجسم، وعلى كلّ التمكّن في المكان عبارة عن نفوذ بعد في بعد، والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند من قال بوجود الخلاء، والله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار؛ لاستلزامه التّجزّي.

وأمّا **الثاني**: فلأنّ الجهة اسم لمنتهَى مأخذ الإشارة ونقصد المتحرك، وهذا لا يكون إلّا لجسم أو جسمانيّ والواجب ليس بجسم ولا جسماني في ما سلف.

وأمّا **الثالث**: فلأنّه تعالى لو تحيّز فإمّا في الأزل فيلزم قدم الحيّز، أو لا فيكون محلاً للحوادث، وأيضاً فإمّا أن يساوي الحيّز أو ينقص عنه فيكون متناهياً أو يزيد عليه، فيكون متجزّئاً.

وليس بجار عليه زمان؛ لأنّ الزّمان عندنا عبارة عن متجدّد يقدّر به متجدّد آخر، وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة على ما مرّ، والله تعالى منزّه عن ذلك. وليس ذا صورة وشكل، مثل صورة إنسان أو فرس؛ لأنّ ذلك من خواصّ الأجسام، ويحصل بواسطة الكمّيّات والكيفيّات، وإحاطة الحدود والنّهايات. وليس ذا نهاية وحدّ، ولا ذا كمّيّة وعدد وإلّا كان قابلاً للانقسام والتجزّؤ، وهما محالان على الواجب. وليس ذا أبعاض ولا أجزاء؛ لما فيه من الاحتياج المنافي للوجوب، فما له أجزاء يسمّى باعتبار تألّفه منها متركّباً وباعتبار انحلاله إليها متبعّضاً ومتجزّئاً. وليس ذا مجانسة للأشياء وإلّا لوجب أن يمتاز عن المجانسات بفصول مقوّمة فيلزم التّركب. وليس ذا كيفيّة من لون أو طعم أو رائحة أو حرارة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة أو لذة أو ألم أو فرح أو غمّ أو غضب أو غير ذلك؛ لأنّ هذه من صفات المحدثات وتوابع المزاج والتركيب، وإثبات اللّذة العقليّة؛ لأنّ كمالاته أمور ملائمة وهو مدرك لها فيبتهج بها، مردود بأنّه إن أريد أنّ الحالة التي نسمّيها اللّذة هي نفس إدراك الملائم فغير معلوم لنا، وإن أريد أنّها حاصلة البتّة عند إدراك الملائم فربّما يختصّ ذلك بإدراكنا دون إدراكه فإنّهما مختلفان قطعاً. وليس عرضاً؛ لأنّ العرض لا يقوم بذاته بل يفتقر إلى محلّ يقومه فيكون ممكناً، ولأنّه على ما ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعريّ ومحقّقو أتباعه، والكعبي والنّظام المعتزليّان يمتنع بقاؤه زمانين فأكثر، قالوا: لأنّ البقاء معنىً قائم به فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وهو محال؛ لأنّ قيام العرض بمحلّه معناه أنّ تحيّزه تابع لتحيّزه، والعرض لا تحيّز له بذاته حتّى يتحيّز غيره بتبعيّته.

وردّ بأنّ هذا الدليل مبنيّ على أنّ بقاء الشيء معنى زائد على وجوده، وأنّ قيام العرض بغيره معناه التّبعيّة في التّحيّز.

قال السعد: والحقّ أنّ البقاء في الحوادث ليس معنىً موجوداً في الخارج، وإنّما هو مقارنة الشيء زمانين فأكثر على ما مرّ بيانه، أو استمرار الوجود وعدم زواله، وحقيقته الوجود من حيث نسبته إلى الزمان الثاني.

لا يقال: لو كان البقاء عبارة عن الوجود المستمر لما صحّ نفيه عند إثبات الوجود كما في قولنا: وجد فلم يبق، مع أنّه صحيح بالاتّفاق؛ لأنّا نقول: معنى قولنا: وجد الشيء فلم يبق أنّه حدث فلم يستمر وجوده، ولم يكن ثابتاً في الزّمان الثاني، فالمنفي نسبة الوجود للزّمان الثاني لا نفي الوجود نفسه، وأنّ القيام هو الاختصاص الناعت كما في أوصاف الباري تعالى على ما قدّمناه، وأنّ انعدام الألوان في كلّ آن وتجدّد أمثالها بمنزلة انعدام الأعيان وحدوث أمثالها في كلّ آن، وهو سفسطة.

وأقول: ذكر بعض المتأخّرين أنّ أئمّة السنّة استدلوا على استحالة بقاء الأعراض بما سبق ذكره عن الإرشاد وغيره، من دليل وجوب البقاء له تعالى على ما مرّ بيانه، فيقال عليه: يمتنع بقاء الأعراض؛ لأنّها لو بقيت لاستحال عدمها؛ لأنّ العدم حينئذ يكون طارئاً والطارئ لا بدّ له من مقتض، والمقتضي محصور في ثلاثة كما مرّ، وكلّها باطلة، فإذن يستحيل العدم، كيف والعدم معلوم فيها قطعاً، فإذن لا تبقى بل يكون العدم واجباً لها فلا يفتقر إلى مقتض لعدم طروّه، على أنّ إعدام الضّدّ الطارئ للحاصل ليس بأولى من منع الحاصل للطارئ.

لكن ردّ هذا الفهريّ: بأنّه لا مانع أن يترجّح نسبة الإعدام إلى الطارئ، بأنّ الله تعالى أراد إيجاد الوصف الطارئ، ووجوده لا يجامع وجود الحاصل فينفيه. وعلى ما ذكره هذا البعض لا يتوجّه المنعان الأوليان من كلام السعد. نعم، اعترض على مقتضى ما ذكره البعض أيضاً بلزوم فناء الأعيان وتجدّد أمثالها في آن. قال: **وأجابوا عنه**: بأنّ شرط بقائها إمدادها بالأعراض، فإذا أراد الله إعدامها قطع خلق الأعراض.

وأجاب بعض المتأخّرين عن إلزام السّعد على دليل الأشعريّ بتجدّد الأعيان في كلّ وقت وآن بقوله: الحقّ خلاف ما ذهب إليه السعد، فإنّ العرض أضعف من الجسم؛ لأنّه تابع والجسم متبوع، ووصف الضعيف بشيء لا يوجب وصف القوي به، انتهى.

وممّن سبق السعد لاختيار القول ببقاء الأعراض، الفخر في «المعالم» حيث قال: فيه الحقّ عندي أنّ الأعراض يجوز عليها البقاء، غير أنّ كلام السعد في «شرح المقاصد» يعطي أنّه إنّما نزاعه في بعض الأعراض فإنّه قال: القول بامتناع بقاء الأعراض على الإطلاق، وإن كان مذهباً للأشاعرة وعليه يبتني كثير من مطالبهم، إلّا أنّ الحقّ أنّ العلم ببقاء بعض الأعراض من الألوان والأكوان والأشكال، سيما الأعراض القائمة بالنّفس كالعلوم والإدراكات، وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء الأجسام من غير تفرقة، فكما كان القوم يدّعون الضّرورة في العلم ببقاء الأجسام فليدّعوها في العلم ببقاء الأعراض وإلّا فلا فرق، انتهى بمعناه وغالب لفظه. وما ذهبا إليه هو مذهب الفلاسفة وجمهور المعتزلة سوى الأصوات والحركات والأزمنة، على القول بأنّها من مقولة العرض.

والحاصل: أنّ مذهب المتكلّمين وبعض المعتزلة: امتناع بقاء الأعراض بالفعل مطلقاً، ومذهب الفلاسفة وجمهور المعتزلة: التفصيل بين الأعراض السيالة فيمتنع بقاؤها وغيرها فيجوز بقاؤه. قال بعض المتأخّرين: يجوز العدم على العرض مطلقاً باتفاق، وقال بعضهم أيضاً صحّة بقاء جملتها لم يصر إليه أحد من المخالفين للأشاعرة، فإنّهم ساعدوهم على أنّ الحركة لا تبقى وكذلك الأصوات، وتردّدوا في الإرادات، انتهى. وإنّما أطنبت في مسألة بقاء الأعراض؛ لأنّ بعض الجهّال ممّن ينسب نفسه للعلم افترى فيها عن جهالات بيّنة وحماقات غير هيّنة، وسنزيدها بياناً عند قوله: «وفي إعادة العرض قولان».

تتمة:

ما قررناه من الأدلّة في بيان مخالفته تعالى للحوادث هو ما حرّره المتأخّرون، وأمّا المتكلّمون خصوصاً قدماؤهم فلهم في بيانها مسلك آخر، ففي نفيّ الجوهريّة والعرضيّة أنّ الجوهر اسم لما يتركّب منه الشيء، والعرض اسم لما يستحيل بقاؤه، وإن كان يصحّ في الشاهد أنّ كلّ جوهر قائم بنفسه وكلّ قائم بنفسه جوهر، وكلّ عرض قائم بالغير وكلّ قائم بالغير عرض. وفي نفي الجسميّة وجوه:

الأول: أنّ كلّ جسم حادث لما سبق.

الثاني: أنّ كلّ جسم متحرك بالضرورة، والواجب ليس كذلك لما مرّ أيضاً.

الثالث: أنّ الواجب لو كان جسماً فإمّا أن يتّصف بجميع صفات الأجسام، فيلزم اجتماع الضّدّين كالحركة والسكون ونحوهما، وإمّا أن لا يتّصف بشيء فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم، مع أنّ الضّدّين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما، وإمّا أن يتّصف بالبعض دون البعض، فيلزم احتياج الواجب في صفاته إن كان ذلك بمخصّص، ويلزم التّرجّح بلا مرجّح إن كان لا بمخصّص.

الرابع: أنّه لو كان جسماً لكان متناهياً لما مرّ في تناهي الأبعاد، فيكون متشكّلاً؛ لأنّ الشّكل عبارة عن هيئة إحاطة النّهاية بالجسم، وحينئذ إمّا أن يكون على جميع الأشكال والكيفيّات، وهو محال؛ للزوم اجتماع الأضداد، أو على البعض دون البعض وهي المستوية الأقدام في إفادة المدح والنّقص.

وفي عدم دلالة المحدثات عليه فإمّا بمخصّص فيلزم الاحتياج، وإمّا لا بمخصّص فيلزم التّرجّح بلا مرجّح، لا يقال: هذا وارد في اتّصاف الواجب بصفاته دون أضّدادها؛ لأنّا نقول صفاته صفات كمال يتّصف بها لذاته، وأضدادها صفات نقص يتنزّه عنها لذاته، بخلاف الأضداد المتواردة على الأجسام فإنّها قد تكون مساوية الأقدام.

الخامس: إنّ الواجب لو تركّب فأجزاؤه إمّا أن تتّصف بصفات الكمال فيلزم تعدّد الواجب، أو لا فيلزم النّقص والحدوث.

وفي نفيّ الحيّز والجهة وجوه:

الأول: لو كان الواجب متحيّزاً لزم قدم الحيّز ضرورة امتناع التّحيّز بدون الحيّز، واللّازم باطل لما مرّ من حدوث ما سوى الواجب وصفاته.

الثاني: إنّه لو كان في مكان لكان محتاجاً إليه ضرورة، والمحتاج إلى الغير ممكن فيلزم

إمكان الواجب، ولكان المكان مستغنياً؛ لإمكان الخلاء، والمستغني عن الواجب يكون مستغنياً عمّا سواه بالطريق الأولى فيكون واجباً، والمفروض أنّ الواجب هو المتمكن لا المكان، ومبنى الوجهين على أنّ الحيّز موجود لا متوهم.

الثالث: لو كان الواجب في حيّز وجهة فإمّا أن يكون في جميع الأحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيّزات ومخالطة الواجب لما لا ينبغي كالقاذورات، وإمّا أن يكون في البعض دون البعض فإن كان بمخصّص لزم الاحتياج، وإلّا لزم الترّجّح بلا مرجّح. وغالبها تمسّكات ضعيفة واهية لا تبنى عليها المطالب اليقينيّة العالية، وقد فصّلنا القول فيها في «تعليق الفرائد على شرح العقائد» يسّر الله تعالى إكماله قبل المهات فإنّه الذي تتمّ بنعمته الصالحات.

وإلى التعويل على طريق المتأخّرين دون طريق متقدّمي المتكلّمين أشار بقوله: (**برهان**) هو **لغة**: ضوء الشمس الذي عليه وجهها، والحجّة، وتقدّم تعريفه اصطلاحاً، أي: دليل إثبات (**هذا**) المطلب أعني: وجوب مخالفته تعالى للحوادث، برهان وجوبه (**القدم**) له تعالى بعينه، فإنّ كلّ من وجب له القدم بالمعنى السابق استحال عليه العدم، ولا شيء من الحوادث بمستحيل عليه العدم فلا شيء منها بقديم، وبما قرّرناه علمت أنّ في الكلام إيجاز الحذف لوضوح المحذوف.

فإن قلت: فيلزم التّداخل بين المطلبين.

قلت: ستعرف الحامل على الجمع بينهما مع استلزام أحدهما للآخر فيما بعد.

* * *

ثمّ عطف على الوجود من قوله: فواجب له الوجود مع إسقاط حرف العطف؛ لضرورة الشعر، كما هو جائز لذلك عند الجمهور، أو مطلقاً عند البعض **(قيامه)** أي: وواجب له تعالى قيامه **(بالنّفس)** أي: بنفسه، فـ«ال» عوضٌ عن المضاف إليه على حدّ ﴿فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِيَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: ٤١] أي: مأوى له عند الكوفيين.

والقيام بالنّفس بعضهم فسّره بما يقتضي أنّه الاستغناء عن المحل، وبعضهم بما تقتضي أنّه الاستغناء عن المحل والمخصّص، وهو بالتفسير الثاني أخصّ منه بالتفسير الأول؛ إذ الجوهر يصدق عليه التفسير الأول أنّه قائم بنفسه دون الثاني الأصح، وعليه فالدليل على عدم افتقاره إلى مخصّص وجوب القدم والبقاء لذاته تعالى ولصفاته، وعلى عدم افتقاره إلى المحل وجوب اتّصافه بالصّفات العليّة الوجوديّة من العلم والقدرة والإرادة والحيّاة والسّمع والبصر والكلام، ولو كان مفتقراً إلى محلّ لكان صفة معنى من المعاني، والصّفة يستحيل أن تتّصف بشيء من العالميّة والقادريّة إلى آخرها، كما يستحيل أن تتّصف بعللها من العلم والقدرة إلى آخرها، وأيضاً لو كان الواجب تعالى صفة لزم أن يقوم بمحل لاستحالة قيام الصّفة بنفسها.

ثمّ ننقل الكلام إلى ذلك المحل الذي قام به، فإن كان إلهاً مثله لزم تعدّد الآلهة وهو محال، وإن انفردت الصّفة بالألوهيّة وأحكامها من كونها عالمة بكلّ معلوم، قادرة على كلّ ممكن، مريدة، حيّة إلى آخر صفات الإله، والمحل الذي قامت به لم يتّصف بشيء من ذلك لزم أن يجوز قيام صفة بمحل، ولا يتّصف ذلك المحل بحكم تلك الصّفة وذلك محال، فإنّا لو قدّرنا في عقولنا قيام علم مثلاً بمحل ولا يكتسب ذلك المحل من العلم القائم به أن يكون عالماً، والسّواد بمحل ولا يكون ذلك المحل أسود لم يعقل ذلك، ولا شكّ أنّ هذه الصّفة التي حكم عليها بأنّها إله في هذا الغرض لا بدّ وأن يقوم بها العلم والقدرة والإرادة والحياة إلى غير ذلك من صفات الإله، وقيام تلك الصّفة بها قيام بمحلّها الذي قامت به

ضرورة، فكيف امتازت هي، أعني: تلك الصّفة بأحكام تلك الصّفة حتى كانت عالمة قادرة مريدة حيّة إلى غير ذلك دون محلّها الذي قامت به، مع أنّ جميع تلك الصفات إنّما يقوم في الحقّيقة بمحلّها لا بها، فهو أولى أن يتّصف بأحكام تلك الصّفات منها، فيكون بالألوهيّة على هذا أحرى، ومن هنا يظهر لك في نفي كونه تعالى صفة وجه ثالث وهو أنّه لو كان تعالى صفة لم يكن بالألوهيّة أولى من محلّه بل كان محلّه أولى بها لما تقرّر آنفاً.

إذا علمت أنّه يجب له تعالى قيامه بنفسه علمت أنّه تعالى يستحيل في حقّه أن يتّحد بغيره أو يحلّ فيه، **أمّا الأول**: فلما تقرّر من امتناع اتّحاد الاثنين ما داما اثنين؛ لأنّ أحدهما إذا اتحدّ بالآخر فإن بقيا على حالهما فهما اثنان لا واحد فلا اتّحاد، وإن عدما كان الموجود غيرهما، وإن عدم أحدهما دون الآخر امتنع الاتّحاد؛ لأنّ المعدوم لا يكون عين الموجود، ولأنّه يلزم أن يكون الواجب هو الممكن، والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة.

وأما الثاني فلأوجه:

أحدها: الحالّ في الشيء يفتقر إليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان أو عرض في جوهر أو صورة في مادّة ـ كما هو رأي الحكماء ـ أو صفة في موصوف كصفات المجرّدات، والافتقار إلى الغير منافٍ للوجوب الذّاتي.

فإن قيل: قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد.

قلنا: ذاك من خواصّ الأجسام، ومفض إلى الانقسام وعائد إلى حلول الجسم في المكان.

ثانيها: إنّ الحلول في الغير إن لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب، وإن كان صفة كمال لزم كون الواجب مستكملاً بالغير، وهو باطل باتفاق.

ثالثها: إنّه تعالى لو حلّ في شيء لزم تحيّزه؛ لأنّ المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيّز تبعاً لحصول الجوهر، وأمّا صفات الباري فالفلاسفة لا يقولون بها، والمتكلّمون لا يقولون بكونها أعراضاً حالّة في الذّات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت.

رابعها: لو حلّ في جسم على ما يزعم الخصم فإمّا في جميع أجزائه فيلزم الانقسام، أو في جزء منه فيكون أصغر الأشياء، وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف.

خامسها: لو حلّ في جسم والأجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتّفقة الحقيقة على ما بيّن لجاز حلوله في أحقر الأجسام وأرذلها، فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوضة، وهو باطل بلا نزاع.

تنبيهان:

الأول: كما امتنع الحلول والاتّحاد على ذاته تعالى امتنعا على صفاته أيضاً، بل هي أولى بالامتناع؛ لاستحالة انتقال الصّفة عن الذّات، والاحتمالات التي تذهب إليها أوهام المخالفين في هذا الأصل ثمانية، حلول ذات الواجب أو صفته في بدن الحيوان أو روحه هذه أربع، وكذا الاتّحاد، والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون إلى الإسلام، فأمّا النّصارى فقد ذهبوا إلى أنّ الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبّر عنها عندهم بالأب والابن وروح القدس، على ما يقولون: أباً ابناً روحاً قدساً، ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالأقنوم الصّفة، كذا قاله السعد. وقال بعض المتأخّرين: الأقانيم الثلاثة أيّ: الأصول الثلاثة لوجود العالم وحدوثه عنها، أو هي أصول لوجود الإله، فتركبه منها عندهم، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، انتهى.

ولا شكّ أنّ جعل الواحد ثلاثة جهالة، وإن أرادوا أنّ الصّفات نفس الذّات فجهالة أخرى، واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة أخرى، ولا عبرة بتأوّل أنّ القدرة عندهم راجعة إلى الحياة، وأنّ السمع والبصر راجعان إلى العلم؛ لظهور عوارهم بدونه، ثمّ قالوا: إنّ الكلمة وهي أقنوم العلم اتّحدت بجسد المسيح وتدّرعت بناسوته بطريق الامتزاج، كامتزاج الخمر بالماء عند الملكانية، وبطريق الإشراق كما تشرق الشمس في كوّة على بلوّر عند النسطورية، وبطريق الانقلاب لحماً ودماً بحيث صار الإله هو المسيح عند اليعقوبيّة.

ومنهم من قال: ظهر اللّاهوت أي: الإله بالناسوت، أي: الجسد كما يظهر الملك في صورة البشر.

ومنهم من قال: تركّب اللّاهوت والنّاسوت كالنّفس مع البدن.

ومنهم من قال: إنّ الكلمة وهو العلم قد تداخل الجسد، فيصدر عنه خوارق المادّات، وقد تفارقه فتحلّه الآلام والآفات، إلى غير ذلك من الهذيانات.

ومن عظيم جهالة القوم قولهم في حكمة اتّحاد اللّاهوت بالنّاسوت: أنّ آدم أبا البشر عليه الصلاة والسلام لما أكل من الشّجرة وعصى أمر ربّه، استحقّ العقوبة من ربه، لكن عقوبة الإله على ما هو عليه من عظيم الجلال لمن ليس نظيراً له فيه نقص له، قالوا: فلمّا اتّحدت الكلمة بعيسى عليه الصلاة والسلام وصار بذلك الاتّحاد إلهاً، تكرّم بنفسه وبذلها للعقوبة نيابةً عن أبيه آدم عليه الصلاة والسلام، ولم يكن في إيقاعها به نقص في الإله لمشاكلته؛ إذ هو إله مثله، قالوا: فهذا حكمة قتله وصلبه.

فقيل لهم: هذا القتل والصّلب الذي زعمتم وقوعه به هل انفرد به النّاسوت دون اللّاهوت، أم نالهما سواء؟

فإن قلتم: انفرد به ناسوت عيسى فقط، توجّه عليكم ما زعمتموه من أنّ إيقاع الإله العقوبة بمن ليس نظيراً له نقص له؛ إذ لا شكّ أنّ النّاسوت وحده ـ وهو جسد عيسى عليه الصلاة والسلام ـ ليس بإله قطعاً، وأيضاً فكيف ينفرد النّاسوت بذلك القتل والصّلب مع القول بامتزاجه مع اللّاهوت!

وإن قلتم: إنّ القتل والصّلب نال المجموع من اللّاهوت والنّاسوت لزم أنّ الإله يلحقه الموت والألم وغير ذلك ممّا يلحق المخلوق، وذلك يستلزم حدوثه ضرورة، وهو محال قطعاً، مع أنّه يؤدي إلى انعدام الإله ضرورة تركّبه عندهم من الأقانيم الثلاثة، وكلّ مركّب ينعدم بانعدام جزئه، وقد انعدم جزء الإله الذي حلّ بجسد عيسى لقتله معه، وآل الأمر على هذا الفرض إلى أنّ الإله انتقم من نفسه بنفسه في معصية صدرت من

عبده، وهذا نهاية الهذيان وغاية الضّلال والخذلان، فتبّاً لعقول بهيميّة تحملها أجساد آدميّة. قال بعضهم: وبالجملة هم أخسّ الفرق أفهاماً وأرذلها أحلاماً، ويعارضه ما في كلام بعض آخر أنّ الإجماع منعقد على أنّ أخسّ الفرق فهماً هم اليهود.

وأمّا المنتمون إلى الإسلام **فمنهم** بعض غلاة الشيعة القائلون بأنّه لا يمتنع ظهور الروحانيّ بالجسماني كجبريل في صورة دحيّة الكلبي، وكبعض الجنّ والشياطين في صورة الأناسي، ولا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة الكاملين، وأولى النّاس بذلك عليّ وأولاده المخصوصون الذين هم خير البريّة، والعلم في الكمالات العلميّة والعمليّة؛ فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والأعمال ما هو فوق الطّاقة البشريّة.

ومنهم بعض المتصوّفة القائلون: بأنّ السالك إذا أمعن في السلوك وخاض لجّة الوصول، فربّما يحلّ الله ـ تعالى عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً ـ فيه، كالنّار في الجمر بحيث لا يتمايزان، ويتّحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير، وصحّ أن يقول: هو أنا وأنا هو، وحينئذ يرتفع الأمر والنّهي، ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصوّر من البشر، وفساد الرأيين غنيّ عن البيان.

قال السعد: وهاهنا مذهبان آخران يوهمان الحلول والاتّحاد وليسا منه في شيء، **الأول**: إنّ السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله تعالى وفي الله تعالى يستغرق في بحر التّوحيد والعرفان، بحيث تضمحل ذاته وصفاته في صفاته، ويغيب عن كلّ ما سواه ولا يرى في الوجود إلّا الله، وهذا هو الذي يسمونه الفناء في التوحيد، وإليه يشير الحديث الإلهي: «أن العبد لا يزال يتقرب إليّ حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع، وبصره الذي يبصر»[1]، وحينئذ ربما يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول أو الاتّحاد؛ لقصور العبارة عن بيان تلك الحال، ويتعذر الكشف عنها بالمقال، حتّى أنّه ربّما قال: أنا الحقّ أو أنّا الله، أو ما في الجنّة إلّا الله، وهو غير مؤاخذ بهذا؛ إذ هي حالة سكر وغلبة، ولهذا إذا رجع إلى حالة

---

(١) أخرجه البخاري (٨: ١٠٥ برقم ٦٥٠٢).

صحوه وإحساس نفسه لم يصدر عنه شيء من ذلك، على أنّ من القوم من واخذه بذلك وحكم بقتله، كفتوى الجنيد في الحلّاج، ونحن على ساحل التّمنّي نغترف من بحر التوحيد بقدر الإمكان، ونعترف بأنّ طريق الفناء فيه العيان دون البرهان، والله الموفق.

الثاني: ما ذهب إليه الحكماء من أنّ حقيقة الواجب هو الوجود المطلق، وهو واحد لا كثرة فيه أصلاً، وإنّما الكثرة في الإضافات والتعيّنات التي هي بمنزلة الخيال والسراب؛ إذ الكل في الحقيقة واحد يتكرّر على الظاهر لا بطريق المخالطة، ويتكثّر في النّواظر لا بطريق الانقسام، فلا حلول هنا ولا اتّحاد؛ لعدم الاثنينية والغيريّة، وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشّرع.

وبيانه أنّهم قالوا: الواجب هو الوجود المطلق تمسكاً بأنّه لا يجوز أن يكون عدماً أو معدوماً وهو ظاهر، ولا ماهيّة موجودة أو مع الوجود؛ لما في ذلك من الاحتياج والتّركب، فتعيّن أن يكون وجوداً، وليس هو الوجود الخاصّ؛ لأنّه إن أخذ مع المطلق فمركّب أو مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق، وضرورة أنّه لو ارتفع المطلق لارتفع كلّ وجود.

واعترض عليهم: بأنّ الوجود المطلق مفهوم كليّ لا تحقّق له في الخارج، وله أفراد كثيرة لا تكاد تتناهى، والواجب موجود واحد لا تكثّر فيه.

وأجابوا: بأنّه واحد شخصيّ موجود بوجود هو نفسه، وإنّما التكثّر في الموجودات الإضافات لا بواسطة تكثّر وجوداتها، فإنّه إذا نسب إلى الإنسان حصل موجود وإلى الفرس فموجود آخر وهكذا، وعلى هذا معنى قولنا: الواجب موجود أنّه وجود، ومعنى قولنا: الإنسان أو الفرس أو غيره موجود أنّه ذو وجود، بمعنى: أنّ له نسبةً إلى الواجب، وهذا احتراز عن شناعة التّصريح بأنّ الواجب ليس بموجود، وأنّ كلّ موجود حتّى وجود القاذورات واجب، تعالى الله عمّا يقوله الظالمون علواً كبيراً، وكلّه هذيان وإنّ تكثّر الموجودات وكون المطلق مفهوماً كليّاً لا تحقّق له إلّا في الذّهن ضروريّ، وتتمّة الرّد على مذهبهم له محلّ آخر.

الثاني: علم من استحالة مماثلته تعالى للحوادث وافتقاره إلى المحلّ والمخصّص أنّه تعالى يمتنع أن يتّصف بالحوادث ـ أي: الموجودة بعد العدم ـ خلافاً للكراميّة، وأمّا اتّصافه بالسلوب والإضافات الحاصلة بعد ما لم تكن ككونه غير رازق لزيد الميّت رازقاً لعمرو المولود، وبالصّفات الحقيقيّة المتغيرة التعلقات ككونه عالماً بهذا الحادث وقادراً عليه فجائز، وكذا بالأحوال المتحقّقة بعدما لم تكن كالعالميات المتجدّدة بتجدد المعلومات عند مثبتها كأبي الحسين البصري، على ما سيجيء تحقيق ذلك.

قال السعد: وبهذا يندفع ما ذكره الإمام الرازيّ من أنّ القول بكون الواجب محلاً للحوادث لازم على جميع مذاهب الفرق وإن كانوا يتبرؤون منه، أمّا الأشاعرة؛ فلأنّ زيداً إذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان، وفاعلاً له عالماً بأنّه موجود ومبصراً لصورته سامعاً لصوته آمراً له بالصلاة بعد ما لم يكن كذلك. وأمّا المعتزلة؛ فلقولهم: حدوث المريدية والكارهية لما يراد وجوده أو عدمه، والسامعيّة والمبصريّة لما يحدث من الأصوات والألوان، وكذا بتجدّد المعلومات عند أبي الحسين البصري.

وأما الفلاسفة؛ فلقولهم: بأنّ لله تعالى إضافةً إلى ما حدث ثمّ فني بالقبلية ثمّ المعيّة ثمّ البعديّة، وهم لا يقولون بوجود كلّ إضافة حتى يلزم اتّصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع. وهذه الشبه هي العهدة في تمسكّ المجوّزين لقيام الـحوادث به تعالى، فلا تكون واردة في محلّ النّزاع.

نعم، قد يتمسك فيه بأنّ المصحح لقيام الصّفة بالواجب إمّا كونها صفة فيعمّ القديم والحادث، وإمّا مع قيد القدم ـ أعني: كونه غير مسبوق بالعدم ـ وهو عدمي لا يصلح جزءاً للمؤثر.

وجوابهم عن هذا: منع الحصر لجواز أن يكون المصحّح ماهيّة الصفة القديمة المخالفة لماهيّة الصفة الحادثة، على أن يكونا أمرين متخالفين متشاركين في مفهوم الوصفيّة. ولو سلّم لجوّز أن يكون القدم شرطاً أو الحدوث مانعاً، وحجّتنا أنّه لو جاز اتّصافه تعالى

بالحوادث لجاز النّقصان عليه تعالى، وهو باطل بالإجماع، ووجه اللّزوم أنّ ذلك الحادث إن كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتّصاف به نقصاناً بالاتفاق، وقد خلا عنه قبل حدوثه، وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتّصاف الواجب به للاتفاق، على أنّ كلّ ما يتّصف هو به يلزم أن يكون صفة كمال.

واعترض بأنّا لا نسلّم أنّ الخلو عن صفّة الكمال نقص، وإنّما يكون لو لم يكن حال الخلو متّصفاً بكمال يكون زواله شرطاً لحدوث هذا الكمال، وذلك بأن يتّصف دائماً بنوع كمال تتعاقب أفراده من غير بداية ونهاية، ويكون حصول كلّ لاحق مشروطاً بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الأفلاك، فالخلو عن كلّ فرد يكون شرطاً لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية، فلا يكون نقصاً.

وأجيب: بأنّ المقدّمة إجماعيّة بل ضرورية، والسند مدفوع بأنّه إذا كان كلّ فرد حادثاً كان النّوع حادثاً ضرورة، وبأنّه في الأزل يكون خالياً عن كلّ فرد ضرورة امتناع الحادث في الأزل فيكون ناقصاً في الأزل، على أنّ ذلك الكمال الذي شرط في ثبوت الحادث زواله إن كان ثابتاً في الأزل لزم أن يتّصف بالقدم، فإن كان حقيقّياً امتنع زواله، وإن كان إضافيّاً فليس محلّ النّزاع، وإن لم يكن ثابتاً في الأزل لزم أن يتّصف بالحوادث من مبدأ معيّن، فلا يكون متّصفاً دائماً بنوع كمال، فتأمّل، وستأتي بقيّة الأدلّة عند تعرّض النّظم له.

ولما كان من هذا القسم الوحدانية ـ وسيأتي بيان حقيقتها ـ ذكرها فيه؛ حرصاً على جمع كلّ قسم من الصّفات في محل واحد دفعاً لحيرة الطالب، وجمعاً لخاطره عن الانتشار، وتسهيلاً عليه عند المراجعة لدعاء الحاجة إليها، وهذه النّكتة كافية هنا وإن أخّرها بعضهم عن الصّفات الثبوتيّة ملاحظاً توقّف بيان برهانها على كثير من براهينها في الجملة، ومما تمسّ الحاجة إلى معرفته قبل الخوض فيها تصوّر أمرين، **أحدهما**: حقيقة الوحدة وأقسامها، وبيان أنّها نفسيّة أو سلبيّة.

فنقول: أمّا حقيقتها فقال السعد: الحقّ أنّ الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقليّة

التي لا وجود لها في الأعيان، مثل الوجوب والإمكان، وأنّ تصوّرهما بديهيّ لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب، فلا يعرّفان إلّا لفظاً كما يقال: الوحدة عدم الانقسام، والكثرة هي الانقسام، وقد يقال: الوحدة عدم الانقسام إلى أمور متشابهة، والكثرة هي الانقسام إليها، ولا خفاء في انتقاضهما طرداً وعكساً بالأمور المجتمعة المتخالفة.

وأمّا ما يقال: إنّ الوحدة هي عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع من الوحدات، فمبتناه على أنّ الوحدة أعرف عند العقل والكثرة عند الخيال؛ لما أنّ الوحدة مبدأ الكثرة والعقل إنّما يعرف المبدأ قبل ذي المبدأ، والكثرة يرتسم صغرها في الخيال فينتزع العقل منها أمراً واحداً، فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال، وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيراً بالأعرف لا بالمساوي في المعرفة والجهالة.

وأمّا أقسامها: فهي باعتبار متعلّقها إمّا واحد حقيقيّ إن امتنع انقسامه بوجه من الوجوه كالباري، وإمّا واحد بالشّخص إن امتنع حمله على كثيرين كزيد، وإمّا واحد بالجنس إن لم يمتنع حمله على كثيرين كالحيوان، ثمّ لا بدّ أن يكون واحداً من وجه كثيراً من وجه ضرورة وجوب تغاير الوجهين؛ لتنافيهما، وإمّا واحد بالنّوع إن كان نفس الماهيّة المعروضة للكثرة كالإنسانيّة لزيد وعمرو، وإمّا واحد بالفصل إن كان جزء ماهيّة واحدة مميزاً لها كالنّاطقيّة المتّحد فيها زيد وعمرو، وإمّا واحد بالعرض وهو قسمان: واحد بالمحمول إن كانت جهة الاتّحاد محمولة فيه على التّعدد، كاتّحاد البياض في حمله على الثلج والقطن، وواحد بالموضوع إن كانت جهة الاتّحاد موضوعة للمتعدّد المحمول، كاتحاد الإنسان الموضوع للضاحك والكاتب ـ أي: حملهما عليه ـ ويسمّى الأوّل واحداً بالمحمول والثاني واحداً بالموضوع، ثمّ الواحد بالشّخص إن كان قابلاً للقسمة فإمّا واحد بالاتصال إن كانت أقسامه الحاصلة منه بالقسمة متشابهة بالاسم والحدّ، كان قبول القسمة لذاته كالمقدار، أو لغيره كالجسم البسيط فإنّه يقبلها بواسطة المقدار، وإمّا واحد بالاجتماع إن كانت أقسامه الحاصلة منه بالانقسام مختلفة كالبدن المنقسم إلى الأعضاء المختلفة، ويسمّى أيضاً واحداً بالتّركيب وواحداً بالارتباط.

وأمّا نفسيّتها وسلبيّتها، **فنقول**: مذهب المحقّقين أنّها سلبيّة، وعليه مشى النّاظم في نظمها في سلك هذا القسم، وذهب القاضي وإمام الحرمين كما نقل عنهما: إلى أنّها نفسيّة. قال سعد الدّين: ومراد القوم بالصّفة النّفسيّة صفة ثبوتيّة يدلّ الوصف بها على نفس الذّات دون معنىً زائد عليها، ككون الجوهر جوهراً و ذاتاً وشيئاً وموجوداً، و تقابلها المعنويّة وهي صفة ثبوتيّة دالّة على معنىً زائد على الذّات، ككون الجوهر حادثاً ومتحيّزاً وقابلاً للأعراض، ومن لوازم الاشتراك في الصّفات النّفسيّة **أمران**:

أحدهما: الاشتراك فيما يجب ويمتنع.

وثانيهما: إنّ مسدّ كلّ منهما مسدّ الآخر وينوب الآخر منابه، وله تتمّة ستأتي قريباً عند تعرض المتن لمقتضيه.

وثاني الأمرين: أن تعرف أنّ العلّيّة والمعلوليّة من لواحق الوجود والماهيّة، وهما من الاعتبارات العقليّة التي لا تحقّق لها في الأعيان وإلّا لزم التسلسل على ما لا يخفى، بل هما من المعقولات الثّابتة وبينهما تقابل التضايف؛ إذ العلّة لا تكون علّة إلا بالنّسبة إلى المعلول وبالعكس، فلا يجتمعان في شيء واحد إلّا بالاعتبارين، كالعلّة المتوسطة التي هي علّة لمعلولها معلولة لعلّتها.

واعلم أنّ العلّة عند الإطلاق لا تنصرف إلّا إلى الفاعل، وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال أو بانضمام الغير إليه، وقد تطلق على ما يحتاج إليه الشيء، والمعلول على ما يحتاج إلى الشيء، وهي بهذا المعنى إمّا داخلة فيه أو خارجة عنه، فإن كانت داخلة فوجوب الشيء معها إمّا بالفعل وهي العلّة الصوريّة، وإمّا بالقوة وهي العلّة المادّيّة، وإن كانت خارجة عن الشيء فإمّا أن يكون الشيء بها وهي العلّة الفاعليّة، أو لأجلها وهي العلّة الغائيّة، وتسمّى الأوليان بعلّة الماهيّة؛ لأنّ الشيء يفتقر إليهما في ماهيّته كما في وجوده، ولذا لا يعقل إلّا بهما أو بما ينتزع فهما كالجنس والفصل، والأخريان بعلّة الوجود؛ لأنّ الشيء يفتقر إليهما في وجوده فقط؛ ولذا يعقل بدونهما.

فإن قلت: فما وجه الحصر؟

قلت: الاستقراء؛ لأنّه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء، وما لأجله سواه. **فإن قلت**: فبقيّة أجزاء الشيء تدخل فيمَ إذاً؟ **قلت**: في الماديّة والصوريّة، فمرادهم الصوريّة والمادية وما نسب إليهما من الأجزاء لصدق تعريفهما عليها. **فإن قلت**: فالآلات والشروط تندرج فيمَ إذاً؟ **قلت**: في الفاعليّة والغائيّة؛ إذ هي راجعة إلى ما به الشيء.

ثمّ اعلم أنّ جميع ما يتوقف على الشيء ويحتاج إليه بحيث لا يبقى هناك أمر آخر يسمّى علّة تامّة، وبعضه يسمّى علّة ناقصة، وأنّ المعلول الواحد بالشّخص لا يكون معلولاً لعلّتين تستقلّ كلّ منهما بإيجاده خلافاً لبعض المعتزلة، وأنّ الواحد من جميع الوجوه لا يلزم أن يكون معلوله واحداً بل قد يكون كثيراً خلافاً للفلاسفة حيث ذهبوا إلى أنّ الواحد المحضّ من غير تعدّد شروط وآلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علّة إلّا لمعلول واحد، فأمّا امتناع اجتماع العلّتين المستقلّتين على معلول واحد؛ فلوجهين:

أحدهما: أن يلزم احتياجه إلى كلّ من العلّتين؛ لكونها علّة، واستغناؤه عن كلّ منهما؛ لكون الأخرى مستقلّة العليّة.

وثانيهما: إنّه إن توقف على كلّ منهما لم يكن شيء منهما علّة مستقلّة بل جزء علّة؛ لأنّ معنى استقلال العلّة أن لا يفتقر في التأثير إلى شيء آخر، وإن توقف على إحداهما فقط كانت هي العلّة دون الأخرى، وإن لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علّة، وهذا بخلاف الواحد بالنّوع فإنّه لا يمتنع اجتماع العلّتين عليه، بمعنى أن يقع بعض أفراده بهذه وبعضها بتلك، فيكون المحتاج إلى كلّ منهما أمراً مغايراً للمحتاج إلى الأخرى، وحينئذ لا يلزم احتياج شيء إلى شيء واستغناؤه عنه بعينه، ولا يلزم من احتياج النّوع إلى كلّ من العلّتين عدم استقلالها بالعلّيّة للفرد، وذلك كجزيئات الحرارة التي يقع بعضها بهذه النّار وبعضها بتلك، فنوع الحرارة يكون معلولاً لهذه النّيران، وقد يمثل بنوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنّار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة، ونوقش في كون هذه الحرارات من نوع واحد، ودفع بأنّ المراد بالنوع ما هو أعمّ من الحقيقي.

قال السعد: وهاهنا بحث وهو أنّ الواحد بعينه وإن كان من حيث وقوعه بالعلّة المعيّنة محتاجاً إليها، لكن هل يصحّ استناده إلى علّة لا بعينها بأن يقع بكلّ منهما على سبيل البدل بأن يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك، مثلاً حركة هذا الحجر في مسافة معيّنة في زمان معيّن إذا وقعت بتحريك زيد، فلو فرضناها واقعة بتحريك عمرو هل تكون هي بعينها؟ فيه تردّد مبناه على أنّ اتّحاد الفاعل هل له مدخل في التشخص المعلول، وهذا غير ما تقرّر من أنّه لا مدخل في تشخص الحركة لوحدة الفاعل، حيث تقع الحركة المعيّنة بعضها بتحريك زيد وبعضها بتحريك عمرو، إنّما الكلام في أنّا لو فرضناها في ذلك الزّمان في تلك المسافة واقعة بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو، هل تكون تلك بالشخص؟

وتمسّك القائل بجواز اجتماع العلّتين على معلول واحد بالشّخص بأنّا لو فرضنا جوهراً فرداً ملتصقاً بيد زيد وعمرو، يدفعه زيد ويجذبه عمرو في زمان واحد على حدّ واحد من القوة والسرعة، فالحركة مستندة إلى كلّ منهما بالاستقلال؛ لعدم الرّجحان مع أنّها واحدة بالشّخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين؛ ولذا فرضناهما في الجوهر المفرد دون الجسم حيث يمكن تعدّد المحل.

والجواب: منع استنادها إلى كلّ واحد بالاستقلال بل إليها جميعاً بحيث يكون كلّ منهما جزء علّة، وليس من ضرورة تركّب المعلول وتوزيع أجزائه على أجزائها أو إلى الواجب تعالى كما هو الرأي الحقّ، وأمّا جواز صدور الكثير عن الواحد **فلوجهين**:

أحدهما: إقناعيّ وهو أنّ العقل إذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعاً لا لذاته ولا لغيره، فمن ادّعى الامتناع فعليه البرهان.

وثانيهما: تحقيقيّ وهو ما مرّ من إقامة البرهان على وجوب صدور الممكنات كلّها عن الواجب.

وأقوى ما احتج به الفلاسفة من الشّبه، أنّه لو صدر عنه شيئان لكانت مصدريّة لهذا ومصدريّة لذاك مفهومين متغايرين، فلا يكونان نفسه بل يكون أحدهما أو كلاهما داخلاً

فيه فيلزم تركّبه هذا خلف أو خارجاً عنه لازماً له، فيكون له صدور عنه. وننقل الكلام إلى مصدريّته وتتسلسل المصدريّات مع كونها محصورة بين حاصرين، والاعتراض عليه من وجوه، **الأول**: إنّ المصدريّة أمر اعتباريّ لا تحقّق له في الأعيان، فلا يلزم أن يكون جزءاً من الفاعل أو عارضاً له معلولاً.

الثاني: إنّه إن أريد بتغاير مصدريّة هذا لمصدريّة ذاك تغايرهما بحسب الخارج فممنوع، أو بحسب الذّهن فلا ينافي كونهما نفس الفاعل بحسب الخارج.

الثالث: إنّ المصدريّة لو كانت متحقّقة في الخارج لم يكن الفاعل واحداً محضّاً في شيء من الصّور؛ لأنّه إذا أصدر عنه شيء فقد تحقّقت هناك مصدريّة مغايرة له منافية لوحدته الحقيقيّة.

الرابع: إنّ المصدريّة على تقدير تحقّقها وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم أن يكون معلولاً له لجواز أن يكون معلولاً لأمر آخر، اللّهمّ إلّا إذا كان الفاعل الواحد هو الواجب، وحينئذ لا تتمّ الدّعوى عليه.

الخامس: إنّه لو تحقّقت المصدريّة لزم أن تكثر المعلولات بل لا تناهيها فيما إذا صدر عن الواجب شيء فإنّ المصدريّة حينئذ بعدما تكون خارجة لا يجوز أن تكون معلولاً من آخر، بل تكون معلولاً للواجب صادراً عنه، فتتحقّق مصدريّة أخرى بالنّسبة إليه، ويتسلسل.

السادس: إنّه لو صحّ هذا الدّليل لزم أن لا يصدر عن الواحد المحض شيء أصلاً، وإلّا لكانت هناك مصدريّة داخلة فيتركّب، أو خارجة فيتسلسل، وأن لا يسلب عنه أشياء كثيرة كسلب الحجر والشّجر عن الإنسان، وأن لا يتّصف بأشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسّواد؛ لأنّ مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم سلب ذاك، وكذا الاتّصاف والقابليّة فيلزم إمّا التركّب أو التسلسل.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه عطف على الوجود من قوله: فواجب له الوجود، بإسقاط حرف العطف لما مرّ قوله: (**وحدانيّة**) أي: واجب له تعالى الوحدانيّة، مصدر مثل الفردانيّة وزناً ومعنى، ويجوز أن تكون ياؤه للنّسبة، ونونه من زيادات النّسب مثل لحيانيّ ورقبانيّ وشعرانيّ، وهي عرفاً عبارة عن سلب ثلاثة أشياء:

أحدها: انتفاء الكثرة عن ذاته تعالى، ويعبّرون عنه بنفي الكمّ المتصل.

وثانيها: انتفاء النظير له تعالى في ذاته أو في صفة من صفاته، ويعبّرون عنه بنفيّ الكمّ المنفصل، وفي معناه انفراده تعالى بإيجاد جميع الكائنات ذوات كانت أو أفعالاً، وعدم إسناد التأثير لغيره في شيء من الممكنات.

وثالثها: انتفاء مماثلته تعالى للحوادث اللّازم منه انتفاء ضدّه منها بالأولى.

فأمّا المطلب الأول والثالث فقد تقدّم ما يفيد انتفاءهما بأدلّته في مبحث مخالفته للحوادث، وأمّا مطلب انفراده تعالى بإيجاد الممكنات فسيأتي لزوماً في مبحث عموم تعلّق قدرته تعالى بها، وصريحاً في قوله: فخالق لعبده وما عمل، والمقصود بالتّكلّم عليه الآن إنّما هو بيان انتفاء نظير له تعالى في ذاته أو صفاته، وللقوم عليه أدلّة منها للمتقدّمين من المتكلّمين: برهان التّمانع.

وتقريره: أنّه لو وجد فردان موصوفان بصفات الألوهيّة، وهو مرادهم، فقولهم: لو وجد إلهان فإذا أراد أحدهما أمراً كحركة جسم مثلاً فإمّا أن يتمكن الآخر من إرادة ضدّه كسكونه أو لا، وكلاهما محال؛ **أمّا الأول** فلأنّه لو فرض تعلّق إرادته بذلك الضدّ فإمّا أن يقع مرادهما، وهو محال؛ لاستلزام اجتماع الضّدّين، والمفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان واحد، أو يقع مراد أحدهما دون الآخر، وهو محال؛ لاستلزامه التّرجّح بلا مرجّح، وعجز من فرض قادراً حيث لم يقع مراده، ووجوب عجز من وقع مراده؛ لانتفاء المماثلة بينه وبين من لم يقع مراده.

وأما الثاني فلأنّه يستلزم عجز الآخر، حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه، أعني: إرادة الضّد ويلزمه عجز القادر، لما مرّ من انتفاء المماثلة بينهما.

قال السعد: والمقدّمات كلّها بيّنة سوى هذا الثاني فإنّه ربّما يمنع. ويقال: لا نسلم أنّ مخالفة أحدهما للآخر وإرادة ضدّ ما أراده ممكنة حتّى تكون عدم القدرة عليها عجزاً، وذلك أنّ الممكن في نفسه ربّما يصير ممتنعاً بحسب شرط، ككون الجسم في هذا الحيّز حال الكون في حيّز آخر.

وجوابه: إنّ الممكن في ذاته ممكن على كلّ حال ضرورة امتناع الانقلاب، والممتنع فيما ذكرتم من تحيّز الجسم هو الاجتماع، أعني: كونه في آن واحد في حيّزين، فكذا هنا يمتنع اجتماع الإرادتين، وهو لا ينافي إمكان كلّ منهما، فتعيّن أنّ لزوم المحال إنّما هو من وجود الإلهين.

فإن قيل: كلّ منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد، فإذا علما المصلحة في أحد الضّدّين امتنعت إرادة الآخر.

قلنا: لو سلّم كون الإرادة تابعة للمصلحة، نفرض الكلام فيما إذا استوت في الضّدّين وجوه المصالح، لا يقال: ما ذكرتم لازم في الواحد إذا أوجد المقدور فإنّه لا يبقى قادراً عليه ضرورة امتناع إيجاد الموجود، فيلزم أن لا يصلح للألوهيّة؛ لأنّا نقول عدم القدرة بناء على تنفيذ القدّرة ليس عجزاً بل كمال للقدرة، بخلاف عدم القدرة بناء على سدّ الغير طريق القدرة عليه، فإنّه عجز لتعجيز الغير إيّاه.

وتلخيصه: إنّه لو وجد إلهان لأمكن أن يفرض بينهما تمانع بأنّ يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه؛ لأنّ كلّاً منهما في نفسه أمر ممكن، وكذا تعلّق الإرادة بكلّ منهما؛ إذ لا تضادّ بين الإرادتين بل بين المرادين، وحينئذ إمّا أن يحصل الأمران فيجتمع الضّدّان أو لا فيلزم عجز أحدهما، وهو أمارة الحدوث والإمكان؛ لما فيه من شائبة الاحتياج، فالتعدّد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال، فيكون محالاً.

قال السعد: وهذا تفصيل ما يقال: أنّ أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه، وإن قدر لزم عجز الآخر. قال: وبما ذكرنا يندفع ما يقال: أنّه يجوز أن يتفقا من غير تمانع، أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة؛ لاستلزامها المحال، وأن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً، انتهى.

قال في «شرح المقاصد»: وهذا البرهان يسمّى برهان التمانع، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فإن أريد بالفساد عدم التكون فتقديره: أنّه لو تعدّد الإله لم تتكون السماء والأرض؛ لأنّ تكونهما إمّا بمجموع القدرتين، أو بكلّ منهما، أو بإحداهما والكلّ باطل، **أما الأول**؛ فلأنّ من شأن الإله كمال القدرة، **وأما الأخيران**؛ فلما مرّ، وإن أريد بالفساد الخروج عمّا هو عليه من النّظام فتقديره: أنّه لو تعدّد الإله لكان بينهما التّنازع والتّغالب، وتميّز صنع كل عن صنع الآخر بحكم اللّزوم العادي، فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام الذي باعتباره صار الكلّ بمنزلة شخص واحد. ويختلّ الانتظام الذي به بقاء الأنواع وترتّب الآثار.

وفي شرحه لـ«عقائد النّسفي»: واعلم أنّ قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ حجّة إقناعيّة، والملازمة عاديّة على ما هو اللّائق بالخطابيّات فإنّ العادة جارية بوجود التّمانع والتّغالب عند تعدّد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وإلّا فإن أريد الفساد بالفعل أي: خروجهما عن هذا النّظام المشاهد فمجرّد التّعدّد لا يستلزمه لجواز الاتّفاق على هذا النّظام، وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه، بل النّصوص شاهدة بطيّ السّماوات يريد وتبديل الأرض ورفع هذا النّظام فيكون ممكناً لا محالة.

لا يقال: الملازمة قطعيّة والمراد بفسادهما عدم تكونهما، بمعنى أنّه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الأفعال، فلم يكن أحدهما صانعاً فلم يوجد المصنوع؛ لأنّا نقول: إمكان التّمانع لا يستلزم إلّا عدم تعدّد الصّانع، وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع، على أنّه يرد

منع الملازمة إن أريد عدم التّكون بالفعل، ومنع انتفاء اللّازم إن قيل بالإمكان.

فإن قيل: مقتضى كلمة لو أنّ انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الأول فيه فلا يفيد إلّا الدّلالة على أنّ انتفاء الفساد في الزّمان الماضي بسبب انتفاء التّعدّد.

قلنا: نعم بحسب أصلّ اللّغة، لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزء على انتفاء الشّرط من غير دلالة على تعيين زمان، كما في قولنا: لو كان العالم قديماً لكان غير متغيّر، والآية من هذا القبيل، وقد يشتبه على بعض الأذهان أحد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط، انتهى.

واعترض عليه في دعوى إقناعيّة الحجّة وعاديّة الملازمة **بأمرين**:

أحدهما: أنّ صاحب «التبصرة» حكم بكفر من قال إنّ دلالة الآية ظنيّة كأبي هاشم؛ لأنّ الخصم إذا منع الملازمة لم يتمّ الاستدلال، وذلك مستلزم أن يعلم الله تعالى رسوله ما لا يتمّ الاستدلال به على المشركين، فيلزم أحد محذورين: إمّا الجهل أو السّفه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وثانيهما: منع استلزام كون الملازمة عاديّة لكونّ الحجّة إقناعيّة، وسنده قول السعد في «شرح المقاصد» والعاديات إنّما تحتمل ـ بمعنى مطابقة الواقع ـ بمعنى أنّه لو فرض وقوعه لم يلزم منه لذاته محال، لا بمعنى تجويز العالم إيّاه حقيقةً كما في الظنّ أو حكماً كما في اعتقاد المقلّد، والعادة المستمّرة التي لم يعهد قط خرقها عدم إقامة كلّ واحد من ملكين مقتدرين بمدينة أو إقليم على موافقة الآخر في كلّ جليل وحقير، بل تطلب العلو والانفراد بالملك وقهر الآخر، فكيفّ بالإلهين مع وجوب اتّصاف الإله بأقصى غايات العظمة والكبرياء؟ وإنّما غلط من قال غير هذا من قبل أنّه إذا أحظر النقيض ـ أعني: دوام اتفاقهما ـ لم يجده مستحيلاً في العقل، وينبني أنّه لم يؤخذ في مفهوم العلم القطعي استحالة النّقيض، بل مجرّد الجزم عن موجب بأنّ الآخر هو واقع وإن كان نقيضه ممّا لم يستحل وقوعه.

والجواب عن الثاني: أنّ الشّارح بنى كلامه على منع اطّراد العادة باختلاف الحكّام عند التّعدّد كليّاً بحيث يستحيل خلافه فيها. ويؤيّد تصريح الآمدي بأنّ تلك اللّازمة ليست خارجة عن مسالك الظنّ. وأجاب بعضهم: بأنّ العاديات تفيد اليقين في الشّاهد بلا واسطة، وأمّا الغائب فإنّما تفيده فيه بطريق قياسه على الشاهد؛ فلهذا تطرّق الاحتمال المنافي لليقين على أنّ العادة إذا كانت أغلبيّة لا تفيد اليقين وإنّما تفيده إذا كانت دائمة، انتهى.

وأمّا **الأول**: فقد تصدّى تلميذ السعد ـ أعني العلّامة الزاهد الشيخ علاء الدّين محمد بن محمد بن محمد البخاري ـ للجواب عنه بكلام جيّد اقتضت لنا صورته إيراده، ولفظه حين سئل عن كلّام شيخه السابق الإفاضة في الجواب على وجه يرشد إلى الصّواب يتوقّف على إيراده ما أورده حجّة الإسلام رضي الله عنه، ممّا حاصله: أنّ الأدلّة على وجود الصّانع وتوحيده تجري مجرى الأدويّة التي يعالج بها مرض القلب، والطّبيب إن لم يكن حاذقاً مستعملاً للأدويّة على قدر قوّة الطبيعة وضعفها كان إفساده أكثر من إصلاحه، كذلك الإرشاد بالأدلّة إلى الهداية إذا لم يكن على قدر إدراك العقول كان الإفساد للعقائد بالأدلّة أكثر من إصلاحها، وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الإرشاد لكلّ واحد على وتيرة واحدة، والمؤمن المصدّق سماعاً أو تقليداً لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحرير الأدلّة، فإنّ النّبي ﷺ لم يطالب العرب في دعوته إيّاهم بأكثر من التّصديق، ولم يفرّق بين أن يكون ذلك التّصديق بإيمان وعقد تقليديّ أو بيقين برهانيّ، والجافي الغليظ الطّبع الضّعيف العقل الجامد على التقليد المصرّ على الباطل لا تنفع معه الحجّة والبرهان وإنّما ينفع معه السّيف والسّنان، والشّاكّون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقليّ المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتلطّف في معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم، لا بالأدلّة اليقينيّة البرهانيّة؛ لقصور عقولهم عن إدراكها؛ لأنّ الاهتداء بنور العقل المجرّد عن الأمور العاديّة لا يخصّ الله به إلّا الآحاد من عباده، والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشّمس أبصار الخفافيش، بل تضرّهم الأدلّة القطعيّة البرهانيّة كما تضرّ رياح الورد الجعل.

وأمّا الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابيّ فتجب المحاجّة معه بالدّليل القطعيّ البرهانيّ إذا تمهّد هذا فنقول: لا يخفى أنّ التّكليف بالتّصديق بوجود الصّانع وبتوحيده يشمل الكافّة من العامّة والخاصّة، وأنّ النّبي ﷺ مأمور بالدّعوة للنّاس أجمعين بالمحاجّة مع المشركين الذين عامّتهم عن إدراك الأدلّة القطعيّة البرهانيّة قاصرون، ولا تجدي معهم إلّا الأدلّة الخطابيّة المبنيّة على الأمور العاديّة المقبولة لهم التي ألفوها وحسبوا أنّها قطعيّة، وأنّ القرآن العظيم مشتمل على الأدلّة العقليّة القطعيّة البرهانيّة التي لا يعقلها إلّا العالمون، وقليل ما هم بطريق الإشارة على ما بيّنه الإمام الرّازي في عدّة آيات من القرآن، وعلى الأدلّة الخطابيّة النّافعة مع العامّة لوصول عقولهم إلى إدراكها بطريق العبارة تكميلاً للحجّة على الخاصّة والعامّة على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

وقد اشتمل عليها عبارةً وإشارةً قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، أمّا الدّليل الخطابيّ المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السّموات والأرض بخروجها عن النّظام المحسوس عند تعدّد الآلهة، ولا يخفى أنّ لزوم فسادهما إنّما يكون على تقدير لزوم الاختلاف، ومن البيّن أنّ الاختلاف ليس بلازم قطعاً؛ لإمكان الاتّفاق، فلزوم الفساد لزوم عاديّ.

وقد أشار إليه الإمام الرازيّ حيث قال: أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناءً على الظاهر، ولا يخفى على ذوي العقول السليّمة أنّ ما لا يكون لازماً وقطعيّاً لا يصير بجعل الجاعل وتسميته إيّاه برهاناً دليلاً قطعيّاً، كما كان تسميته برهاناً قطعيّاً صلابةً في الدّين ونصرة للإسلام والمسلمين، هيهات هيهات بل ذلك مدرجة لطعن الطّاعنين، ونصرة الدّين لا يحتاج إلى ادّعاء ما ليس بقطعيّ قطعاً؛ لاشتمال القرآن على الأدلّة القطعيّة العقليّة التي لا يعقلها إلا العالمون بطريق الإشارة النّافعة للخاصّة، وعلى الأدلّة الخطابيّة النّافعة للعامّة بطريق العبارة.

وأمّا البرهان العقليّ القطعيّ المدلول عليه بطريق الإشارة فهو برهان التّمانع القطعيّ بإجماع المتكلّمين، المستلزم لكون مقدورٍ بين قادرين، ولعجزهما أو عجز أحدهما، على ما بيّن فيه أيضاً، لا التّمانع الذي تدلّ عليه الآية بطريق العبارة، بل التّمانع قد يكون برهانيّاً وقد يكون خطابيّاً، ولا ينبغي أن يتوهم أنّ كلّ تمانع عند المتكلّمين برهان، وقطعيّة لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة؛ لأنّ الفساد المدلول عليه بالإشارة هو كون مقدورٍ بين قادرين، وعجز الإلهين المفروضين أو عجز أحدهما، والفساد المدلول عليه بالعبارة خروج السّماوات والأرض عن النّظام المحسوس، فأين أحدهما من الآخر؟

ثمّ قال: فإذ قد علم اشتمال القرآن المجيد على الأدلّة القطعيّة على التّوحيد بطريق الإشارة، وعلى الأدلّة الخطابيّة عليه بطريق العبارة، وأنّ الإشارة أوفق للخاصّة والعبارة أوفق للعامّة، وأنّ قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، أمر للنّبي ﷺ بالاستدلال بكلّ منهما على حسب إدراك عقولهم ـ أي: المخاطبين ـ على ما يتّضح به قوله ﷺ: «كلّموا النّاس بما يعرفون»[١]، ظهر لك أنّ القول باشتمال القرآن على الدّليل الخطابيّ النّافع للعامّة الكافي لإلزامهم وإفحامهم، كاشتماله على البرهان القطعيّ النّافع للخاصّة قول سديد لا محيد عنه. والله تعالى ولي التوفيق.

هذا وقد اعترض بعض المتأخّرين على ترديد «شرح المقاصد» بأنّه إن كان على تقدير التّمانع الفرض فقط بأن يقال: لو وجد إلهان لزم عدم تكوّن السّماء والأرض بأن يفرض تمانعهما، فالملازمة ممنوعة؛ لأنّ مجرّد وجودها لا يستلزم عقلاً وقوع التّمانع المفروض على ما قرّر آنفاً من جواز اتفاقهما على التّكوين والنّظام وإن كان أعني: الترديد على الإطلاق دون تقييد بفرض تمانع كأن يقال: لو وجد إلهان لم تتكون السّماء والأرض؛ لأنّ تكونهما...إلخ. فيمكن اختيار الشّقّ الأول من الترديد بناءً على أنّ كمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلّقهما

(١) أخرجه البخاري (١: ٣٧ برقم ١٢٧) بلفظ: «حدثوا الناس...».

بحسب الإرادة بشيء على وجه يكون للقدرة الأخرى مدخل فيه كما في أفعال العباد عند الإسناد. ويمكن اختيار الثالث بأن يريد أحدهما الوجود بقدرة الآخر، أو يفرض بإرادته تكوين الأمور إلى الآخر، ولا استحالة.

ويمكن تقدير ترديد «شرح المقاصد» بأن يقال: إمّا أن لا يمكن تكونهما إلا بمجموع القدرتين، أو يمكن بإحداهما دون الأخرى، أو يمكن بكلّ منهما، ويلزم على الأول عجزهما، وعلى الثاني عجز أحدهما، وعلى الثالث التّرجّح بلا مرجّح. وقد اعترض هذا البعض أيضاً على قوله في «شرح عقائد النّسفي» لجواز الاتّفاق على هذا النّظام بأن يقال عليه الاتفاق، وهو التّواطؤ على إيجاد هذا النّظام المشاهد، واستمراره محال؛ لأنّه يستلزم أحد أمور كلّ منها محال، فإنّه إمّا أن يكون مع قدرة كلّ منهما على الامتناع عمّا يريده الآخر، أو مع قدرة أحدهما على الامتناع دون الآخر، أو لا مع قدرة واحد على ذلك، وكلّ منها محال؛ إذ على الأول يلزم إمكان تخلّف مراد كلّ منهما عن تعلّق إرادته فيكون عاجزاً مقهوراً فلا يكون إلهاً، والفرض أنّه قادر على الكمال ليصح كونه إلهاً، وعلى الثاني يلزم إمكان عجز أحدهما المنافي لألوهيّته، وعلى الثالث يلزم إمكان عجز كلّ منهما المنافي لألوهيّته.

ونظر بعضهم في هذا الاعتراض: بأنّ هذه المحالات إنّما هي لوازم لوجود الإلهين لا لاتّفاقهما، من حيث هو اتّفاقهما فهو ممكن وجائز؛ لأنّه لا يلزم من فرض وقوعه محال من حيث وقوعه وإن امتنع لاستحالة مفروضه أعني: وجود الإلهين لما ذكر من الدّليل، كسائر الآثار والأحوال التي يمتنع مصدرها وموضوعها، ويتّصف صدورها منه وقيامها به بالإمكان وإن امتنعت في الخارج، ونفس الأمر من حيث توقفها عليه، انتهى.

وبعضهم بما حاصله: أنّ هذا ذهول عن قوله فمجرَّد التّعدّد لا يستلزمه؛ إذ مراده مجرّد التّعدّد، وتجرّده عن برهان التّمانع، انتهى. على أنّ هذا البعض قال: واعلم أنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] الاستدلال على نفي تعدّد الصّانع المؤثّر في السّماوات والأرض، إذ المعنى: لو وجد آلهة مؤثّرة فيهما غير الله لفسدتا،

وليس المعنى: لو تمكن فيهما آلهة إلّا الله، فالحقّ أنّ الملازمة في الآية قطعيّة، وأنّ الآية حجّة برهانيّة؛ لأنّ تأثيرهما فيها غير ممكن على شيء من تلك التّقادير التي أشار إليها بقوله: فيه ويمكن تقرير...إلخ.

ثمّ قال: وقد يدّعي كون الملازمة قطعيّة على الإطلاق. ويوجّه بأنّ تعدّد الواجب يستلزم أن لا يكون العالم ممكناً فضلاً عن كونه موجوداً؛ إذ لو أمكن مع تعدّد الواجب لأمكن التّمانع المستلزم للمحال؛ لأنّ إمكان التّمانع لازم لمجموع أمرين تعدّد الواجب وإمكان شيء من الأشياء، إذ يمكن إرادة أحدهما وجوده والآخر عدمه ـ على ما قرّر ـ ،فإذا فرض التّعدّد فيلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتّى لا يمكن التّمانع المستلزم للمحال، انتهى. وحاصله: اختيار الشّقّ الأخير أعني: أن يراد بالفساد عدم إمكانهما وإثبات استحالة اللّازم. قال بعضهم: لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى ممّا لا يخفى بُعده، انتهى.

وأمّا اعتراض بعض المتأخّرين عليه بأنّ انتفاء إمكان العالم لا يستلزم عدمه؛ لجواز كونه واجباً، فمدفوع بأنّ مبنى كلامه على ثبوت الفاعل المختار. وبقي هناك أمور أخر تطلب من «تعليق الفرائد» أقدرنا الله على إتمامه.

تتمّة:

ذكر في «المغني»: أنّ «إلّا» تكون بمنزلة غير، فيوصف بها وبتاليها جمع مُنكّر أو شبهه، فمثال جمع المنكّر قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ فلا يجوز في «إلّا» هذه أن تكون للاستثناء من جهة المعنى؛ إذ التّقدير حينئذ: لو كان فيهما آلهة ليس فيهم الله لفسدتا، وذلك يفيد بمفهومه أنّه لو كان فيهما آلهة فيهم الله لم تفسدا، وليس ذلك بمراد ولا من جهة اللّفظ؛ لأنّ آلهة جمع منكّر في الإثبات فلا عموم له، فلا يصحّ الاستثناء منه، لو **قلت:** قام رجال إلّا زيد، لم يصحّ اتّفاقاً.

وزعم المبرد: أنّ «إلّا» في الآية للاستثناء وأنّ ما بعدها بدل، محتجّا بأنّ لو تدل على الامتناع، وامتناع الشيء انتفاؤه، وزعم أنّ التّفريغ بعدها جائز، وإنّ نحو: لو كان معنا إلا

زيد، أجود كلام. ويرده أنّهم لا يقولون: لو جاء في ديار أكرمته، ولا: لو جاءني من أحد أكرمته، ولو كانت بمنزلة النّافي جاز ذلك كما يجوز ما فيها ديار، وما جاءني من أحد، ولمّا لم يجز ذلك دلّ على أنّ الصّواب قول سيبويه: إلّا وما بعدها صفة.

قال الشلوبين وابن الضّائع: ولا يصحّ المعنى حتّى تكون «إلّا» بمعنى «غير» التي يراد بها الوصف والبدل، قالا: وهذا هو المعنى في المثال الذي ذكره سيبويه توطئةً للمسألة، وهو: لو كان معنا رجل إلّا زيد، لقلبنا أي: رجل مكان زيد، أو عوض عن زيد، انتهى.

قلت: وليس كما قالاه، بل الوصف في المثال وفي الآية مختلف، فهو في المثال مخصوص مثله في قولك: رجل موصوف بأنّه غير زيد، وفي الآية مؤكّد مثله في قولك: جمع موصوف بأنّه غير الواحد، وهكذا الحكم أبداً إن طابق ما بعد «إلّا» موصوفها فالوصف مخصّص، وإن خالفه بإفراد أو غيره فالوصف مؤكّد، ولم أرَ مَن أفصح عن هذا المعنى لكنّ النّحويين قالوا: إذا قيل: له عندي عشرة إلّا درهماً، فقد أقرّ له بتسعة، فإن قال: إلّا درهم، فقد أقرّ له بعشرة؛ لأنّ المعنى عشرة موصوفة بأنّها غير درهم، وكلّ عشرة فهي موصوفة بذلك، فالصّفة هنا مؤكّدة صالحة للإسقاط، مثلها في نفخة واحدة، وتتخرّج الآية على ذلك؛ إذ المعنى حينئذ: لو كان فيهما آلهة لفسدتا، أي: أنّ الفساد مترتّب على تعدّد الإله، وهذا هو المعنى المراد، انتهى بلفظه.

ومنها: برهان التّوارد وتقديره أن يقال: لو وجد إلهان ويتّصفان لا محالة بصفات الإله من العلم والقدرة والإرادة وغير ذلك، فإذا قصدا إلى إيجاد مقدور معيّن كحركة جسم معيّن في زمان معيّن فوقوعه إمّا أن يكون بكلّ منهما بإيجاده، وقد سبق في الأمر الثّاني امتناعه، وإمّا أن يكون بأحدهما فيلزم التّرجّح بلا مرجّح؛ لأنّ المقتضي للقادريّة ذات الإله وللمقدوريّة إمكان الممكن، فنسبة الممكنات إلى الإلهين المفروضين على السّويّة من غير رجحان. لا يقال: يجوز أن لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال، أو يقع بهما جميعاً لا بكلّ منهما ليلزم المحال؛ لأنّا نقول: الأول باطل للزوم عجزهما، ولأنّ المانع عن وقوعه بأحدهما

ليس إلّا وقوعه بالآخر، فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما، وكذا الثاني؛ لأنّ الفرض استقلال كلّ منهما بالقدرة والإرادة.

ومنها: أنّه لو وجد إلهان فإن اتّفقا على إيجاد كلّ مقدور لزم التّوارد، وإن اختلفا لزم تفاسد التّمانع، أعني: عجزهما أو عجز أحدهما مع التّرجّح بلا مرجّح.

ومنها: أنّه لو تعدّدّ الإله فإنّ التّمايز لا يجوز أن يكون من لوازم الإلهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض، فتجوز مفارقتها فترتفع الإثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين، وهي محال كما يأتي.

ومنها: أنّ الواحد كان ولا دليل على الثاني، فيجب نفيه وإلّا لزم جهالات لا تحصى مثل: كون كلّ موجود نبصره اليوم غير الذي كان بالأمس، ونحو ذلك.

فإن قيل: كان الله في الأزل ولا دليل عليه حينئذ!

أجيب: بأنّ المراد ما لا دليل لنا عليه يجب علينا نفيه، ولنا دليل على وجوده في الأزل.

وقد يجاب: بأنّ المراد إنّ ما لا يمكن أن يقوم عليه دليل يجب نفيه، والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزال وإن لم يكن في الأزل، بخلاف الشّريك فإنّه لو كان عليه دليل فإمّا أزليّ وهو باطل؛ لأنّه لا يلزم افتقاره إلى المؤثّر بل لا يجوز عند المتكلّمين، وإمّا حادث وهو لا يستدعي مؤثّراً ثانياً، وهو لا يخفى ضعفه بل ضعف هذا المأخذ.

ومنها: أنّه لا أولويّة لعدد دون عدد فلو تعدّد ولم ينحصر في عدد، واللّازم باطل لما سبق في برهان التّطبيق من الدّلالة على تناهي كلّ ما دخل تحت الوجود.

ومنها: أنّ بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وتصديقهم بدلالات المعجزات لا يتوقّف على الوحدانيّة ونفيّ الشّرك، فيجوز التّمسك بالأدلّة السّمعيّة كإجماع الأنبياء على الدّعوة إلى التّوحيد ونفيّ الشّرك، وكالنّصوص القّطعيّة من كتاب الله تعالى على ذلك.

واعترض: بأنّ التّعدّد يستلزم الإمكان لما عرف من أدلّة التّوحيد، وما لم يعرف أنّ الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يتأتّ إثبات البعثة والرسالة.

وأجيب: بأنّه غلط منشؤه عدم التّفرقة بين ثبوت الشّيء وعدم ثبوته؛ لأنّ غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها، فضلاً عن التّوقف.

وحاصله: أنّ المتوقّف ثبوت الشّرع عليه تحقُّقُ وجوب الوجود والوحدة، لا معرفته على معرفة ذلك فلا دور. نعم، **اعترض** على جعل التّوحيد ممّا لا يتوقّف عليه الشرع بأنّه لولا التّوحيد لم يكن إثبات الشّرع؛ إذ يتأتّى لمنكر الشّرع أن يقول فيه: هذا ليس شرعاً في حقي؛ لأنّه ليس من إلهي. **وأجيب**: عنه بأنّه يمكن إثبات أنّه شرع في حقّه بإظهار المعجزة أنّه من إله.

والحاصل: إنّه لا خلاف في صحّة إثبات الوّحدانيّة بالدّليل العقليّ وحده، واختلف في صحّة إثباتها بالدليل السّمعيّ وحده، **فقيل**: نعم، وهو رأي إمام الحرمين والإمام فخر الدّين، **وقيل**: لا، وهو رأي بعض المحقّقين، ومال إليه ابن التّلمسانّي رادّاً للأول بعد عزوه لأبي هاشم بأنّا لا نسلم أنّ العلم بصحّة النّبوة لا يتوقّف على ذلك.

وبيانه: أنّ القائل أنّه رسول إذا ادّعى الرّسالة وأقام الخارق على صدقه، فلا يدلّ وجود الخارق على صدقه ما لم يتحقّق، أنّ هذا الفعل الذي جاء به لا يقدر عليه أحد غير مرسله ليكون فعله مطابقاً لتحدّيه وسؤاله نازلاً منزلة قوله: صدقت، فإذا لم يكن لنا علم بنفي فاعلية غيره فلا نعلم أنّه فعله، ولا يتمّ ذلك إلّا بعد إثبات أنّ هذا الخارق كإحياء الموتى مثلاً لا يفعله غير الله عزّ وجل، وذلك يتوقف على إثبات الوحدانيّة، نعم آي القرآن مرشدة إلى وجه الاستدلال العقلي على الوحدانيّة كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]. انتهى المراد منه، ولما قوي عند بعض المتأخرين اعتمده.

وأقول: لم يفد بيانه إلّا توقّف تعين شرع الرسول على تعيين مرسله لا أصل إرساله على وحدة مرسله، وقد قدّمنا ما فيه، نعلم ثبات الرّسالة يتوقّف على ظهور المعجزة، وظهورها يتوقّف على صدور فعل مختار يخرق العادة، وصدوره بهذا الطريق فرع ثبـوت

فاعل واجب الوجود واحد لما مرّ من برهان التطبيق والتمانع، فلو أثبتت الوحدانيّة بما يرجع الرسالة جاء الدور، ودعوى أنه دور معي غير مسموعة لظهور فسادها.

ومنها لغيرهم: أنّه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكلّ منهما تعيّن وهويّة، أي: حقيقة وتشخّص ضرورة، وحينئذ إمّا أن يكون بين الوجوب والتعيّن لزوم أو لا، فإن لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعيّن وهو محال؛ لأنّ كلّ موجود متعيّن، أو جواز التعيّن بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيّا، بل يستلزم كون الواجب ممكناً حيث تعيّن بلا وجوب، وإن كان بين الوجوب والتعيّن لزوم فإن كان الوجوب بالتعيّن لزم تقدّم الوجوب على نفسه ضرورة تقدّم العلّة على المعلول بالوجود، والوجوب محال آخر وهو كون الوجوب الذّاتي بالغير إن جعل التّعيّن زائداً، وإن كان المتعيّن بالوجوب أو كلاهما بالذّات لزم خلاف المفروض، وهو تعدّد الواجب؛ لأنّ التّعيّن للمعلول لازم غير ممكن، فلا يوجد الواجب بدونه، وإن كان التّعيّن فلا وجوب بأمر منفصل لم يكن الواجب واجباً بالذّات؛ لاستحالة احتياجه في الوجوب، والمتّعين في أحدهما إلى أمر منفصل، وهو ظاهر.

ومنها لغيرهم أيضا: أنّه لو كان الوجوب مشتركاً بين المتعينين لكان بينهما تمايز؛ لامتناع الاثنينية بدون التّمايز، وما به التّمايز غير ما به الاشتراك ضرورة، فيلزم ترك كلّ من الواجبين ما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال.

ومنها لغيرهم أيضاً: أنّه لو تعدّد الواجب فالمتعيّن الذي به الامتياز إن كان نفس الماهيّة الواجبة أو متصلاً بها أو بلوازمها فلا تعدّد، وإن كان معلّلاً بأمر منفصل فلا وجوب بالذّات؛ لامتناع احتياج الواجب في تعيّنه إلى أمر منفصل، فليتأمّل.

خاتمة:

قال في «شرح المقاصد»: حقيقةُ التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهيّة وخواصّها، ولا نزاع لأهل الإسلام في أنّ تدبير العالم وخلق الأجسام واستحقاق العبادة، وقدم ما يقوم

بنفسه كلّها من الخواصّ، والمراد من القدم الذي هو من الخواصّ عدم المسبوقيّة بالعدم، وأمّا القدم بمعنى عدم المسبوقيّة بالغير ووجوب الوجود فهو نفس الألوهيّة، فنحن إنّما نقول بالصّفات القديمة دون الذّوات ومع ذلك لا تجعل الصّفة غير الذّات.

والمعتزلة إنّما يقولون بخلق العباد لأفعالهم دون غيرها من الأعراض والأجسام، نعم تفويضهم تدبير شطر من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح إلى الشّيطان، على خلاف مشيئة الله تعالى وإن كان بإقداره وتمكينه خطب صعب.

وأصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول وإيجادها للنّفوس وبعض الأجسام وتفويض تدبير عالم العناصر إليها وإلى الأفلاك، فمرجع التّوحيد عندهم إلى وحدة الواجب لذاته لا غير. فالمعتزلة إنّما يبالغون في نفي تعدد القديم، وأهل السّنة في نفي تعدد الخالق، والكلّ متفقون على نفي تعدد الواجب المستحق للعبادة والموجد للجسم.

وأمّا المشركون، فمنهم الثنويّة القائلون بأنّ للعالم إلهين، نور هو مبدأ الخيرات، وظلمة هو مبدأ الشرور، ومنهم المجوس القائلون بأنّ مبدأ الخيرات هو يزدان، ومبدأ الشرور هو أهرمن، واختلفوا في أنّ أهرمن أيضاً قديم أو حادث من يزدان، وشبهتهم أنّه لو كان مبدأ الخير والشّر واحداً لزم كون الواحد خيّراً وشريراً وهو محال.

والجواب منع اللّزوم إن أريد بالخيّر من غلب خيره وبالشر من غلب شره، ومنع استحالة اللّازم إن أريد خالق الخير وخالق الشّرّ في الجملة. غاية الأمر أنّه لا يصحّ إطلاق الشرير لظهوره فيمن غلب شره.

وعورض بأنّ الخير إن لم يقدر على دفع الشرير أو الشرور فعاجز، وإن قدر ولم يفعل فشرير، وإن جعل إبقاؤها خيراً لما فيه من الحكم والمصالح الخفيّة كما تزعم المعتزلة في خلق إبليس وذريّته وإقداره وتمكينه من الإغواء، فلعلّ نفس خلق الشرور والقبائح أيضاً كذلك، فلا يكون شراً وسفهاً، ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام، أمّا الملائكة والكواكب فيمكن أنّهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر مدبّرة لأمور قديمة بالزّمان،

شفعاء للعباد عند الله تعالى مقربّة إيّاهم إليه، وأمّا الأصنام فلا خفاء أنّ العاقل لا يعتقد فيها شيئاً من ذلك.

قال الإمام ولهم في ذلك تأويلات باطلة:

الأول: أنّها صور أرواح تدبر أمرهم وتعتني بإصلاح حالهم ـ على ما سبق ـ.

الثاني: إنّها صور الكواكب التي إليها تدبير هذا العالم، فزيّنوا كلًّا منها بما يناسب ذلك الكوكب.

الثالث: أنّ الأوقات الصّالحة للطلسمات القوّية الآثار لا توجد إلّا أحياناً من أزمنة متطاولة جداً، فعملوا في ذلك الوقت طلسمات لمطلوب خاص، يعظمونها ويرجعون إليها عند طلبه.

الرابع: أنّهم اعتقدوا أنّ الله تعالى جسم على أحسن ما يكون من الصورة، وكذا الملائكة فاتّخذوا صوراً بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلك.

الخامس: أنّه لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتّخذوا تمثالاً على صورته، وعظّموه تشفّعاً إلى الله تعالى وتوسلاً، ومنهم اليهود القائلون بأنّ عزيراً ابن الله لّما أحياه الله تعالى بعد موته وكان يقرأ التّوراة عن ظهر قلب، ومنهم النّصارى القائلون بأنّ المسيح ابن الله تعالى حيث ولد بلا أب، وورد في الإنجيل ذكرهما بلفظ: «الأب والابن».

والجواب: أنه لو صحّ النّقل من غير تحريف فمعنى الأبوّة الربوبيّة، وكونه المبدأ و المرجع، ومعنى البنوة التّوجّه إلى جناب الحقّ بالكليّة كابن السّبيل، أوقصد التّشريف والكرامة؛ ولهذا نقل في الإنجيل مثل ذلك في حقّ الأمّة أيضاً؛ حيث قال: إنّي صاعد إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم، وبالجملة فنفي الشركة في الألوهيّة ثابت عقلاً وشرعاً، وفي استّحقاق العبادة شرعاً ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣١]، انتهى.

تتمة:

قال باي بردي: لم يقل أحد بألوهيّة العرض. **فإن قلت:** لا نسلم أنّه لم يقل به أحد، فإنّ طائفة من الثنويّة قالوا بإلوهيّة النّور والظلمة، وهما عرضان، ومن الطبائعيين قالوا بألوهيّة الطبائع الأربع ـ أعني: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ـ الحاصل من تفاعل العناصر الأربع، وهي كلّها أعراض.

قلت: القائلون بألوهيّة النّور والظلمة قالوا بأنّ النّور والظلمّة حيّان سميعان بصيران، على ما ذكر في «التبصرة» فلم يكونا حينئذ من الأعراض، فكذا الطبائع، وإلّا فكيف وهم عقلاء يقولون بكون العرض صانعاً للعالم. انتهى.

لطيفة:

المقدار كمّ متّصل قارُّ الذّات، والكم عرض يقبل التّجزي لذاته، فخرج الكيف والنّسبة؛ إذ الأول لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة بل باعتبار محلّه كالبياض، والثاني كذلك؛ لأنّه يقتضي لذاته إضافة. والمراد بالاتّصال أن يكون لأجزائه المفروضة بفرض العقل حدّ مشترك مثلاً في عدد، وبه خرج العددان الاثنان مثلاً؛ إذ هما عرض يقبل التّجزؤ لذاته لكنّه منفصل لا متّصل؛ إذ لا حدّ مشترك لجزئه وهما واحد وواحد يتلاقيان عنده فلا اتّصال بينهما.

والمراد بكونه قار الذّات أن تكون أجزاؤه المفروضة ثابتة مجتمعة في الوجود الخارجي، وبه احترز عن الزّمان، فإنّه وإن كان متّصلاً لكنّه ليس بقارّ الذّات، سواء فسّر بحركة الفلك أوبمقدارها، أمّا الأول؛ فلأنّ حركة الفلك واحدة من أوّل الزّمان إلى آخره، وليست مجتمعة الأجزاء في الوجود بل وجود كلّ جزء منها مشروط بانفصال ما قبله، فلا يسمّى مقداراً. وأمّا الثاني؛ فلعين ما ذكر في الأول؛ إذ أجزاء مقدار الحركة غير قارّة الذّات، فلا يوجد واحد منها إلّا بعد انعدام الآخر، ثمّ المتصل إن قبل القسمة في جهة واحدة فقط فخط، وإن قبلها في جهتين فقط فسطح، وإن قبلها في جهات فجسم تعليمي، فالخطّ امتداد واحد لا يحتمل إلّا تجزئة في جهـة، والسطح امتداد يحتمل التجزئة في جهة، وأمكن إن

تعارضا تجزئة أخرى قائمة عليها حتّى يمكن فرض بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك، والجسم يحتمل التّجزئة في ثلاث جهات، وحقيقته كميّة ممتدّة في الجهات متناهية بالسّطح الواحد أو بالسّطوح لها باعتبار كلّ جهة امتداد لازم، كما في الفلك، أو غير لازم بل يتغيّر كما في الشّمعة، مثلاً بين السّطوح السّتّة للمربّع جوهر متحيّز هو الجسم الطبيعي، وكميّة قائمة سارية فيه هو الجسم التعليمّي، ويسمّى باعتبار كونه حشواً بين السّطوح أو جوانب السّطح الواحد المحيط ثخناً، وباعتبار كونه نازلاً من فوق عمقاً، وباعتبار كونه صاعداً من تحت سمكاً، وبيان اتّصالها أنّ الأجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة، وللسّطح على خط مشترك، وللجسم على سطح مشترك. وكذا الزمان إن اعتبر انقسامه يتوهم فيه شيء هو الآن يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل، بخلاف الخمسة مثلاً، فإنّها إذا قسّمت إلى اثنين وثلاثة لم يكن هناك حدّ مشترك، وإن عيّن واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقي أربعة لا خمسة، وإن عيّن من غيرها صارت الخمسة ستّة.

إذا علمت هذا فالطّول والعرض والعمق إن أريد بها نفس الامتدادات كانت كميّات محضة، وإن أريد بالطّول البعد المفروض أولاً، أو أطول الامتدادين، أو البعد المأخوذ من رأس الإنسان إلى قدمه أو الحيوان إلى ذنبه، أو من مركز الكرة إلى محيطها، وبالعرض البعد المفروض ثانياً، أو أقصر البعدين، أو البعد الآخذ من يمين الحيوان إلى شماله، وبالبعد العمق المفروض ثالثاً، أو أثخن المعتبر من أعلى الشيء إلى أسفله، أو فيما بين ظهر الحيوان وبطنه، لم تكن كميّات محضة بل مأخوذة مع إضافات؛ ولهذا يصحّ سلبها عن الامتداد، كما يقال: هذا الخطّ طويل وذاك ليس بطويل.

تنبيهات:

الأول: إن كانت همزة أحد بدلاً من واو كالواقع في العدد بدليل سماع وحد عشر على الأصل وواحد عشر على أصل العدد؛ إذ وقوعه في النّفي والإثبات وليس حينئذ من صيغ العموم، وإن كانت أصليّة مثل: ما بالدّار من أحد، اختص بالنّفي وهي من صيغ العموم.

الثاني: قال بعض المحقّقين: **فإن قلت**: نطق القرآن بالواحد والأحد فقال تعالى: ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ١] فهل بينهما فرق من جهة المعنى؟ **قلت**: من النّاس من لم يفرّق بينهما معنىً وهو الحقّ، ومنهم من قال: الوحدة راجعة إلى الذّات والأحديّة إلى الصّفات، أي: واحد في ذاته واحد في صفاته، ومنهم من عكس، ومنهم من قال الوحدة راجعة إلى نفي المثل والأحديّة إلى نفي الجزء، ومنهم من عكس، كذا قاله شيخ الإسلام الأنصاري في «شرح الرسالة».

وقال القشيري في حكاية التّفرقة ما حاصله: أنّ الواحد اسم لمفتتح العدد والأحد اسم ينفي ما يذكر بعده معه، وأنّ الأحد ملازم للنّفي والواحد يستعمل فيه وفي الإثبات، وأنّ الأحد إنّما يذكر في صفاته تعالى على جهة التّخصيص، يقال: هو الله أحد، ولا يقال: رجل أحد، ويقال في وصف غيره تعالى: وحيد واحد ولا يطلق ذلك عليه تعالى؛ لعدم التّوقيف. قال بعضهم: وهذا الثالث أشبه بالمعنى ممّا قبله.

قلت: يردّه إطباقهم على استعمال الواحد في الله تعالى والأحد في غيره، اللّهمّ إلّا أن يكون المراد أنّ أحداً حين كان مستعملاً صفة كان خاصاً به تعالى فيقرّب شيئاً ما، وأمّا منع إطلاق الوحيد صفة عليه تعالى فمسلّم، وأمّا منع إطلاق الواحد عليه تعالى فممنوع، فليتأمّل.

وقوله: (**منزّهاً**) حال لازمة من المعاني له من قوله: «فواجب له الوجود» يعني: أنّ وجوب ما ذكر من الوجوب والبقاء ومخالفته للحوادث والوحدانيّة ثابت له في هذه الحالة، ويجوز جعلها حالاً مؤكّدة لعاملها أو لصاحبها على ما لا يخفى.

وقوله: (**أوصافه**) أي: صفات الله تعالى مطلقاً ثبوتيّة كانت أو سلبيّة أو غيرهما (**سنيّة**) من السنا بالقصر وهو النّور، مثل: ﴿يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَٰرِ ﴾ [النور: ٤٣]، والمراد: أنّها كالنّور بجامع الاهتداء، أو من السنا بالمدّ وهو الرّفعة والعلو، مثل قول الشاعر: [النابغة الجعدي من الطويل]

بلغنا السّماء مجدنا وسناؤنا   وإنا لنبغي بعد ذلك مظهرا

جملة اسميّة حال ثانية صاحبها وعاملها صاحب المفردة وعاملها، ولم يأت معها بالواو لكفاية الربط بالضمير عنها، مثل: جاء زيد ضاحكاً يده على رأسه، والقول فيها كالقول في الحال المفردة، فليتأمّل.

وفي تعبيره بالصّفات عمّا هو أعمّ من السلبيّة ردّ على من زعم أنّ القوم لا يطلقون الصّفة إلّا على الوجودي، وإنّهم إنّما يسمّون السلبيّات نعوتاً فيجعلون العلم صفةً والغنى نعتاً، على أنّي لم أقف على أنّهم يسمّون السلبيّات نعوتاً، وأمّا الصّفات فيطلقونها على ما هو أعمّ من ذلك، فيكون على هذا كلّ نعت صفة وليس كلّ صفة نعتاً، فبينهما حينئذ عموم وخصوص مطلق، والصّفة أعمّ مطلقاً والنّعت أخصّ مطلقاً، وعلى هذا تندرج الإضافات تحت مطلق الصفات، والله أعلم.

فائدة:

الأوصاف جمعٌ بمعنى الصّفة، أو على أنّه من الألفاظ المستعملة الصّفة والموصوف والاتّصاف والوصف والواصف، فالصّفة المعنى القائم بالذّات، والموصوف من قام به المعنى، والاتّصاف قيام المعنى به، والوصف هو الإخبار عن قيام الصّفة بالموصوف، والواصف هو المخبر بذلك، وقد تطلق الصّفة على الوصف والوصف عليها، ولا شكّ أنّ الوصف يريد بالمعنى المصدري صفةً للواصف؛ لأنّه خبره وكلامه، وبه يندفع ما يوهمه قول بعضهم: الوصف قول الواصف، والصّفة المعنى القائم بالموصوف، من قصره على المعنى المصدري، والله أعلم.

* * *

عن ضدّ أو شبه شريك مطلقا ووالـد كذا الولـد والأصدقا

ثم ذكر المنزّه عنه مطلقاً له بمنزهاً، أو به وبسنيّة على وجه التّنازع إن كانت من السنا بالمعنى الثاني بقوله: (عن ضدّ) أي: معنى يرفع وجوده رفعاً مطلقاً أو مقيداً لما مرّ من إقامة الدليل على وجوبه؛ إذ التّضادّ عند المتكلمين كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتهما اجتماعهما في محلّ واحد من صفة واحدة، وأرادوا بالمعنى ما يقابل العين، أي: ما لا يكون قيامه بنفسه، وذكر الاجتماع يغني عن وحدة الزمان، والتّقييد بالمعنيين يخرج العينين والعين مع المعنى، والعدمين والعدم مع الوجود، ولهذا قالوا بعدم التّضادّ في الأحكام وسائر الإضافات؛ لكونها اعتباريّة لا تحقّق لها في الأعيان، ولا يخرج القديم والحادث إذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد، بل ظاهر تعريفهم متناول له؛ إذ لا إشعار فيه بالتّوارد على محلّ واحد، وقد يقال: إنّ معنى امتناع الاجتماع أنّهما يتواردان على محلّ ولا يكونان معاً، فيخرج مثل ذلك؛ لأنّ محلّ القديم قديم فلا يتّصف بالحادث وبالعكس؛ ولأنّ القديم لا يزول عن المحل حتّى يرد عليه القابل، واحترزوا بقيد استحالة الاجتماع عن مثل السّواد والحلاوة ممّا يمكن اجتماعها في محلّ.

وبقيد لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه معاً، أي: العلم بأنّ هذا الشيء متحرك والعلم بأنّه ساكن في آن واحد، فإنّهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون، وأمّا تصوّر حركة الشيء وسكونه معاً فممكن، ولذا يصحّ الحكم باستحالتها.

وبقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب والبعد على الإطلاق، فإنّهما لا يتضادّان وإن امتنع اجتماعها في الجملة، وإنّما يتضادّان إذا اعتبر إضافتهما إلى معيّن ككون الشيء صغيراً أو كبيراً بالنّسبة إلى زيد، ولاخفاء في أنّه لا حاجة إلى هذا القيد حينئذ؛ لأنّ مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما، وعند اتّحاد الجهة يمتنع، فالأقرب أنّ القيد احتراز عن خروج مثل ذلك.

وربّما يعترض على تعريف المتضادّين بالمتماثلين في سوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما.

ويجاب: بأنّ اتّحاد المحلّ شرط في التّضادّ ولا تماثل إلا عند اختلاف المحل، ولا يخفى أنّه كما وجب تنزّهه عن الضّدّ وجب تنزّهه عن النّقيض لعين ما امتنع له الضّدّ؛ إذ التّناقض كون الشّيئين بحيث يمتنع اجتماعهما وارتفاعهما كثبوت الحركة ونفيها، فلو كان له نقيض لاستلزم ارتفاع وجوده أو جوازه، وكذا أيضاً ليس بينه وبين غيره تضايف؛ إذ المتضايفان هما الأمران اللّذان تتوقف عقلية أحدهما على عقليّة الآخر، مع أنّه لا وجود للأمور الإضافيّة في الخارج، والله تعالى واجب الوجود، كما مرّ في وجوب مخالفته، ولا تقابل عدم وملكة كما يعلم من دليل نفي العرضيّة عنه تعالى.

وأمّا الخلاف والغيريّة فثابتان له تعالى كما مرّ في وجوب مخالفته للحوادث، فالتخالف كون الشيئين بحيث يصحّ اجتماعهما، والغيريّة كون الشيئين بحيث يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بمكان أو زمان أو بوجود وعدم، ويقابلها العينيّة فهي اتّحاد المفهوم بلا تفاوت أصلاً ـ وستستمع في مبحث الصّفات الثّبوتيّة له تتمة ـ، وقد تعرّض لنفي التّماثل بعد هذا.

واعلم أنّه لا نزاع في ثبوت أنواع التقابل على ما ذكرنا، وإنّما النّزاع في رجوع بعضها لبعض، والاكتفاء به عنه وعدمه، فذهب المتكلّمون إلى الأول فقالوا: التّنافي منحصر في تنافي النّقيضين والضّدّين، وتنافي العدم والملكة راجع إلى النّقيضين، وتنافي التّضايف راجع إلى الضّدّين، والحكماء إلى الثاني فقالوا: كلّ اثنين فهما غيران، فإن كانت الاثنينية بالحقيقة أو بالعارض فبالعارض، أو بالاعتبار فبالاعتبار، ثمّ الغيران إمّا أن يشتركا في تمام الماهيّة كزيد وعمرو في الإنسانيّة أو لا، فالأول المثلان والثاني المتخالفان سواء اشتركا في ذاتيّ أو عرضيّ أو لم يشتركا أصلاً، ثمّ المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسّواد والبياض وقد لا كالسّواد والحلاوة، والمتقابلان هما المتخالفان اللّذان يمتنع اجتماعهما في محلّ واحد من جهة واحدة، فخرج بقيد التّخالف المثلان وإن امتنع اجتماعهما، وبقيد امتناع الاجتماع في محلّ مثل السّواد

والحلاوة مما يمكن اجتماعهما، وربّما يفهم من امتناع الاجتماع في محلّ تواردهما على المحل فيخرج مثل الإنسان والفرس والسواد، وقيد وحدة الزّمان مستدرك، وأمّا قيد وحدة الجهة فللاحتراز عن خروج مثل الصغر مع الكبر والأبوّة مع البنوّة، فإنّهما متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما إلا عند اعتبار وحدة الجهة، وأمّا وحدة المحل؛ فلأنّ المتقابلين قد يجتمعان في الوجود وفي الجسم على الإطلاق كبياض الروميّ وسواد الحبشيّ.

إذا علمت هذا فأقسام التّقابل عندهم أربعة؛ لأنّ المتقابلين إمّا أن يكونا وجوديين أو وجوديّاً وعدميّاً، فإن كانا وجوديين فإن كان تعقل كلّ منهما بالقياس إلى تعقل الآخر فمتضايفان كالأبوّة والبنوّة وإلّا فمتضادّان كالبياض والسّواد، وإن كان أحدهما عدميّاً والآخر وجوديّاً فإن اعتبر في العدميّ كون الموضوع قابلاً للوجوديّ بحسب شخصه كعدم اللّحية عن الأمرد، أو نوعه كعدم اللّحية عن المرأة، أو جنسه القريب كعدم اللّحية عن الفرس، أو جنسه البعيد كعدم اللّحية عن الشّجر فهما متقابلان تقابل العدم والملكة، وإن لم يعتبر ذلك كالسّواد واللّاسواد فتقابل الإيجاب والسلب.

إلّا أنّ بعضهم في مباحث الفلسفة اعتبر في مفهوميّ التّضادّ والعدم والملكة قيداً آخر، وهو في التضادّ أن: «يكون بينهما غاية الخلاف» كالسّواد والبياض، بخلاف البياض والصّفرة، وفي العدم والملكة: أن يكون العدم سلب الوجوديّ عمّا هو من شأنه في الوقت كعدم اللّحية عن الكوسج بخلافه عن الأمرد، فكلّ من التّضادّ ومن الملكة والعدم بالمعنى الأول أعمّ منه بالمعنى الثاني ضرورة أنّ المطلق أعمّ من المقيّد، إلّا أنّ المطلق من التّضادّ يسمّى بالمشهوريّ ككونه مشهوراً فيما بين عوامّ الفلسفة، والمقيّد بالحقيقيّ لكونه المعتبر في علومهم الحقيقيّة، والعدم والملكة بالعكس حيث يسمّون المطلق بالحقيقي والمقيّد بالمشهوري.

ثمّ عطف على ضدّ قوله: **(أو شبه)** بكسر الشّين المعجمة وأو فيه بمعنى الواو، أي: وحال كونه منزّهاً عن شبه، أي: مشابه بمعنى مماثل له في ذاته أو صفته، أمّا الذّات فلأنّ

الحقّ أنّ الواجب يخالف الممكنات في الذّات والحقيقة؛ إذ لو تماثلا وامتاز كلّ عن الآخر بخصوصيّة الوجوب والإمكان فإن كانت تلك الخصوصيّة من لوازم الذّات لزم اشتراك الكل فيه، وإن كانت الخصوصيّة مع الذات لزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي، وأمّا صدق مفهوم الذّات، أعني: ما يقوم بنفسه لا بالمعنى السابق قريباً بل بالمعنى المتقدّم صدر الكتاب عليه وعليها فهو من باب صدق العارض على المعروض فلا اشتراك إلّا في الإطلاق ومجرد المفهوم.

كما أنّ وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة مشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجيّ غير مقوّم؛ فما ذهب إليه بعض المتكلّمين من أنّ ذات الواجب تماثل سائر الذّوات، وإنّما تمتاز بأحوال أربعة، هي الوجود الواجبيّ الذي قد يعبّر عنه بالوجوب، والحياة والعلم والقدرة الكاملة، أو بحالة خامسة تسمّى بالإلهيّة هي الموجبة لهذه الأربع تمسّكاً بصحّة قسمة الوجود إلى الواجب والممكن، وبالجزم بالمطلق مع التّردّد في الخصوصيّة، وباتّحاد القابل ـ أعني: الذّات ـ غلط من اشتباه العارض بالمعروض، فإنّ تلك الأوجه لا تقيّد إلّا اشتراك مفهوم الذّات، وصدقه على جميع الذّوات من غير دلالة على تماثل الذّوات وتشاركها في الحقيقة.

فإن قلت: كيف لم يلزم المتكلّمين القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركّب الواجب؟

قلنا: لأنّ المتّصف بالوجوب والمقتضي للوجوب هو الماهيّة المخالفة لسائر الماهيّات، والوجود زائد عليها، ولأنّ المماثلة إن أريد بها الاتّحاد في الحقيقة فظاهر، وإن أريد بها كون الشّيئين بحيث يسد أحدهما مسدّ الآخر، أي: يصلح كلّ منهما لما يصلح له الآخر، فلأنّ شيئاً من الموجودات لا يسدّ مسدّه في شيء من الأوصاف فإنّ أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجلّ وأعلى ممّا في المخلوقات، بحيث لا مناسبة بينهما.

قال في «البداية»: إنّ العلم من موجود وعرض ومحدث وجائز الوجود ومتجدّد في

كلّ زمان، والعلم الثابت له تعالى موجود وصفة وقديم وواجب الوجود ودائم من الأزل إلى الأبد، فلا يماثل علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه، وأمّا الصّفة؛ فلأنّه لو كان له مثل في شيء من صفاته للزم الحدوث؛ لاحتياج كلّ من المتماثلين إلى من يخصّصه بالعارض الذي يمتاز به عن مثله، ولأمكن لوجوب عموم قدرة الإله وشمولها لكلّ ممكن كإرادته أن يفرض بينهما تمانع فيلزم اتّصاف أحدهما بالعجز ضرورة، سواء اختلفا في التّضادّ وهو ظاهر، أو اتّفقا؛ لأنّ الفعل الواحد يستحيل انقسامه فلا يمكن أن يقع إلّا من أحدهما فيلزم عجز الآخر الذي لم يقع منه، وإذا عجز أحدهما وجب عجز الآخر لتماثلهما، وذلك يؤدي إلى أن لا يوجد شيء من العالم، والعيان يكذّبه.

واعلم أنّ النّظير والقرين والكفؤ والشّبه والشبيه والمثل بمعنى واحد. ولمّا ذكر بعضهم أنّ الشّبه هو المماثل بوجه ما، والشبيه بوجه أكيد، والمماثل أخصّ منهما عبّر بنفي الأعمّ لاستلزامه نفيّ الأخصّ.

تتمّة:

اعلم أنّ قدماء المعتزلة كالجبائي وابنه أبي هاشم ذهبوا إلى أنّ المماثلة هي المشاركة في أخصّ صفات النّفس، فمماثلة زيد لعمرو عندهم مشاركته إيّاه في النّاطقيّة فقط. وذهب المحقّقون من الماتريديّة إلى أنّ المماثلة هي الاشتراك في الصّفات النّفسيّة كالحيوانيّة والنّاطقيّة لزيد وعمرو، ومرادهم بالصّفة النّفسيّة ـ كما قدّمناه ـ صفة ثبوتيّة يدلّ الوصف بها على نفس الذّات دون معنىً زائد عليها، ككون الجوهر جوهراً وذاتاً وشيئاً وموجوداً، ويقابله المعنويّة وهي صفة ثبوتيّة دالّة على معنىً زائد على الذّات، ككون الجوهر حادثاً ومتحيّزاً وقابلاً للأعراض، ومن لوازم الاشتراك في الصّفات النّفسيّة أمران، **أحدهما**: الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز.

وثانيهما: أن يسدّ كلّ منهما مسدّ الآخر وينوب الآخر منابه، فمن هاهنا يقال: المثلان موجودان يشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع، وموجودان يسدّ كلّ منهما مسدّ الآخر،

والمتماثلان أن يشتركا في الصّفات النّفسيّة لكن لا بدّ من اختلافهما بجهة أخرى ليتحقّق التّعدّد والتّمايز، فيصحّ التّماثل، ونسب إلى الشيخ أنّه يشترط في التّماثل التّساوي من كلّ وجه.

واعترض بأنّه لا تعدّد حينئذ فلا تماثل، وبأنّ أهل اللّغة مطبقون على صحّة قولنا: زيد مثل عمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه ويسدّ مسدّه وإن اختلفا في كثير من الأوصاف؛ ولذا قال النّبي ﷺ: «الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل»[1] وأراد الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبّات وأوصافها. **والجواب**: إنّ المراد التّساوي في الجهة التي بها التّماثل حتى أنّ زيداً وعمراً لو اشتركا في الفقه وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب أحدهما مناب الآخر، صحّ القول بأنّهما مثلان في الفقه وإلّا فلا.

لطيفة: هل يشترط في المتخالفين والمتماثلين التّغاير كما نقله الآمديّ عن بعض الأصحاب أو لا يشترط كما هو مذهب القاضي في التّخالف؟ قال السعد: ففي التّماثل أولى، وينبني على هذا الاختلاف صحّة إطلاق التّخالف والتّماثل على صفاته تعالى وعدمها، فعلى الأول لا، وعلى الثاني نعم.

خاتمة:

المثلان العرضان يمتنع اجتماعهما في محلّ واحد خلافاً للمعتزلة، لنا: أنّ العرضين إذا اشتركا في الماهيّة والصّفات النّفسيّة لم يعقل بينهما تمايز إلّا بحسب المحل؛ لأنّ قيامهما به ووجودهما يقع لوجوده، فإذا اتّخذا الماهيّة وما يتبعه الهوية انتفت الاثنينية. وردّ بالمنع لجواز أن يختّص كلّ بعوارض مستندة إلى أسباب مفارقة، وبهذا يمنع ما ذكر في المحصّل من أنّ نسبة العوارض إلى كلّ منهما على السويّة فلا يعرض لأحدهما خاصّة بل لكلّ منهما، وحينئذ لا يبقى الامتياز البتة ويلزم الاتّحاد. وأمّا الاعتراض عليه بأنّ عدم الامتياز لا يرد على الاتّحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية فليس بشيء؛ لأنّ ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الأمر لا عند العقل فقط.

---

(١) أخرجه الترمذي (٣: ٥٣٣ برقم ١٢٤٠)، ومالك (٢: ٦٤٦ برقم (٥٢).

وقد يستدل بأنّه لو جاز اجتماع المثلين لجاز لمن له علم نظريّ بشيء أن ينظر ليحصل العلم به؛ إذ لا مانع سوى امتناع اجتماع المثلين، وبأنّه لو جاز لما حصل القطع باتّحاد شيء من الأعراض؛ لجواز أن يكون أمثالاً مجتمعة، واللّازم باطل للقطع بذلك في كثير من الأعراض، وبأنّه لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال أحد المثلين ضرورة أنّه ليس بواجب، وزواله ليس إلّا بطريان ضدّه الذي هو ضدّ للمثل الآخر الباقي، فيلزم اجتماع الضّدّين. **وردّ الأولان**: بمنع الملازمة لجواز مانع آخر كانتفاء شرط النّظر، وهو عدم العلم بالمطلوب، ولجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورةً أو استدلالاً، **والثالث**: بمنع المقدّمات.

وتمسّكت المعتزلة بالوقوع، فإنّ الجسم يعرض له سواد ثمّ آخر وآخر إلى أن يبلغ غاية السّواد.

وأجيب: بأنّا لا نسلّم ذلك، بل السّوادات المتفاوتة بالشّدّة والضّعف أنواع من اللّون متخالفة بالحقيقة، متشاركة في عارض مقول عليها بالتّشكيك هو مطلق السّواد، يعرض للجسم الذي يشتدّ سواده على التّدريج في كلّ آن نوع آخر، كما يمتنع اتّحاد الاثنين مطلقاً بأن يكون هناك شيئان فيصيرا شيئاً واحداً إلّا بطريق الوحدة الاتّصاليّة كما إذا اجتمع الماءان في إناء واحد، أو الاجتماعيّة كما إذا امتزج الماء والتّراب فصارا طيناً، أو الكون والفساد كالماء والهواء إذا صارا بالغليان هواءاً واحداً، أو الاستحالة ككون الجسم كان سواداً وبياضاً فصار سواداً، بل بأن يصير أحدهما الآخر الصائر بعينه إيّاه؛ وذلك **لوجهين**:

الأول: أنّ الاثنين سواء كانا ماهيّتين أو فردين منهما ومن ماهيّة واحدة الاختلاف بينهما ذاتيّ لا يعقل زواله؛ إذ لكلّ شيء خصوصيّة ثبوتُها هو ذلك الشيء، فمتى زالت تلك الخصوصيّة لم يبق ذلك.

واعترض بأنّه إن كان استدلالاً فنفس المتنازع، وإن كان تنبيهاً فليس أوضح من الدّعوى؛ إذ ربّما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيّاً فيمتنع الزّوال دون اتّحاد الاثنين.

والثاني: أنّ الاثنين بعد الاتّحاد إن كانا باقيين فهما اثنان لا واحد، وإلّا فإن بقي أحدهما فقط كان هذا فناء أحدهما وبقاء الآخر، وإن لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما وحدوث أمر ثالث، وأيّا مّا كان فلا اتّحاد. ولمّا **اعترض** بعضهم عليه: بأنّا لا نسلم أنّهما لو بقيا كانا اثنين لا واحداً وإنّما يلزم ذلك لو لم يتّحدا.

عدل بعضهم في تقريره إلى وجه آخر: وهو أنّهما بعد الاتّحاد إن كانا موجودين كانا اثنين لا محالة، وإلّا فإمّا أن يكون أحدهما فقط موجوداً أو لا يكون شيء منهما موجوداً، فإن كان أحدهما فقط موجوداً كان فناء لأحدهما وبقاء للآخر، وإن لم يكن شيء منهما موجوداً كان فناء لهما معاً وحدوث ثالث.

فاعترض عليه: بأنّا لا نعلم أنّهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحداً، وإنّما يلزم ذلك لو لم يكونا موجودين بوجود واحد.

ودفع هذا الاعتراض: بأنّهما لو كانا موجودين فإمّا بوجودين فيكونان اثنين لا واحداً، وإمّا بوجود واحد فذلك إمّا أحد الوجودين الأوّلين فيكون فناء لأحدهما وبقاء للآخر، أو غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث.

وأجيب عن هذا الدفع: بأنّهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الأوّلين صارا واحداً، فلم يمكن التّخلّص عن هذا المنع إلّا بأنّ الحكم بامتناع اتّحاد الاثنين ضروريّ، والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل، وأنت خبير بحال دعوى الضرورة في محلّ النّزاع، وبأنّ امتناع اتّحاد الوجودين ليس بأوضح من امتناع اتّحاد الاثنين على الإطلاق.

هذا وأمّا الخلافان فإنّهما يجتمعان في المحلّ الواحد كالنّفور والضّحك في زيد، وأمّا الضّدّان فلا يجتمعان كالحركة والسكون وقد يرتفعان بانعدام محلّهما، وأمّا النّقيضان فإنّهما لا يجتمعان كالوجود والعدم ولا يرتفعان، وأمّا العدم والملكة فلهما حكم النّقيضين، وأمّا المتضايفان فلهما حكم الضّدّين اعتباراً بوجودهما الذّهنيّ لا الخارجيّ؛ لعدمه على

الأصحّ، خلافاً للحكماء حيث ذهبوا إلى أنّ الأعراض النّسبيّة موجودة وهي سبعة الأين وهو حصول الجسم في المكان، والمتى وهو حصول الجسم في الزّمان، والوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ونسبتها إلى الأمور الخارجيّة عنه كالقيام والانتكاس، والملك وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتّقمّص والتّعمّم، وأن يفعل وهو تأثير الشيء في غيره ما دام يؤثّر، وأن ينفعل وهو تأثير الشيء على غيره ما دام يؤثّر كحال المسخّن ما دام يسخّن، والمتسخّن ما دام يتسخّن، والإضافة وهي نسبة تعرض للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى كالأبوة والبنوّة.

ثم عطف على ضدّ بإسقاط حرف العطف ـ لما مرّ ـ بقوله: (**شريك**) بمعنى: مشارك كخليل بمعنى مخالل، وخليط بمعنى مخالط، ونديم بمعنى منادم، أي: وحال كونه منزّها عن شريك له تعالى في ذات أو صفة أو فعل ـ كما مرّ دليل استحالته ـ، وإلى هذا أشار بقوله: (**مطلقاً**) فلا تكثّر في ذاته ولا نظير له في صفاته ولا اختراع لغيره في أفعاله.

وقوله: (**ووالد**) عطف على ضدّ، أي: وحال كونه منزّهاً من الانفصال عن شخص والد ذكراً كان أو أنثى، أعلى كان أو أدنى ـ لما تقدّم من وجوب وجوده المستلزم لوجوب استغنائه عن غيره ـ، وكما استحال عليه تعالى التّوالد وهو كون الحيوان حاصلاً بلا أب ولا أمّ بواسطة عمل بينهما، استحال عليه المتولد وهو كون الحيوان حاصلاً بلا أب ولا أمّ، كما يتولد الحيوان عن الماء الراكد في الصيف.

ثمّ شبّه في وجوب التّنزّه عمّا مرّ قوله: (**كذا الولد**) يعني: أنّه يجب له تعالى التّنزّه عن الولد كما وجب له التّنزّه عن كلّ ما مرّ ذكره، وشمل الذّكر والأنثى كما شمل البارّ والعاقّ؛ وذلك لما مرّ من وجوب وجوده واستغنائه عن غيره، وكماله بذاته.

وقوله: (**والأصدقا**) بالقصر لضرورة الشعر، عطف على الولد، أي: وكذا يجب له تعالى التّنزّه عن جنس الأصدقاء، جمع الصديق، بمعنى: المصادق من الصّداقة، وهي خلوص المودّة وصفاء المحبّة، قريباً كان أو بعيداً، ملاطفاً كان أو غيره، زوجاً كان أو لا.

قيل: والملاطف من يصل برّك إليّه وبرّه إليك، وقيل: من بينك وبينه مودّة، وإن قلت فقل: هو من انطبق عليه قول الشاعر: [الإمام علي من الرجز]

إن أخاك الحق من كان معك ... ومن يضرّ نفسه لينفعك

ومن إذاريب الزمان صدّعك ... شتت فيك شمله ليجمعك

وهذا ممّا سمعنا به ولم نره، كما وجب له التّنزّه عمّا ذكر؛ لأنّه وجب له العمل التّام والإرادة الشاملة، والقدرة التّامّة، والوجود والكمال، والاستغناء المطلق، وإنّما يتّخذ الصّديق ليعين على النّوائب، ويسعف عند نزول المصائب.

تنبيهات، الأول: جميع ما مرّ من مباحث التّنزيهات مشمول لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فصدرها تنزيه يردّ على المجسمة، وعجزها إثبات يردّ على المعطّلة النّافين للصفات الثّبوتيّة، وقدّم فيها السلب على الإيجاب؛ لأنّ التّخلية مقدّمة على التّحلية، ولا شكّ في انطباق المباحث السابقة على نفي أصول الكفر الثّمانية عنه تعالى، وهي الكثرة والعدد والنّقص والقلّة والعليّة والمعلوليّة والشّبيه والنّظير التي أخذها بعضهم من سورة الإخلاص النّافية لجميعها: فـ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ نفي للكثرة والعدد، وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ نفي للنّقص والقلّة، وقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ نفي لعليّته لغيره، وقوله: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ نفي لمعلوليّته عن غيره، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ نفي للشّبيه والنّظير.

قلت: وهذه السورة وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥] قطعيتان في وجوب استغنائه تعالى عن غيره وافتقار كلّ ما عداه إليه، أمّا الآية فبيّنة، وأمّا السورة فإنّه تعالى أثبت بقوله: ﴿ٱلصَّمَدُ﴾ افتقار كلّ ما سواه إليه عزّ وجل؛ إذ الصّمد هو الذي يصمد إليه في الحوائج، أو يقصد فيها وتسأل منه، ولا شكّ في افتقار غيره إليه ابتداء أو دواماً، إمّا بحاله أو قاله أو بهما معاً، كذا قاله بعض العلماء.

وفي الافتقار بالقال دون الحال مقال إلّا أن يكون إشارة لقسم الأفلاك بفرض ثبوت ما تزعمه الحكماء من قدمها الزّماني، فإنّها عندهم حيّة ناطقة ذات أرواح مقسّمة في تدبيرات العالم إلى أقسام شتّى قديمة بالزّمان مستندة إلى الواجب تعالى إمّا بالطبع أو بالتّعليل، فإنّا لو سلّمنا ما قاله هؤلاء، فالافتقار موجود باعترافها بأنّه تعالى هو المنزّه عن سمات الحدوث ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤]، على أحد التّأويلين في الآية، فليتأمّل. هذا كلّه إن لم نحمل الافتقار على السؤال مجازاً إطلاقاً لاسم السّبب على المسبّب وإلا كان الافتقار، أي: السؤال بالقال دون الحال في غاية الظهور، وقرينة هذا الحمل قوله قبل: وتسأل منه. والله أعلم.

وأثبت بقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ وجوب الغنى له تعالى عن المؤثّر والأثر، فلا حاجة به إلى مؤثّر ولا علّة لوجوده، كما أشار إليه بقوله: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ أي: لم يتولّد وجوده تعالى عن شيء؛ إذ لا سبب لوجوده تعالى لوجوب قدمه وبقائه، ولا حاجة به تعالى إلى الأثر وهو موجوداته الحادثة، ولا غرض له تعالى في فعل شيء منها ولا تركه وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ أي: لم يتولّد وجود شيء عن ذاته العليّة بأن يكون بعضاً منه أو ناشئاً عنه لغرض، كما هو شأن التّزوج وطلب الولد، لما مرّ من وجوب مخالفته للحوادث.

الثاني: ربّما يفهم من افتقاره في التّنزيه ـ على ما مرّ ضابطه ـ الردّ على بعض القدماء الذين بالغوا في التّنزيه حتى امتنعوا عن إطلاق اسم الشيء بل من إطلاق العالم والقادر وغيرها على الله تعالى، زعماً منهم أنّه يوجب إثبات المثل له وليس كذلك؛ لأنّ المماثلة إنّما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السّواء، ولا تساوي بين شيئيّته وشيئيّة غيره، ولا بين علمه وعلم غيره، وكذا جميع الصّفات إلّا في مجرد الاسم والإطلاق على ما مرّ تقريره.

والردّ على الملاحدة في امتناعهم عن إطلاق اسم الموجود، وهم في هذا الرأي أشنع

من بعض القدماء. وأمّا الامتناع عن إطلاق الماهيّة فمذهب كثير من المتكلّمين؛ لأنّ معناها المجانسة، يقال: ما هذا الشيء؟ أي: من أيّ جنس هو، قالوا: وما روي أنّ أبا حنيفة رحمه الله كان يقول: إنّ لله ماهيّة لا يعلمها إلّا هو، ليس بصحيح؛ إذ لم يوجد في كتبه، ولم ينقله عنه أحد من أصحابه العارفين بمذهبه، ولو ثبت فمعناه أنّه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل أو خبر، أو أنّ له اسماً لا يعلمه غيره فإنّما قد تقع سؤالاً عن الاسم، كما يشير إليه قـول أبي منصور رحمه الله: إن سألنا سائل عن الله تعالى ما هو؟ **قلنا**: إن أردت ما اسمه فالله الرّحمن الرّحيم، وإن أردت صفته فسميع بصير، وإن أردت ما ماهيتّه فهو متعال عن المثال والجنس.

الثالث: لا شكّ في تداخل المباحث المذكورة بعضها في بعض؛ إذ التّعرّض لوجوب الوجود مغن عن التّعرّض لوجوب القدم والبقاء، والتّعرّض لوجوب القدم مغن عن التّعرّض لوجوب البّقاء، والتّعرّض لهما مغن عن التّعرّض لوجوب مخالفته للحوادث، والتّعرّض لوجوب مخالفته للحوادث والوحدانيّة عن التّعرّض لمتعلّق قوله: منزّهاً، ولكنّه قصد افتقار أثر القوم في التّعرّض للمذكورات؛ إذ حاولوا بذلك التّفصيل والتّوضيح وترك الإجمال في مباحث التّنزيه، وردّاً على المشّبهة والمجسمة وسائر فرق الضّلال والطّغيان بأبلغ وجه وأوكده، فلم يبالوا بتكرير الألفاظ المترادفة والتّصريح بما علم بطريق الالتزام، وهذا ما وعدناك به صدر المبحث، فلا تعجل.

الرابع: المحقّقون على أنّ الصّفات السّلبية تسمّى بصفات الجلال؛ إذ يقال فيها: جلّ عن كذا وعن كذا، والصّفات الثّبوتيّة بصفات الكمال وبصفات الإكرام، واختاره البيضاوي في «منتهى أماني أولي الألباب شرح الأسماء الحسنى»، والكرماني في «شرح البخاري»، قال شيخ الإسلام تبعاً لابن جماعة؛ لأنّ صفات الجلال صفات القهر، والقهر مستفاد من السّلب، وصفات الكمال صفات اللّطف، واللّطف مستفاد من الثّبوت. زاد ابن جماعة: بناء على أنّ الوجود خير والعدم شرّ.

وذهب القشيريّ في «التحبير» إلى أنّ الجلال استحقّاقّ أوصاف العلو، وهي الصّفات الثّبوتيّة والسّلبيّة، واختاره الغزالي في «المقصد الأسنى»، وعليه فالمراد بالإكرام في الآية إكرامه العباد بالإنعام عليهم. وذهب بعضهم إلى أنّ الجلال استحقاق الصّفات الثّبوتيّة، والإكرام استحقاق السّلبيّة وهؤلاء يعبّرون عن الصّفات السّلبيّة بالنّعوت، فيقولون: صفات الجلال ونعوت الإكرام.

الخامس: ربّما يلوح من التّعرّض لهذه المباحث والمباحث الآتية، والسّكوت عن التّعرّض للذّات أنّها لا يحاط بحقيقتها، وهو الحقّ ـ وقد سبق بها فيه ـ، وإذ قد انتهت بك مطايا الإدراك إلى ساحل معرفة أنّه تعالى ذات قائم بنفسه، واجب الوجود، موصوف بما لا يحاط به من صفات الجلال والكمال، غير مماثل لشيء من الحوادث بحال، لا مثل له ولا نظير، ولا ضدّ له ولا وزير، كلّ شيء مفتقر إليه، ومصرّح بوجوب غنائه والثّناء عليه حسب ما شهدت به أدلّة العقول، وطابقتها في تلك الدّلالة النّقول، وعجزت عن إدراك ما وراء تلك البحار، واعترفت بردّ العلم فيه إلى مدبّر اللّيل والنّهار، كنت في هذا المقام مندرجاً في ديوان المحقّقين وسائراً في زمرة العارفين، فإنّ الاعتراف بالعجز عن الإدراك عين الإدراك، فسبحان من لم يجعل سبيلاً إلى معرفته إلّا العجز عن معرفته.

على ما يشير إليه قول داعينا إليه سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك، غاية الباب ونهاية أولي القرب من أولي الألباب، إنّهم لمّا انكشف لهم من التّجلّيات صارت نفوسهم تعدّ أجسادها سجوناً، ومقامها في الدّنيا شجوناً؛ لما يرد عليها من نسيمات القبول، ويهزها من واردات الوصول، حسب ما أشار إليه العارف الرّبانيّ والقطب الرّحماني المحقّق الأمكن مولانا أبو مدين بقوله:

قل للّذي ينهى عـن الوجد أهله ... إذا لم تذق معنى شراب الهوى دعنا

إذا اهتزّت الأرواح شوقاً إلى اللقاء ... ترقّصت الأشباح يا جاهل المعنى

ألست ترى الطّير المقفّص يا فتى ... إذا ذكر الأوطان حنّ إلى المغنى

يفرّج بالتغريد ما بفؤاده ... فتضطرب الأعضاء بالحسّ والمعنى

ويرقص في الأقفاص شوقاً إلى اللقا ... فتهتزّ أرباب العقول إذا غنى

كذلك أرواح المحبّين يا فتى ... تهزّهزها الأشواق للعالم الأسنى

أنلزمها بالصبر وهي مشوقة ... فهل يستطيع الصبر من شاهد المعنى

فيا حاديّ العشّاق قم واحد قائماً ... وزمزم لنا باسم الحبيب وروحنا

وصن سرّنا في سكرنا عن حودنا ... وإن أنكرت عيناك شيئاً فسامحنا

فإنّا إذا طبنا وطابت عقولنا ... وخامرنا خمر الغرام تهتّكنا

ولمّا انتهى الكلام على ما قصده من القسم الثاني من القسم الأول شرع في القسم الثالث منه، وهي صفات المعاني، أي: الصّفات التي هي في نفسها معاني، وهي عندهم عبارة عن كلّ صفة قائمة بموصوف موجبة له حكماً، وقدّمها على القسم الرابع ـ وهي الصّفات المعنويّة ـ؛ لأنّها كالأصل لها والمعنويّة كالفرع؛ لأنّ المعاني وجوديّة تتميّز على حيالها، ويتعقّل تماثلها وتخالفها لذواتها، والمعنويّة أصول لا تتعقّل ولا تماثل ولا تخالف إلّا بالتبعيّة لمعانيها التي أوجبتها؛ ولهذا ربّما أطلق على المعاني علل وعلى المعنويّة معلولات بناء على مذهب أهل السنّة، من أنّ التّعليل بمعنى التّلازم لا بمعنى إفادة العلّة معلولها الثبوت. وبعضهم يقدّم المعنويّة على صفات المعاني؛ لأنّها متّفق عليها بين أهل السنّة والمعتزلة، بخلاف المعاني فإنّ المعتزلة ينفونها، ولأنّ المعنويّة دليل على إثبات المعاني ومعرفة الدّليل قبل معرفة المدلول، فليتأمّل.

واعلم أيّدك الله بتوفيقه وبصّرك بدقائق العلم وتحقيقه: أنّه لا نزاع في أنّ اتّصاف الواجب تعالى بالسّلبيات مثل كونه واحداً مجرداً ليس في جهة وحيّز، لا يقتضي ثبوت صفات له، وكذا اتّصافه بالإضافات والأفعال مثل كونه العلي العظيم والأول والآخر

والقابض والباسط والخافض والرّافع ونحو ذلك، وإنّما النّزاع والخلاف في الصّفات الثّبوتيّة الحقيقية مثل العلم والقدرة والإرادة، فذهب أهل الحقّ إلى أنّه تعالى له صفات أزليّة زائدة على الذّات، فهو عالم وله علم، وقادر وله قدرة، وحيّ وله حياة إلى آخرها، مع اختلاف في بعضها في كونها غير الذّات بعد الاتّفاق على أنّها ليست عين الذّات وكذا في الصّفات بعضها مع بعض، وهذا الفرط تحرزهم عن القول بتعدّد القدماء حتّى منع بعضهم ـ على ما يأتي بيانه ـ بما فيه أن يقال: صفاته قديمة وإن كانت أزليّة بل يقال: هو قديم بصفاته، وآثروا أن يقال: هي قائمة بذاته أو موجودة بذاته، ولا يقال: هي فيه أو معه أو مجاورة له أو حالّة فيه؛ لإيهام التّغاير وأطبقوا على أنّها لا توصف بكونها أعراضاً.

وذهب أكثر الفرق الضّالة والمبتدعة كالفلاسفة والمعتزلة إلى القول بنفي زيادة الصّفات الثّبوتيّة، فأمّا الفلاسفة فأنكروا صفات الباري تعالى كلّها، قالوا قبّحهم الله: ولا يتّصف ـ تعالى عن قولهم علواً كبيراً ـ لا بسلب كتسميتهم له عاقلاً لذاته، بمعنى أنّه مجرد عن المادّة، أو بإضافة كتسميتهم له مبدأ، أو بصفة مركبة هي من سلب وإضافة كتسميتهم له جواداً، ومعناه أن يعطي من غير بخل. وأمّا المعتزلة فهم وإن وافقوا الفلاسفة في نفي الصّفات الثّبوتيّة إلّا أنّهم اختلفت عباراتهم، فمنهم من يقول: الواجب تعالى حيّ عالم قادر بذاته، ومنهم من يقول بكونه على حالة هي أخصّ صفاته، ومنهم من يقول لا لذاته ولا لعلل.

والحاصل: أن يقال كما لا نزاع في الصّفات السّلبيّة والإضافيّة ليس النّزاع في العلم والقدرة اللّذين هما من جملة الكيفيّات والملكات؛ لما صرّح به أئمة السنّة رحمهم الله تعالى من أنّه تعالى حيّ وله حياة أزليّة ليست بعرض ولا مستحيلة البقاء، وإنّه تعالى عالم وله حياة أزليّة ليست بعرض ولا مستحيلة البقاء، وإنّه تعالى عالم وله علم أزليّ شامل لجميع الأشياء ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروريّ ولا مكتسب، وكذا في سائر الصّفات، بل النّزاع في أنّه كما أن للعالم منا علماً هو عرض قائم به زائد عليه حادث، فهل

للواجب الصّانع العالم علم هو صفة أزليّة قائمة به زائدة عليه، وكذا جميع الصّفات، فأنكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أنّ صفاته عين ذاته، بمعنى أنّ ذاته تسمّى باعتبار المتعلّق بالمعلومات عالماً والمقدورات قادراً إلى غير ذلك.

وكاد الرازي في «المطالب العالية» يوافق المعتزلة حيث قال فيه: أهمّ المهمّات في هذه المسألة البحث عن محلّ الخلاف، فمن المتكلّمين من زعم أنّ العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلّق بالمعلوم، فهناك أمور ثلاثة الذّات والصّفة والتّعلّق، ومنهم من زعم أنّ العلم صفة توجب العالميّة، وأنّ هناك تعلّقاً بالمعلوم من غير أن يبيّن أنّ المتعلق هو العلم أو العالميّة ليكون هناك أمور أربعة، أو كلاهما ليكون هناك أمور خمسة. ثمّ قال: وأمّا نحن فلا نثبت إلّا أمرين الذّات والنّسبة المسمّاة بالعالميّة، وندّعي أنّها أمر زائد على الذّات موجود فيه للقطع بأنّ المفهوم من هذه النّسبة ليس هو المفهوم من الذّات، وأن من اعترف بكونه عالماً يمكنه نفي هذه النّسبة؛ إذ لا معنى للعالم إلّا الذّات الموصوفة بهذه النّسبة، ولا للقادر إلّا الذّات الموصوفة بأنّه يصحّ منه الفعل، انتهى.

قال السعد ـ وقد عرفت أنّه لا يجوز أن يكون العلم نفس الإضافة ـ وقد صرّح هو أيضاً بذلك حيث قال في «نهاية العقول»: لو كان كونه عالماً وقادراً مجرد أمر إضافي لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور؛ لأنّ وجود الأمور الإضافيّة مشروط بوجود المضافين، لكن المعلوم كما يكون واجباً قد يكون محالاً، وقد يكون ممكناً لا يوجد إلّا بإيجاد الله تعالى المتوقّف على كونه عالماً قادراً .

كما سيأتي تمسّك أهل الضّلال بأدلّة خاصّة تنفي صفات خاصّة نتعرّض لها عند إثبات تلك الصّفات، وأدلّة عامّة لا تختص بنفي صفة دون أخرى، فمن هذه الفلاسفة أنّه تعالى لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة؛ لأنّ الصّفة لا تقوم بنفسها فضلاً عن الوجوب، كيف وقد ثبت أنّ الواجب واحد، وإذا لزم على تقدير تحقّقها إمكانها وجب أن تكون أثراً له؛ لامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته إلى الغير، فيلزم كونه القابل والفاعل وهو باطل لوجوب مغايرة الفاعل للقابل.

وأجيب بالمنع. **فإن قلت**: كيف يتوجّه قولهم واجب الوجود واحد وقد وقع في كلام بعض أئمتنا ما يخالفه؟

قلت: ما وقع في كلام بعض العلماء من أنّ واجب الوجود هو الله تعالى وصفاته، فمعناه أنّها واجبة لذات الواجب، أي: مستندة إلى الله تعالى بطريق الإيجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار؛ ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلاً مسبوقة بقدرة أخرى، وما ثبت من كون الواجب مختاراً لا موجباً إنّما هو في غير صفاته، وأمّا استناد الصّفات عند من يثبتها فليس إلّا بطريق الإيجاب. وكذا قولهم علّة الاحتياج إلى المؤثّر هو الحدوث دون الإمكان ينبغي أن يخصّ بغير صفاته، ولا يخفى أنّ مثلّ هذه التّخصيصات في الأحكام العقليّة بعيد جداً.

فإن قلت: كيف تقول الفلاسفة بلزوم كونه الفاعل مع أنّ أكثر الممكنات عندهم أثر للغير، وإن انتهت بالآخرة إلى الواجب لذاته واستندت إليه بالواسطة.

قلت: لعلّه صدر منهم على طريق الإلزام لنا حيث كنّا نقول جميع الممكنات مستندة إليه تعالى بلا واسطة، وأنّ الصّفة الزّائدة إن لم تكن كمالاً وجب نفيها عنه تعالى لتنزّهه عن النّقصان، وإن كانت كمالاً لزم استكماله بالغير وهو يوجب النّقصان بالذّات فيكون محالاً.

وأجيب: بأنّا لا نسلم أنّ ما لا يكون كمالاً يكون نقصاناً البتّة، وأنّ ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته ولا غيره ـ كما يأتي ـ، ولو سلّم فلا نسلم استحالة ذلك إذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذّات دائمة بدوامها، بل ذلك غاية الكمال.

ومنها للمعتزلة: أنّ عالميّته تعالى مثلاً واجبة؛ لاستحالة الجهل عليه تعالى، ولاستحالة افتقاره إلى فاعل يجعله عالماً وكذا البواقي، والواجب لا يعلّل؛ لأنّ سبب الاحتياج إلى العلّة هو الجواز ليترجّح جانب الوجود، فعالميّته تعالى مثلاً لا تعلّل بالعلم بل بكونه تعالى عالماً بالذّات، بخلاف عالميّتنا فإنّها جائزة.

والجواب: بعد تسليم كون العالميّة أمراً رد العلم معلّلاً به كما هو رأي مثبتي الأحوال، وإن كان الحقّ خلافه على ما يأتي أنّ وجوبه بها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها فيمتنع تعليلها، بل بمعنى امتناع خلو الذّات عنها، وهو لا ينافي كونها معلّلة بصفة ناشئة عن الذّات، فإنّ اللّازم للذّات قد يكون بوسط.

وهناك شبه أخرى ضعيفة جداً ربّما تمسّكوا بها في نفي الصّفات:

منها: أنّه لو كان موصوفاً بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الإلهيّة مركبّة من تلك الذّات والصّفات، وكلّ مركب ممكن لاحتياجه إلى الجزء. **والجواب**: منع الملازمة، بل حقيقة الإله تلك الموجبة للصّفات.

ومنها: أنّ القدم أخصّ أوصاف الإله والكاشف عن حقيقته؛ إذ به يعرف تميّزه عن غيره، فلو شاركته الصّفات في القدم لشاركته في الإلهيّة، فيلزم من القول بها القول بالإلهيّة كما لزم النّصارى. **والجواب**: منع كون الأخصّ والكاشف هو القدم، بل وجوب الوجود.

ومنها: أنّه لا دليل على هذه الصّفات؛ لأنّ الأدلّة العقليّة لا تتمّ والسمعيّة لا تدلّ على أنّه حيّ عالم قادر إلى غير ذلك، والنّزاع لم يقع فيه، وما لا دليل عليه يجب نفيه ـ كما سبق مراراً ـ. **والجواب**: منع المقدّمتين.

ومنها: أنّه لا يعقل من قيام الصّفة بالموصوف إلّا حصولها في الحيّز تبعاً لحصوله، والتّحيّز على الله تعالى محال، فكذا قيام الصّفة به.

والجواب: إنّ معنى القيام هو الاختصاص النّاعت على ما هو مرادكم باتّصافه بالأحوال وبالأحكام ـ أعني: أحكام الإدراكات ـ.

وتمسّك أهل الحقّ بالنّصوص الدّالة على إثبات العلم والقدرة وغيرهما من الصّفات بحيث لا تقبل التّأويل:

كقوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦].

ـ وقوله: ﴿فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ﴾ [هود: ١٤] أي: ملتبساً بعلمه، بمعنى أنّه تعلّق به العلم لا بمعنى مقارناً للعلم؛ لئلّا يلزم كون العلم منزلاً.

ـ وكقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلۡقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعٗا﴾ [البقرة: ١٦٥].

ـ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨] إلى غير ذلك، وبأنّ الله تعالى عالم وكلّ عالم فله علم أو لا يعقل من العالم إلّا ذلك، وكذا القادر وغيره، وبأنّ الله تعالى معلوماً وكلّ من له معلوم فله علم؛ إذ لا معنى للمعلوم إلّا ما تعلّق به.

فإن قيل: سلّمنا أنّ له علماً لكن لم لا يجوز أن يكون علمه نفس ذاته لا زائد عليها، وكذا سائر الصّفات على ما يدّعيه الخصم ـ كما مرّ ـ؟

قلنا: لأنّه يلزم منه محالات، **أحدها**: أن لا يكون حمل تلك الصّفات على الذّات مفيداً، بل بمنزلة قولنا: الإنسان بشر والذّات ذات والعالم عالم والعلم علم.

وثانيها: أن يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحياة، وكذا البواقي من غير تمايز أصلاً؛ لأنّها كلّها نفس الذّات فينتظم قياسٌ، هكذا العلم هو الذّات والذّات هو القدرة؛ لأنّ القدرة إذا كانت نفس الذّات كان الذّات نفس القدرة ضرورة، ينتج من الشكل الأول العلم هو القدرة، وكذا البواقي.

وثالثها: أن يجزم العقل بكون الواجب عالماً قادراً حيّاً سميعاً بصيراً بعد جزمه بثبوت الواجب بالدّليل من غير افتقار إلى إثبات ذلك بالبرهان؛ لأنّ كون الشيء نفسه ضروري.

ورابعها: أن يكون العلم مثلاً واجب الوجود لذاته قائم بنفسه صانعاً للعالم معبوداً للعباد حيّاً قادراً سميعاً بصيراً، إلى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقاً، حتّى صرّح الكعبيّ من المعتزلة: بأنّ من زعم أنّ علم الله تعالى يعبد فهو كافر.

قال خاتمة المحقّقين سعد الملّة والدّين: **فإن قيل**: يكفي في عدم لزوم المحالات كون المفهوم من الذّات غير المفهوم من الصّفات، وكون المفهوم من كلّ صفة مغاير للمفهوم من

الأخرى، وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزّيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب، ألا ترى أنّ حمل مثل الكاتب والضّاحك والعالم والقادر على الإنسان يفيد، وربّما يحتاج إلى البيان مع اتّحاد الذّات، وعدم لزوم كون الكتابة هو الضّحك والضّاحك والنّاطق.

قلنا: ليس الكلام في العالم والقادر والحيّ ونحو ذلك ممّا يحمل على الذّات بالمواطأة، بل في العلم والقدرة والحياة ونحوها ممّا لا يحمل عليها إلّا بالاشتقاق، فإنّها إذا كانت نفس الذّات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهراً.

فإن قيل: إنّما يلزم ذلك لو لم تكن الذّات مع الصّفات، وكذا الصّفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار، وإن كانت متّحدة بحسب الوجود وذلك بأن تكون الذّات من حيث التّعلّق بالمعلومات عالماً بل علماً، ومن حيث التّعلّق بالمقدورات قادراً، ومن حيث كونه يصحّ أن يعلم ويقدر حيّاً بل حياة وعلى هذا القياس، ويكون معنى الحمل أنّ الذّات متعلّق بالمعلومات وبالمقدورات مثلاً، ولا خفاء في إفادة افتقاره إلى البيان، ولا في تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر في الذّات أصلاً بحسب الوجود، وهذا كما أنّ الواحد نصف الاثنين ثلث للثلاثة ربع للأربعة وهكذا إلى غير النّهاية، مع أنّ الموجود واحد لا غير، والحمل مفيد والنّصفيّة متميزة عن الثلثية مثلاً.

قلنا: كون الذّات نفس المتعلّق الذي هو العلم والقدرة مثلاً ضروريّ البطلان ككون الواحد نفسَ النّصفيّة والثلثيّة، وإنّما هو عالم وقادر فيبقى الكلام في مأخذ الاشتقاق ـ أعني: العلم والقدرة ـ ليس من الاعتبارات العقليّة التي لا تحقّق لها في الأعيان بمنزلة الحدوث والإمكان، بل من المعاني المختلفة الحقيقيّة الثابتة في الخارج، فلا بدّ من القول بكونها نفس الذّات فيعود المحذور أو وراء الذّات فيثبت المطلوب، وأيضاً وصف العالميّة أو القادريّة وكذا المعلوميّة أو المقدوريّة إنّما يتحقّق بعد تمام التّعلق، فعلى ما ذكر يكون كلّ من العلم والقدرة عبارة عن تعلّق الذّات بأمر فلا بدّ في التّمايز الزّائد على الذّات من خصوصيّة لها يكون أحد التّعلّقين علماً والآخر قدرةً، وهو المراد بالمعنى الزائد على الذّات.

وممّا تمسّك به أهل الحقّ أيضاً طريق القدماء، وهو اعتبار الغائب بالشاهد. واعلم أولاً أنّ المعتزلة وافقونا على أنّ العالم والقادر والحيّ والمريد شاهداً من له علم وقدرة وحياة، قيل: وأرادوا بالشّاهد الحادث وبالغائب القديم، وقيل: أرادوا بالشّاهد ما علم وبالغائب ما لم يعلم، وجزموا بأنّ الجمع بين الغائب والشّاهد يفتقر إلى جامع، بمعنى أنّه لا بدّ من جامع للقطع بأنّه لا يصحّ في الغائب الحكم بكونه جسماً محدوداً على أنّا لا نشاهد أو لا نعلم الفاعل إلّا كذلك. قالوا: والجوامع أربعة: العلّة والشّرط والحقيقة والدّليل.

إذا علمت هذا فمتى ثبت في الشّاهد كون الحكم معلّلاً بعلّة كالعالميّة بالعلم أو مشروط بشرط كالعالميّة بالحياة، وتقرّرت حقيقة في محقّق ككون حقيقة العالم من قام به العلم، أو دلّ دليل على مدلول عقلاً كدلالة الأحداث على المحدث لزم اطّراد ذلك في الغائب، وقد ثبت في الشّاهد أنّ حقيقة العالم من قام به العلم، وأنّ الحكم بكون العالم عالماً معلّلاً بالعلم فيلزم القضاء بذلك في الغائب، وكذا الكلام في القدرة والحياة وغيرهما.

قال سعد الدّين: وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحّة قياس الغائب على الشّاهد عند شرائطه، وبكون هذه الأحكام في الشّاهد معلّلة بالصّفات كالعالميّة بالعلم فيكون إلزاماً فلا يتوجّه عليه منع الأمرين.

وقد اعترض على هذه الحجّة بأمرين:

أحدهما: أنّ هذه الأحكام في الشاهد معلّلة لجوازها فلا تعلّل في الغائب لوجوبها.

وثانيهما: أنّ من شرط القياس أن يتماثل أمران فيثبت لأحدهما ما يثبت للآخر، وهذه الأحكام مختلفة غائباً وشاهداً بالقدم والحدوث والشمول واللّا شمول وغير ذلك، وكذا الصّفات التي أثبتوها عللاً لها.

وأجيب: بأنّ التّعليل يراد منه تارةً استناد شيء إلى آخر، وتارة مطلق التّلازم بين الشّيئين، وتارة تلازمهما في طرفي النّفي والإثبات، فإن أريد الأول فلا منافاة بين الوجوب،

والتّعليل غايته أنّ الواجب لا يعلّل إلّا بالواجب، والجائز يعلّل بالجائز، وإن أريد الثّاني فلا إشكال أيضاً مع أنّه ينصرف إليه اسم التّعليل عند إطلاقه في مباحث الصّفات، وأمّا الثالث فإنّما قال به بعض مثبتي الحال إذ قد اختلفوا إذا خلق الله تعالى في ذات الجوهر علماً مثلاً ولزم ذلكَ العِلم ثُبوتُ عالميّة على قولِهم، فهل خلقَ الله تعالى تلك العالميّة اللّازمَة للعِلم وإنّما خلق نفسُ العِلم وهو أفادَها الثبوت؟ قيل: والأولُ رأي المحقِّقِين والتّعلِيلُ عندَهم شاهداً أو غائباً ثُبوت التّلازم بينَهم في طرفَي النّفي والإثبات، لا أزيد والحقّ أنّه لا حال كما يأتي تحرِيرُه.

وعن **الثاني**: بأنّه لا اختلاف لهذه الأحكام ولا للصِّفاتِ فيما يتعلّقُ بالمقْصود، فإنّ العِلْم مثلاً إنّما يوجِبُ كونَ العالِمِ عالماً من حيث كونُه عالماً، لا من حيث كونُه عَرَضاً أو حادِثاً أو نحو ذلك، وكذا البَواقِي.

والحاصل: من أصلِ المسألَة أنّه لا نِزاع بينَ الفِرق الثلاث، فإنّه تعالى عالِمٌ قادرٌ حيٌّ ونحو ذلك، وهذه الألفاظُ ليست اسماً للذّات من غيرِ اعتبارِ معنى، بل هي أسماءٌ مشتَقّة معناها إثباتُ ما هو مأخذُ الاشْتِقاق، ولا معنى له سِوى إدْرَاك المعاني والتَّمكُن من الفِعلِ والتَّرك ونحو ذلك، فيلزَمُ بالضرورةِ ثبوتِ هذه المعاني للواجب، كيف والخلُو عنها نقصٌ وذهابٌ إلى أنّه لا يعلَمُ ولا يقْدِرُ، ثمّ هذه المعاني يمْتَنعُ أن تكونَ نفس الذّات؛ لامْتِناع قيامها بأنفُسِها ـ لما سبقَ من المُحالات ـ فتَعيّن كونها وراء الذّات.

والمعتَزِلة مع ارتكابِهم شناعة القول بالعالِمِ بلا عِلم، والقادِر بلا قُدرة، لا يُرضون رأساً برأسٍ، بل يُباهونَ بنَفِي الصّفات ويَعُدُّونَ إثباتَها من الجهالات، ويُسمُّون أنفُسَهم بأهلِ العدل والتّوحيد، ولا شكّ في أنّهم أهلُ الجور والتّعطيل، نعم أثبَتُوا صفةَ الكلام ومُعتزلَة البّصرة منهُم صفةَ الإرادة، وسيأتي الكلامُ عليها.

* * *

وَقُــدرَةٌ إِرَادَةٌ وَغَــايَــرَت أَمـرًا وَعِلمًا وَالرِّضَا كَمَا ثَبَت

فقال عاطفاً على الوجود (و) واجبٌ له تعالى (قدرة)، وربّما عبّر عنها بالقُوّة كتاباً وسُنّة ولغةً وعُرفاً، وهي كما قال سعدُ الدّين: صفةٌ أزليّة تؤثّر في المقْدُورات عند تعلُّقِها بها، فالصّفةُ جنسٌ والأزليّةُ فصلٌ مُميّز لها عن القُدْرَةِ الحادِثة، وستأتي.

وقوله: تؤثر... إلى آخره مرادُه به تأثِير الإيجاد أو الإعدام وهو فصلٌ آخر مُخرِج لنحو العِلم والحياة والإرادَة، فمراده التَّأثير الفِعْلي التَنجِيزي، ولذلك قيدَه بالظرف، وسيأتي في مَبْحثِ التَّعلُّقات أنّ المقْدُورات هي المُمْكِنات، وأل فيها للاسْتِغراق بمعنى أنّها لا يخرج عنها مُمكنٌ من المُمْكِنات، لا من حيث إيجادِه ولا من حيث إعدَامِه بناءً على تَعلُّقِها بالعَدَم الطارئ مُباشرة كما هو مذهبُ القاضي.

ودخلَ في المقْدُورات الجواهِرَ والأعْرَاض كانت الأعْراضُ مُكتَسَبة للحيوان كالأفْعالِ الاختِياريّة، أو لا، كالحرَكات الاضطراريّة. وعُلِم من توقِيتِه التَّأثير بالتّعلُّق أنّهما إنّما تُؤثِّر على وِفِق تَعلُّق الإرادة؛ إذ من وجُوبِ الإرادَة له تعالى كما يأتي، يُعلم وجُوبُ ثُبوتِ التّأثيرَ له تعالى بالاخْتِيار لا بطريقِ اللّزُوم كفعلِ العلّة والطبيعةِ كما عندَ الفلاسِفَة والطَبائعِيين، ومرادُه أنّ الذّات الأزليّة القائمة بها القُدرةُ الأزليّة تُؤثّر في المُمْكناتِ إيجاداً أو إعداماً على وِفْق ما تَعلّقت به إرادتها.

فإن قلت: فيلْزَم المجاز في التّعريف. **قلت**: نعم، لكنّه مشهورٌ بين القوم.

والحاصل: أنّ تعلُّقَ الإرادَة على وِفْقِ تعلّق العلم، وتعلّق القُدرةُ بأحدِ طرفَي كلّ مَقدُور بعدَ استِواء نسبَتِها إليهِما على وِفْق تعلُّق الإرادة، صرّح به السعدُ وغيره، فما عَلِم تعالى أنّه يكونُ على صفَةٍ كذا في زمانٍ كذا مثلاً، تعلّقتْ إرادَته تعالى بتخصِيصِه على وِفْقِ ما عَلِمَه، فتعلّقت قدْرَتَه تعالى بإيجادِه على وِفْقِ ما خصَّصَته الإرادة، وهكذا في جانِب الإعدام.

فإن قلت: يلزمُ من أخذِ المقْدُورات في تعريفِ القُدْرَة الدَوْر.

قلت: ستَعْرفُ جوابَه عندَ التّعَرُض لتعرِيفِ العِلْم.

فإن قلت: هلّا اكتـفي بالعِلْم مُخصِّصاً فتؤثّر القُدرَةُ على وفْقِه؟

قلت: ستَعرِفُ جوابَه إن شاء الله تعالى في محلّه.

فإن قلت: فهل بينَ هذه التّعلُّقات ترتُّب زماني؟

قلت: أمّا بحَسَبِ التّعلُّق الأزليّ القدِيم فلا تَرتُّبُ كما لا يخفى، وأمّا بحَسَب التّعلُّق التَخيِيري الحادِث فالتَّرتُب بينَ تعلُّق العِلم وبينَ تعلُّقَي الإرادَة والقُدْرة مُمكن، وأمّا بينَ تعلُّقَي الإرادَة والقُدْرة فلا يُتصوَر التَّرتِيب إلّا بحسبِ اعتِبار العقل لا بحسبِ الخارج، وإلا لَزِم تأخُر المرادِ عن أن تعلّق الإرادَة به، وهو ممنوع لِما ستَعرِفَه إن شاء الله تعالى.

وإفرادُ هذه الصّفات بالذِّكر مع تعرُّضِه بعد هذا للقادِرِ وبقيّةِ المشتَقاتِ الآتية صريحٌ في أنّها زائدةٌ على الذّات، لا كما يقوله المعتزِلَة من نَفي القُدْرةَ، وقادِريّته تعالى عندَهم إنّما هي بذاتِه لا بصفَةٍ زائدةٍ على ذلك، وقد مرّ بيانُ فساده، وأنّها غيرُ متَّحدة بذاتِه تعالى وإلّا لَزِم اتّحاده تعالى بها، فيكون الكثير عين القليل أو الكلّ عين جُزْئه، وهو لا يُعقَل، وبيانه: أنّ القُدّرة والذّات حقِيقَتان اثْنَتان، فلو اتّحدتا أي: صارتا واحداً لَزِمَ ما ذُكر بالضرورة.

*** [حجة المعتزلة على امتناع كون الله تعالى قادراً بقدرة]**

احتجّ المعتَزِلةُ على امتِناعِ كون الباري تعالى قادِراً بقَدْرةٍ زائدَةٍ على ذاتِه بأنّه لو كان كذلك لَما كان قادِراً على خلقِ الأجسام، واللّازِمُ باطلٌ وفاقاً. بيانُ الملازَمة من وجهين:

أحدهما: أنّ عدمَ صُلوح قُدرة العبدِ لخلقِ الأجسامِ حكمٌ مشتَرَكٌ لا بدّ له من عِلّةٍ مشتَركة وما هي إلّا كونَها قدرة، فلو كان للباري أيضاً قُدرة لكانت كذلك.

وثانيها: أنّ قدرةَ الباري تعالى على تَقْدِير تحقُّقِها إمّا أن تكونَ مُماثِلةٌ لقُدَرِ العباد فيَلْزَم أن لا تَصلُح لخلقِ الأجسام؛ لأنّ حكمَ الأمثال واحد، وإمّا أن تكونَ مُخالِفَة لها، وليستْ تلكَ المخالَفة أشدّ من مُخالَفة قُدَرِ العباد بعضها لبعض، ومع ذلك لا يصْلُح شيءٌ منها لخلْقِ الأجسام، فكذلك التي تُخالِفُها هذا القَدْر من المخالَفَة.

وأجيب: بأنّا لا نُسلِّم بأنّه لا بدّ للحكمِ المشترَكِ من علّةٍ مُشتَرَكة، بل يجوزُ أن يُعلَّلَ بعِلَلٍ مُختلِفة؛ إذ لا يمتَنِع اشتَراك المختَلِفات في لازِمٍ واحدٍ، فمن هذا يجوز أنْ يُعلَّل عدم صُلوحِ قُدَرِ العباد لخلقِ الأجسام بخُصُوصِيّاتِها، ولو سُلِّم فلا نُسَلِّم أنّه لا مُشتَرَك بينَها سوى كونُها قُدرة؛ لجوازِ أن يكون أمراً أخصّ من ذلك، بحيث يشْمَلُ قُدَرَ العباد ولا يشْمَل قدْرَة الباري، ولا نُسَلِّم أنّ مُخالَفَة قُدْرَة الباري لِقُدَرِ العبادِ ليست أشدّ من مُخالفَتِها فيما بينِها؛ لجواز أنْ تَنفَرِد بخُصُوصِيّةٍ لا تُوجدُ في شيءٍ منها فتَصْلُح هي لخلقِ الأجسام دونها.

*** [تعلقات القدرة]**

تتمّة:

اعلمْ أنّ للقُدْرةِ عند المحقّقين بالمقْدُور تعَلُّقَين: معنويٌّ لا يترَتَّب عليه وُجُود المقْدُور بالفَصل، بل هو مُمكنٌ من القَادِرِ إيجاده لوقْتِه أو تَركِه فيه، وهذا التّعلُّقُ لازِمِ المقْدِرة قديمٌ بقِدَمِها، ونسبتُه إلى الضِّدّين على السواء، وتنجِيزيّ يتَرتَّب عليه وجودُ المقْدُور أو عدمُه لوقتِ وجُودِه أو عدمِه. وتوقِيتُه التَّأثير دليلٌ على أنّه أراد الثّاني لا الأول، نعم على طريقِ الماتِريدِّية القائلِينَ بزيادَةِ صفةِ التّكوين على القُدْرةِ ينبَغي حذفُ ما يُفِيدُ التّوقيت وإرادة الأول، على ما ستَقِفُ عليه بعدُ إن شاء الله تعالى.

*** [وجوب صفة الإرادة]**

ثمّ عطفَ على الوُجُود أيضاً بحرفِ العطفِ السّاقِط للضّرورة قوله: ووَاجب له تعالى (**إرادة**) ويرادُ فيها المشِيئة عندنا.

قال السعد: وهي صفةٌ قديمَةٌ لله تعالى تقْتَضي تَخصِيصُ المُمْكنات بوجْهٍ دونَ وجه في وقتٍ دون وقت. وعُلِم من عطفِها على القُدرةِ مُغايرتِها لها وعَدَم إغناء القُدْرة؛ وذلك لوجْهين:

أحدهما: أنّ الـمُمْكنات نسبتُها إلى قُدرَته تعالى على حدٍّ السّواء، فلو اختَصّت بوُجُود بعضِها دون بعضٍ لَزِمَ العجز.

وثانيهما: أنّ القُدْرَةَ شأنُها التّأثيرُ والإيجادُ أو الإعْدامُ، والمُوجَد من حيث هو مُوجِد غير المُرجّح من حيثُ هو؛ لتوقُّفِ الإيجادِ على التّرجِيحِ من حيثُ هو ترجِيح.

فإذن لا بُدّ لتَخصِيصِ بعضِ المُمْكنات بالوقُوعِ دون مُقابِله من صفة أخرى تَصْلح له، وليس الصّالِح له إلّا صفةَ الإرادَة؛ إذ لا يلزَمُ نقصٌ في قولِنا: أرادَ الله تعالى وجودُ هذا المُمْكن ولم يُردْ وُجُود هذا المُمْكن الآخر بل أرادَ عدمه، بل ذلك دليلٌ على غايةِ الكمال، فإنّ تصَرُّفه جلّ وعلا في المُمْكنات بمحْضِ الإرادةِ والاختِيارِ، ولا باعِث على مُمْكنٍ منها ولا إكْرَاه ولا إجْبَار، كما قال تبارك وتعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨]، ولو قلتَ: قدر الله تعالى على هذا المُمْكن الموجُود ولم يُقدر على مُقابِله لكان فاسداً؛ لِما فيه من لُزومِ نقيصَة العجز، وأمّا سائرُ الصّفات كالعِلْم والكلامِ والسّمعِ والبَصر فلا يصِحُّ التّخصِيص بها؛ لأنّ التّخصِيصَ تأثيرٌ وهذه الصّفات ليست مُؤثّرة في مُتعلَّقاتِها، انتهى.

وأقول: أمّا تساوي نِسبة القُدرة إلى الكلِّ فشيءٌ ظاهر لم يُنكِره أحد، وأمّا كون تَعلُّق العِلم تابِعاً للوقوع فاعلم أنّ العِلمَ عندَهم إمّا فعليٌّ، وهو سَبْق صورةَ المعْلُوم إلى العالِم فتكونُ تلك الصّورةُ العقليّة سبباً لوجُودِها في الأعيانِ كما نَعقِل شكلاً، ثمّ نجعَلُه موجُوداً، وإمّا انْفعاليٌّ وهو اسْتِفادَة الصّورة العقليّة من الموجُود، وإمّا لا فعْليّ ولا انفعاليّ كما في علْمِه تعالى.

إذا علمتَ هذا؛ فمعنى كونُ العِلْم تابِعاً للوقوع أنّ العِلْم إنّما يتعلّق بوقُوعِ شيء مُعيّن؛ لأنّه في نفْسِه كذلك، وإلّا كان جهلاً، وأصحابُنا وإن مَنَعوا التّبَعيّة للوقُوعِ في العِلْم الفِعليّ للقَطْع بأنّ أحدَنَا يتصوّر أمراً من الأمور ويُصَدِّق بتضَمّنِه لمصلَحَةٍ من المصالِح فتفعلُه، إلّا أنّهم قد جزَمُوا القولَ باسْتِواء نسبَةِ العِلم إلى الضّدّين كالقُدْرةِ، وأنّ العِلْم بالمصلحَةِ لا يكونُ

داعياً إلى الفِعل ما لم تَحصُل الحالة المعْلُومَة بالوجْدان المُسمّاة بالإرادة، ونبّهوا على ذلك بأنّه لا شيءٌ من أفعالِه تعالى إلّا ويُمكِن تصوُّره على وجهٍ أحسنٍ من وقُوعِه على ما هو عليه تَخصِيص من غيرِ مُخصِّص.

وممّا نبّه على ذلك أنّا كثيراً ما نَتَصوّر أمراً ونعلمُ أنّ فيه مصلحةً، لكنّا لا نفْعَلُه لكَسلٍ مانعٍ أو لحياءٍ رادِعٍ أو لنحو ذلك، ما لم يَحصُل لنا المعنى المُسمّى بالإرادَة، على أنّ رعايةَ المصلحةُ في فعْلِه غير لازِمَة ولا مُطّرِدة؛ إذ له تعالى فِعلُ الأشياء على خلافِ علمِه ما فيها من المصْلَحة كما صرَّح به في «الأذكار» وغيره، فلا يجوزُ أن يكونَ عِلمُ ما في الفِعل بما في الفِعلِ من المصْلحة مُرجِّحاً له؛ للزُوم تخلُّفه فيما يَفْرض خُلوّه عنها من الأفْعال، على أنّ العِلمَ بالمصلَحة إنْ كان مُوجِباً لذلك الفِعل لزِمَ كونُه تعالى مُوجِباً للزُومِ العِلم بالمصلَحة لذاتِه تعالى، وقد تقدّر بُطلان كونُه تعالى فاعلاً بالإيجاب، وإنْ لم يكُن مُوجِباً له لَزِم أن لا يُوجَد، لِما تقرّر بين الجمهور من أنّ الشيءَ لا يُوجدُ من الفاعِل ما لم يَجب منه، ولم يجبْ منه ما لم يُوجِبه.

وبالجملةِ؛ فبعدَ تسلِيم أنّ الله تعالى قادرٌ بمعنى أنّه يصحُّ منه الفِعل والتّرك ينبَغي أن لا يتوقّفُ عاقِلٌ في أنّ علْمَه بوجهِ المصلَحةِ لا يكفي في فعْلِه وإلّا لَزِم الإيجابُ فيه، فإنّ هذا العِلم لازِمٌ لذَاتِه لا يُفارقُه قطعاً وإلّا لَزِمَ تجهِيله تعالى عنه علواً كبيراً، ولهذا لَزِم الفلاسِفَة القَول بالإيجابِ مع اعترافِهم بأنّ إيجادَه تعالى للعالَم على النّظامِ المُشاهَد تابعٌ للعْلِم بوجهِ الكمال فيه.

* **[تعلقات الإرادة]:**

فإن قيل: لم لا يجوزُ أن تكفي صفةُ القُدرة من غيرِ احتِياجٍ إلى إثباتِ الإرادَة، وذلك بأنْ يكون لصِفةِ القُدرةِ تعلُّقاتٍ ثلاثة، **أحدها:** أزليٌّ وهو صِحَةُ الفَصل والتّرك.

والثاني: متَجدِّد وهو تَخصِيصُ أحد المقدُورَين بالوقَوع على وجهٍ مخصوص.

والثالث: مُتجدِّدٌ أيضاً وهو التّأثِير والإيجادُ بالفعل، فهذه تعلُّقات ثلاثة تكفِي فيها صفة القُدرة من غيرِ احتياجٍ إلى صفةٍ أخرى، ولا إلى داعٍ أو مُرجِّح آخر.

قلنا: كثيراً ما يكونُ أحدُنا قادِراً على الفِعل أو التّرك المُتَمَثّل على المصْلَحة، ولم يفعَله

ما لم تحصُل له الحالة المعلُومَة بالوجْدَان المسمّاة بالإرادَة، هذا ما أشارَ إليه بعضُ المتأخِّرين، وفيه نظر.

فإن قلت: يرد على القولِ بالإرادةِ أنّه إن جازَ تعلُّق الإرادَة بكلٍّ واحدٍ من الضِّدّين بدَلاً عن الآخر فتَعَلُّقها بأحدِهما مُعيّناً تَرجُّحاً بلا مُرجِّح، وإن لم يمْكِن ذلك بل كان تَعلُّقُها بأحدِهما مُقتضى ذاتها، فالمريد غيرُ قادِر على الفِعل بالمعنى المتقدِّم ذِكْرُه، أعني: صحةُ الفِعل والتّرك؛ إذ قدْ وجبَ وُجُود أحدّ الضّدّين منه لا وجُوباً مُتَرتباً على تعلّقِ إرادَتِه، بل لم يجزمنه إلّا وقوعُ هذا الضِّدّ.

قلت: أوردَهُ بعضُ المتأخِّرينَ وأجابَ عنه: بأنّ غايةَ ما يُمكِن أن يُقال فيه أنّ تعلُّقَ الإرادَةِ بأحدِ الضِّدّين لذاتِها، لا بمعنى أنّ ذاتَها تقْتَضِي التّعلُّق به البتّةَ، بل بمعنى أنّها لا تحتاجُ في ذلك إلى مُرجِّح غير ذاتِها، بَدَاهة أنّ الهارِب من السّبُعِ مثلاً لا يُريدُ أحد الطريقَين المتساوِيَين من كلِّ وجهٍ لمرجِّح، والعَطْشانُ لا يُريدُ أحد القَدَحين كذلك لمرجِّح، والجوعانُ لا يُريدُ أحد الرَّغِيفَين كذلك لمرجِّح، وهذه خاصّة الإرادَة فلا يجوزُ مثله في القُدْرة ـ أي: لِمَا مرّ ـ انتهى. وسبقَهُ إليه في «شرح المقاصد» وسيأتي في مَبحثِ التّعلُّق.

وربّما يُفْهمُ من عدَمِ الإرادَةِ من الصّفاتِ الأزليَّةِ الثُّبوتِيّة الواجِبة القِيامُ بذاتِه تعالى وسكوتِه عن المشيئةِ المرَادِفة لها عندَنا مُخالَفة من زَعَمَ أنّ المشِيئةَ قديمَة والإرادَة حادِثة قائِمَة بذاتِه، ومن زَعَمَ أنّ معنى إرادَة الله تعالى فِعْلَه أنّه ليس بمُكْرَهٍ ولا إنسانٍ ولا مَغْلُوبٍ، ومعنى إرادَتُه فعل غيرِهِ أنّه آمِرٌ به، كيف وقدَ أمرَ كلّ مُكلَّف بالإيمانِ وسائرِ الواجِبات ولو شاء لوقَع، ومن زَعَم أنّه تعالى مُوجِب بالذّات لا فاعلٌ بالإرَادَة والاختِيار، فالفلاسِفَة ومن زَعَم أنّه مُريدٌ لا بصِفَةٍ زائدَةٍ على ذاتِه تعالى كالنجارية، ومن زَعَم أنّه تعالى مُريدٌ بإرادَةٍ حادِثَة لا في محلٍ بل قائِمَة بذاتِها كبعضِ المعتَزِلة، ومن زَعَمَ أنّ إرادَتَه حادثَةٌ في ذاتِه كالكَرامِيّة.

والدَّليلُ منّا على ما ذُكِر الآيات النّاطِقة بإثْباتِ صفَةِ الإرادَةِ والمشيئةِ لله مع القَطعِ بلُزُومِ قيامِ صفة الشيء به، وامتِناعُ قيام الحوادِث بذاتِه تعالى، وأيضاً نظامُ العالَم ووجُوده

على الوجْهِ الأوْفَق الأصح دليلٌ على كونِ صانِعُه قادِراً مُختاراً، وكذا حُدُوثه؛ إذ لو كان صانِعُه مُوجباً بالذّات لَزِم قِدَمُه ضرورة امْتِناع تخلُّف المعلُول عن علَّتِه الموجِبة، والله أعلم.

*** [مغايرة الإرادة للأمر والعلم]:**

وأشارَ بقولِه: **(وغايرت)** أي: الإرادةُ بمعنى بايَنت وخالَفَت، لا بمعنى انفكّت، لِما سيأتي من امْتِناع الانفِكاكِ على الصّفات بعضها عن بعض، **(أمراً)** نفسيّاً، وهو اقتِضاءُ فِعل غير كف مَدلُول عليه كفُّ افْتِعال الاقتِضاء، أي: الطّلَبُ الجازِم وغير الجازِم، لِما ليس بكفٍّ ولِما هو كفّ مدْلُول عليه بكَفّ، ومِثْلُه مرادِفه كاترَكِ وذَر، بخلافِ المدْلُول عليه بغيرِ ذلك كلا تفعل، فإنّه ليسَ بأمْرٍ، وأمّا مُغايَرتها له بمعنى القَول النّفسي المقْتَضي لفعل ... إلخ، ففي غايةِ الظُّهورِ؛ إلى الردّ على الكعبيّ وكثيرٍ من معتَزِلَة بغداد، حيثُ قالوا: إنّ إرادتَه تعالى لِفعلِه هو علْمِه به وكونُه غير مُكْرَهٍ ولا ساهٍ، ولفِعْل غيره هو الأمرُ به، حتّى إنّ ما لا يكونُ مأمُوراً به لا يكونُ مُراداً له؛ أمّا **أولاً**: فلا خفاءَ في أنّ هذا مُوافقَة للفَلاسِفَة في نَفْي كونُ الواجِب مُريداً، أي: فاعِلاً على سبيلِ القَصْدِ والاختِيار.

وأمّا **ثانياً**: فهو مُخالِف للنُّصوصِ الدّالّة على أنّ إرادتَه تتعلَّق بشيءٍ دون شيءٍ وفي وقْتٍ دون وقت، وعلْمُه تعالى غير مُكْرَه ولا ساهٍ نسبَتُه إلى الموجُودَات كلّها على حدّ سواء، لا اخْتِصاص لبعضِها به عن بعض.

وأمّا **ثالثاً**: فلأنّه قد أمرَ العِبادَ بما لم يشأهُ منهم:

ـ قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

ـ ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠].

ـ ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١١٢].

ـ ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩].

إلى غيرِ ذلك ممّا لا يُحصى، وتقْرِير هذا الثالث من وجهين:

أحدهما: أنّه تعالى أمرَ بما عَلِم امْتِناعه كإيمانِ من عَلِم تعالى موتَه على الكُفر، والمُمْتَنع غير مراد بالاتِّفاقِ منّا ومنهم.

وثانيها: أنّ الأمرَ لو كان هو الإرادَة لوقَعَت المأمُورات كلّها؛ لأنّ الإرادَةَ تُخصِّصُ الفِعل بحالِ حدُوثِه، وإذا لم يُوجَد الفِعل لم يَحدُث فلا يُتَصوّر تَخصِيصُه بحالِ حدُوثِه.

ويردُّه بشَقَّيه ما أشارَ إليه الإسنوي في «شرح منهاج الأصول» من أنّ المعْتَزلَة التَزمُوا أنّ الله تعالى يُريدُ الشيءَ ولا يقعُ، ويقَعُ ولا يُريدُه. وما صرّحَ به الأصْفَهانيّ في «شرح المحصول»:

من أنّه منْقُوضٌ بالطَلَبِ فإنّ الكافِر هو الذي عَلِم الله موته على الكفْر مَطلوبٌ إيمانُه على ما تقرّر، ولا شكّ أنّ إيمانَ هذا الشَّخصُ والحالة هذه مُحال مع أنّه مطلُوب، وطَلَبُ المُحال مُحال فَوَجبَ أن لا يكونَ إيمانُ هذا الشّخص مَطْلوباً وهو باطل، فإنْ مُنِعت المقدِّمة القائلَة: طَلَبُ المُحالُ محال ادّعينا البَدَاهة ومنَعْنا المقدّمة القائلة: إنّ إرادّة المُحال مُحال، وإن كان فيه ما يُتأمَّل، وستَمرُ بك في مبحثِ المتعنَّقات والأفعال أدلّة أُخر.

وأمّا الاعتِراضُ على مذهبِ الكعبيّ والنّجار من أنّ إرادَتَه تعالى كونُه غير مُكْرَهٍ ولا ساهٍ بأنّه يُوجِب كون الجماد مُريداً فليس بشيءٍ؛ لأنّه إنّما يُفسِرُ بذلك الإرادَة الأزليّة خاصّة.

(و) غايرت أيضاً الإرادَة الأزليّة (**علماً**) أي: أزليّاً كان وسيأتي بيانُ حقِيقَته، أو حادِثاً ولمّا لم يَقصِد أفراد حقِيقَته منه مُعيّنة بحيث يَختَلِفُ مفْهُومه تعريفاً وتنكِيراً أوردَه بلَفظِ النّكرة، ومقصُوده بهذا الردُّ على الفلاسِفَة القائلينَ بأنّ إرادَتَه تعالى هي عِلْمُه بوجهِ النّظام، ويسمّونَه العنِاية الأزليّة، قال ابن سينا: العِنايّة هي إحاطَةُ عِلم الأوّل تعالى بالكُلِّ وبما يجبُ أن يكونَ عليه الكُلّ حتّى يكونَ على أحسَنِ النِّظام. فعلم الأول بكيْفِيَة الصّواب في تَرتِيب وُجُود الكلّ مَنبَعٌ لفَيَضانِ الخير في الكُلّ من غيرِ انبِعاث قَصْدٍ، ولا طَلَب من الأول الحقّ.

وحاصله: إنّ العِناية عندَهم على ما في «شرح المقاصد» هي تُمثِّل نظام جميع الموجُودَات من الأزل إلى الأبد في عِلْمِ السّابق على هذه الموجُودات مع الأوقَاتِ المترتِّبَة الغير المتَناهِيّة التي يجبُ ويَلِيق أنْ يقعَ كلّ موُجُود منها في واحِدٍ من تلك الأوقات، قالوا: وهذا هو المقْتَضِي لإفاضَةِ ذلك النّظام على ذلك التَّرتِيب والتَّفصيل؛ إذ لا يجوزُ أن يكونَ صدُورُه عن الواجِبِ وعن العُقُول المجَرَّدة بقَصْدٍ وإرادَةٍ، ولا بحَسَبِ طبيعَةٍ ولا على سبيل الاتِّفاق والجزاف؛ ولأنّ العِلَل العالِية لا تُفعَل لِغَرض في الأمور السافلة، فقدْ صَرَّحوا في إثْبَات هذه العِنايّة بنَفْي ما نُسَمِّيه الإرادَة، وقد عرفت مُرَادهم بإحاطَةِ عِلْم الله تعالى بالكُلِّ وأنّها ليست إلّا وجُوداً للكُلِّ.

ووجه الرد: أنّ نِسبَةَ العِلم إلى جميعِ مُتعلّقاتِه واحدة فلا يصْلُح للتّخصِيص، فتَعيّن أنّه إنّما هو بصِفَةِ الإرادَة.

*** [الرد على المعتزلة في كون الإرادة هي العلم]:**

والردّ على المحقِّقين من المعتزلة القائلينَ: بأنّ إرادتَه تعالى هي علمُه ممّا في الفِعل من المصْلحة. ورُدَّ مذهبُهم بأنّ الإرادَة لو كانت هي العِلْمُ بما في الفِعلِ أو التَّرك من المصْلَحة لما وقعَ الفعل الاختِيارِيّ بدونِه ضرورة، واللّازمُ باطل؛ لأنّ العطْشَان يشربُ أحد القَدحين، والهاربُ يسلُكُ أحدَ الطَرِيقَين من غيرِ شعور بمصْلَحةٍ راجِحة في فعلِ هذا وتركِ ذلك عند فَرْض التَّساوي في نظرِ العقْل. وبالجمْلَة فيكون مُسمَّى لفظ الإرادَة مُغايراً للعِلْم والشُّعُور بالمصْلحة في الفِعْل أو التَّرك ممّا لا يَنْبَغي أن يخفى على العَاقِل والعارفِ بالمعاني والأوضَاع ـ وسيأتي وجهُ ردّه بغيرِ هذا أيضاًـ.

قال سعدُ الدّين: تمسَّكَ أصحابُنا بأنّ تخصيص بعضِ الأضْدّاد بالوقُوع دونَ البعض، وفي بعضِ الأوقاتِ دونَ البعض مع اسْتِواء نسْبَةِ الذّاتِ إلى الكلِّ لا بدّ أن يكونَ لصِفةٍ شأنها التَّخصِيص؛ لامتِناع التّخْصِيص بلا مُخصِّص، وامتِناع احتِياج الواجِب في فاعلِيّته إلى

أمرٍ منفصل، وتلكَ الصّفة هي المسمّاة بالإرادَة، وهو معنى واضحٌ عندَ العَقْل مُغايرٌ للعِلمِ والقُدْرةِ وسائرِ الصِّفات شأنه التَّخْصِيص والتَّرجيح لأحدِ طرفَي المقدُور من الفِعل والتَّرك على الآخر.

قال: ويُنبّه على مُغايرتِها للقُدرةِ أنّ نسبةَ القُدرة إلى الطَّرفَين على السَّواء بخِلافها، وللعِلْمِ أنّ مُطلق العِلم نسبتَه إلى الكلِّ على السَّواء، أو العِلْمُ بما فيهِ من المصْلحة، أو بأنّه سيُوجَدُ في وقتٍ كذا سابق على الإرادَةِ، والعلمُ بوقُوعِه تابعٌ للوقُوع المتَأخِّر عنها، وفيه نظر؛ إذ قدْ لا يُسلم الخصْمُ سبق العِلْم بأنّه يُوجِدُه في وقتٍ كذا على إرادَتِه ذلك، وإلّا تأخَّر علْمُه بوقُوعِه إلّا عن إرادَتِه الوقُوعَ حالاً، وما يُقال أنّ العِلْمَ تابعٌ للوقُوعِ فمعنَاهُ أنّه يَعْلَم الشّيء كما يقع، وأنّ المعْلُوم هو الأصلُ في التّطابُق؛ لأنّه مِثالٌ وصورةٌ له، لا بمعنى تأخّره عنه في الخارِج البتّة.

قال: والحقُّ أنّ مُغَايرةَ الحالَة التي نُسمِّيها بالإرَادةِ للعِلْم والقُدْرةِ وسائرِ الصّفات ضرورية، ثمّ تَبيّنَ قِدَمَها وزيادَتِها على الذّات بمِثْلِ ما مرَّ في العِلم والقُدْرة.

(و) غايرت أيضاً الإرادَة الأزَليّة (**الرّضى**) أي: رضاهُ تعالى، قال فيه عِوض عن مضافٍ إليه على رأي كوفي، وفسّره بعضُهم بالإرادَةِ من غيرِ اعْتراض. قال: ويُرادِفُه المحبّة، وعليه فيكون أخَصَّ من الإرادَةِ الأعمّ؛ إذ هي تتَعلَّقُ بما لا اعتِراض على فاعِله كالإيمان، وبما يتوجّه على فاعِله الاعتراض كالكفْر، والأخَصُّ غير الأعمّ.

وفسَّره «المواقف» بتَركِ الاعتِراض، كما فَسّر المحبّةَ أيضاً بأنّها إرادَة لا يتبعها تبعة. وعليه؛ فمُغايَرةِ الرَّضى للإرادَة المرادِفَة للمشيئةِ بَيِّنَة لتَبايُن معنيِهما كمُغايَرة المحبّة لها لكونِ معنى المحبّة أخصّ.

قلت: ولعلّ مراد الأوّل بمُرادَفَة المحبّة للرضى مُساواتِها له، فلا يُنافي ما فُهِم من الثاني من تخالُف مفهُومَيهِما، فليُتأمّل.

خاتمة:

ما تَقدّم بيانٌ للمحبّةِ القدِيمة، وأمّا المحبةُ الحادِثة فهي الميلُ النّفسي إلى الشيءِ لكمالٍ أُدْرِك فيه، بحيث يحمِلُها على ما يُقرِّب إليه، انتهى. قاله القاضي، وستأتي القُدرَة الحادِثة.

وأمّا الإرادَةُ الحادِثَة فهي وإنْ كان معناها واضحاً عندَ العقْلِ غير ملتَبِس بغيره، وعَسُرت معْرِفتُها بكَنَه الحقِيقة لا يَبْعد أنْ يُعبّر عنها بما يُفِيد تصوّرها، كأنْ يُقال هي صفةٌ في الحيّ الحادِث، يتَأتّى له بها تخصِيصُ أحدَ طرَفَي مَقْدوره بالوقُوع في وقتٍ دون وقت بدلاً عن الآخر، وهي تُغايِر الشَّهوة، كما أنّ تُقابِلها وهي الكراهة يُغاير النّفرة؛ ولهذا قدْ يُريدُ الإنسان ما لا يشْتَهيه كشُربِ دواءٍ كريه ينْفَعُه، وقدْ يشْتَهي ما لا يُريدُه كأكلِ طعامٍ لذيذٍ يضُره.

ومذهبُ أهل السنّة صِحّة وجُود الإرادَة بدون اعْتِقاد النّفع أو الميل التّابع له، فلا يكون شيء منهما لازماً فضلاً عن أن يكونَ نفسُها كما ذهبَ إليه المعتَزلة ـ وذلك كما يأتي ترجِّيحُ الهارب أحدَ الطّريقَين المتَساويَين من الوجُوه والجائِعُ أحدَ الرَّغِيفَين ـ كذلكَ فإنّ ذلك بالضَّرورَة ليس إلّا لمحضِّ الإرادَة من غيرِ رُجحان واعتِقاد نَفْع لذلك الأحد على مُقابِله، وصِحّة تعلُّقِها بما لا يكون مقدوراً للحيوان؛ لجوازِ كونِها صِفَة تتعَلَّقُ بالمقْدُور وغيره، ويكونُ من شأنِها التَّرجِيح والتَّخْصِيص لأحدِ طَرَفَي المقدور؛ ولهذا صحّ إرادَة الحياة والموت وصحّ تعلُّقِها بالإرادَةِ والكراهَةِ والعكس، وصحَّ الفَرق بينها وبينَ الشَّهوة بأنّ الإرادَة قد تتعلّق بالإرادَةِ وبالكراهَةِ بأنْ يُريدُ الإنسان إرادَتَه لشيءٍ أو كراهَتَه له، وكذا الكراهة ولا يَلْزَمُ من كون الشيء مُراداً ومكرُوهاً معاً؛ لأنّ إرادَةَ الكراهَة وكراهَة الإرادَة لا تُوجبِ إرادَةَ المكروه وكراهَة المُراد،

وهذا بخلافِ الشّهوةِ، فإنّه لا معنى لاشْتِهاء الإنسان شَهْوَته لشيء إلّا بمعنى الإرادَةِ، كما إذا قيلَ لمريضٍ: أيّ شيء تَشْتهي؟ فقال: أشْتَهي أنْ أشْتَهي، وكذا النّفرة لا تتَعلّقُ بالنّفرة.

* [القول في الإرادة وكراهة الضدّ]:

تتمّة:

ذهبَ الأشعريُّ وجمهور أتْبَاعه إلى أنّ إرادَة الشيء نفس كراهَة ضِّدّه، وذهبَ القاضِي والغَزالي وطائفة إلى أنّها غيرها.

احتجَّ الأشْعريُّ بأنّها لو كانت غيرها لكان إمّا مُماثِلاً لها أو مُضاداً أو مُخالفاً والكلُّ باطل، أمّا الملازمَة؛ فلأنّ المتَغايرين إن استويا في صفاتِ النّفس، أعني: ما لا يحتاجُ الوَصْف بها إلى تَعقُّل أمر زائد كالإنسانيّة للإنسان والحقِيقة والوجُود والمشيئة له، بخلافِ الحدُوث والتّحيّز ونحوه، فمثلان كالبَياضَين، وإلّا فإنْ تنافَيا بأنفُسهما فضِّدّان كالسّواد والبياض، وإلّا فمُتَخالِفان كالسّوادِ والحلاوة، وأمّا بُطلانُ اللّازم؛ فلأنّهما لو كانا ضِّدّين أو مِثْلَين لامْتَنع اجْتماعُهما وهذا ظاهرٌ لزُوماً وفَساداً، ولو كانا خِلافَين جازَ اجْتماعُ كلّ مِنهُما مع ضِّدّ الآخر ومع خِلافه؛ لأنّ هذا شأنُ المتَخالِفين كالسّوادِ المخالِف للحلاوة، يجتَمِع مع ضِّدّها الذي هو الحمُوضَة ومعَ خلَافها الذي هو الرائحة، فيَلْزَم جواز اجْتِماع إرادَة الشيء مع إرادَةِ ضِّدّه؛ لأنّ ضِّدّ كراهةِ الضِّدّ إرادَة الضِّدّ.

وأجيب: بأنّ عدمَ الاتّحاد لا يسْتَلزِم التَّغايُر ليلزمَ أحدَ الأمور الثلاثة، سلّمْنَاه لكن لا نُسْلِّم جواز اجِتماع كلّ من المتَخالِفين مع مَبْدَأ الآخر؛ لجوازِ أنْ يكونا مُتَلازِمَين، وامْتِناع اجْتِماع الملزُوم مع ضِّدّ اللّازمِ ظاهر، أو ضِّدّين لأمرٍ واحدٍ كالشَّك للعِلْم والظنّ فاجْتِماع كلّ معَ ضِّدّ الآخر يسْتَلزم اجْتِماع الضِّدّين.

وعورض: بأنّ شرطَ إرادَةُ الشيء وكراهَته الشُّعُور به ضرورة، وقد يُرادُ الشيء أو يُكْره من غير شُعورٍ بضِّدّه، فإرادَة الشيء لا تسْتَلْزِم كراهة ضِّدّه، فضلاً عن أنْ يكون نفسُها على تقدِيرِ الشُّعُور بالضِّدّ، بمعنى: أنّها نفسُ كراهَة الضِّدّ المشعور به، وإلّا فلا معنى لاشْتِراط كون الشيء بشرط.

ثمَّ القِائلون بالتّغايُر اختَلفُوا فِي الاسْتِلزام، فذَهَبَ القاضي والغَزالي إلى أنّ إرادَةَ الشّيء تَسْتلزِمُ كراهَة ضِّدّه المشعور به؛ إذ لو لم يكُنْ مَكْرُوهاً بل مُراداً لَزِم إرادَة الضِّدّين وهو مُحالٌ؛ لأنّ الإرَادتَين المتُعَلِّقَتين بالضِّدّين مُتَضادّان.

وأجيب: بمَنْعِ المَقدّمَتين لجوازِ أنْ لا تَتعلَّق بالضِّدّ كراهَة ولا إرادَة ككَثِيرٍ من الأمُور المشْعُور بها، ولجواز أنْ يكُون كلّ من الضِّدّين مُراداً من وجهٍ أرادَه على السّويّة أو مع ترجُّحِ أحدهما بحسبِ ما فيه من نَفْعٍ راجِحٍ، وأيضاً لو صَحّ ما ذُكِر لكان كراهةُ الشيء مُسْتَلزِمَة لإرَادَةِ ضِّدّه المشْعُور به، فيَلْزَمُ من إرادَةِ الشيء الذي له ضِّدّان أن يكونَ كلّ منهما مكْرُوهاً؛ لكونِه ضِّدّ المُرَاد ومراداً لكَونه ضد المكْرُوه، ولا مَحِيص إلّا بتغايُر الجِهَتَينِ أو تَخْصِيص الدَّعوَى بِمَا لَهُ ضِّدّ واحِد، وإِذا جَازَ ذلك فتجويز إِرَادَة كلّ من الضِّدّين بِجِهَة لا يصلح فِي معرض إِبطَال حكم القَاضِي بالاستلزام المَذكُور؛ لجوازِ أن يكون كلّ منهُمَا مَكْرُوهاً أيضاً بِجِهَة، وإِنّما يصلح فِي معرض الجواب كما ذكرنَا، حتّى لو دفع بأنكم تَجْعَلُونَ مُتعَلّق الإِرَادَة مُقَارنًا لها فيَلْزم من إرَادَة الضِّدّين اجتِماعهما، كَانَ كلَاما على السَّنَد مَعَ أنه ضَعِيف؛ لأَنّ القَوْل بِأَنّ مُتَعَلق الإِرَادَة الحَادِثَة لا يكون إِلَّا مَقْدُورًا للمريد مُقَارنًا لإرادته حتّى لا يتَعَلَّق بِفعل الغَيْر وبالمستقبل، ويكون كل ذَلِك من قبيل التَّمَنِّي دون الإِرَادَة مُخالف للّغة والعُرْف والتَّحقِيق، انتهى كلامُ السّعد مُلخّصاً بعضه.

وقوله: **(كما)** صِفةُ مفعول مُطْلق، أي: غايَرت الإرِادَة الأمور المذْكُورة من الأمْرِ والعِلم والرِّضَى مغايرة كائِنة كالتّغايُر الذي **(ثبت)** عندَ أهلِ السنّة من عُلماءِ هذا الفن على ما مرّ بيانُه فِي كلٍّ منهُما مُفَصّلاً، وهو وإنْ كان تكْمِلة غير مُحتاج إليه لا يَخْلُو عن إشارَتِه إلى خلافٍ في ذلك الحكم كما ينكشف على الذَّوقِ السليم.

وتلْخِيصُ المسألة: أنّه اتّفق المتكلِّمونَ والحُكماء وجميع الفِرَقِ على إطْلاقِ القول بأنّه مُريد، وشاعَ ذلك في كلامِ الله تعالى وكلامِ الأنبياء، ودلَّ عليه ما ثَبتَ من كونِه تعالى فاعِلاً بالاخْتِيار؛ لأنّ معناه القَصْد والإرَادَة مع مُلاحَظةِ ما للطَّرفِ الآخر، فكان المخْتَار

ينظرُ إلى الطَّرفَينِ ويمِيلُ إلى أحدِهما والمريدُ ينظرُ إلى الطّرفِ الذي يُريده، لكنْ كثُرَ الخلافُ في معنى إرادَتِه، فعِندَنا صفةٌ قدِيمَةٌ زائدَةٌ على الـذّاتِ قائمَة به على ما هو شأنُ سائر الصّفات الحقِيقيّة، وعند الجبائيّة صفةٌ زائدةٌ قائمَةٌ لا بمَحلٍّ، وعند الكرامِيّة صفةٌ حادِثَةٌ قائِمَةٌ بالذّات، وعند ضرار نفسُ الذّات، وعند النّجار صفَةٌ سلبِيّة هي كونُ الفاعِل ليس بمُكْرَهٍ ولا ساهٍ، وعند الفلاسِفَة العِلْم بالنّظامِ الأكمل، وعند الكعبي إرادَته لفِعْله تعالى العِلْمُ به ولفِعْل غيره الأمْرُ به، وعند المحقِّقّين من المعتَزلة هي العِلْم بما في الفِعْل من المصْلحة، والله أعلم.

* * *

*** [وجوب صفة العلم لله تعالى]:**

ثمّ عَطَفَ على الوُجُود قوله: **(و)** واجبٌ لله تعالى **(علمُه)** وهو صِفَةٌ أزلِيّة تَنكَشِف المعلومات عندَ تَعَلُّقِها بها كانت المعلومَات موُجُودة أو مَعْدُومَة، مُحالَة كانت أو مُمّكِنة، قدِيمَة كانت أو حادِثَة، مُتَناهِية كانت أو غير مُتناهِية، جُزْئِيّة كانت أو كُلِّيّة، وبالجملَةِ جميع ما يُمْكن أنْ يتَعَلَّق به العِلْم فهو معلُومٌ لله تعالى، وسيأتي تحقِيقُه في مباحثِ التَّعلُّق.

إن قيل: يلزمُ عليه الدّور لأخْذِ المعلُومَات المشْتَقّة من العِلْم في تعْرِيفِه.

قلنا: يُمْكن دَفْعُه بأنّ المراد بالمعْلُومِ ما يُمكن أنْ يتَعلَّق به العْلْمُ الأزليّ القّدِيم، أو بأنّ المراد بالمعلومات المُدْركات، وهي لا تَتوقّفُ إلّا على العِلْم بمعنى الإدْرَاك، لا بمعنى الصِّفَة الأزلِيّة القائِمَة بذاتِه تعالى، أو بأنّه تعْرِيفٌ لفظيّ والتعاريفُ اللّفْظِيّة لا تدخُلها الأدْوار، كما هو مُبيّن في محله.

فإن قيل: إنّ ذِكر الانْكِشاف مُشْعِر بِسَبْقِ الخفَاء هو مُحالٌ على الواجِبِ تعالى.

قلت: غايَته أنّه تسمح مبنِيّ على ظُهورِ المُراد، وهو مُشاهَدَة الذّات تلكَ المُدْرَكات على ما هي عليه بهذه الصِّفَة.

فإن قلت: هلّا عَدَلْتَ عنه لِما لا تَسامُحَ فيه؟ **قلت:** لم أعْدِل عنهُ لوَجْهَين،

أحدهما: أنه للسعد، وناهِيكَ به في وجُوبِ الاتِّباع، خصُوصاً في مِثل هذا.

وثانيهما: ما قالَه بعضُ الأذكِياء: من أنّه قلّ أنْ يُوجد للعِلْم تعريفٌ سالم عن الخدْش. قال بعضُهم: وهذا التَّعرِيفُ مبْنِيّ على ما ذهبَ إليه الماتريدِي من أنّ العِلم صِفةٌ ذاتُ تَعَلُّق، وأمّا على ما قالَه الأشاعِرة: من أنّ العِلْم صِفةٌ تُوجِب تمييزاً في المعاني لا تَحْتَمِل النَّقِيض، فالمُناسِب أن يُقالُ في عِلْمه تعالى أنّه صِفَةٌ أزليّةٌ مُوجِبَة للتَّمييز بين الأشياء، انتهى. أقول: وفيه نظر بيّناه بـ«تعليق الفرائد».

* [مراتب علم المخلوق]:

وخرجَ بقَيدِ الأزليّةِ الحادِث المسبُوق بالعَدَم، وهو عِلْمُ المخْلُوق ومراتِبه ثلاث:

الأولى: ما يكونُ بالقُـوّةِ المحضَّة، وهو الاسْتِعدَاد للعِلْم أو حصُولُه للضَّرورِيّات، يكون بالحواس الظَّاهِرةِ والبّاطِنة، كما يُسْتَفادُ من حس اللّمْسِ أنّ هذه النّارُ حارَّة تَسْتَعدُ النّفسَ للعِلْم بأنّ كلَّ نار حارّة وعلى هذا القِياس، وللنَّظَريّات يكون بالضَّرُورِيات بأنْ تُرتَّب فيُكْتَسب النّظري.

والثانية: العِلْمُ الإجمالي، كَمَن عَلِم مسألة تعقل عنها، ثمّ سُئِل، فإنّه يَحْضُره الجواب في ذهْنِه دفعة من غيرِ تفْصِيلٍ، وحقِيقَته حالةٌ بسِيطَةٌ إجمالِيّة، وهي مبدأُ تفاصِيل المُركَّب.

والثالثة: العِلْم التَفْصيليّ، وهو حُضُور صُورَة المُركَّب بحيث تعْرف أجْزاؤه مُتَميّزاً بعضها من بعض، مُلاحِظاً كلاً مِنها على الانْفِراد، وذلك كما إذا نَظَرنا إلى الصّحِيفةِ دُفْعة، فلا شكَّ أنّا نَجِد حالة إجماليّة من الإبْصَار، ثمّ إنّا حقَّقْنا النّظر وأبْصَرنا كلّ حرفٍ حرفٍ على الانْفِراد حَصلتْ لنا حالة أُخرى، مع أنّ الإبْصارَ حاصِلٌ.

فالأولى بِمَنزلَةِ العِلْم الإجماليّ، والثانِية بمَنْزلة العِلْم التّفصيليّ. فالحاصِلُ في الإجماليّ صُورَة واحِدة تُطابِقُ الكلّ من غير مُلاحظَةٍ لتفاصِيل الأجزاء على الانفِراد. وهاهُنا نرى في الأولى أنّه قامتْ الأدلَّة السَّمعيّةِ من الكتابِ والسنّة على أنّ محلّ العِلْم الحادِث هو القَلْبُ وإنْ لم يتعَيّن هو لذلك عقلاً، بل يجوز أنْ يخْلُقَه الله تعالى في أيّ جوهَرٍ شاء، لكن الظّاهِرُ من كلامِ كثيرٍ من المحقّقين أنّه ليس المرادُ بالقَلْب ذلك العُضو المخْصُوص الموجُود لجمِيعِ الحيوانات، بل الرُّوح الذي به امْتَاز الإنسان.

وظاهِرُ كلامُ الفلاسِفَة أنّ محلَ العِلْم بالكُلِّيات هو النّفسُ النّاطِقة المُجرَّدة، وبالجُزْئيّات هو المشاعِر الظّاهرة، إلّا أنّ المُحقّقين منهُم على أنّ محلَّ الكُل هو النّفسُ، إلّا أنّه في الكُليّات يكونُ بالذّات، وفي الجُزئيّات بتَوسُّطِ الآلات، أعني: المشاعر، وسَيجِيء بيانُ ذلك في مبحثِ النّفس.

الثانية: لا خِلاف في أنّ مناطَ التّكالِيف الشّرعيّة هو العقل، حتى إنّها لا تَتوجّه على فاقِديه من الصّبْيان والمجانِين والبَهائم وسيجيء، ولا خفاء أنّ لفظ العقْل مُشْترك بينَ معانٍ كثيرة، فذهبَ الشّيخُ إلى أنّ المراد به هاهُنا العِلْمُ ببعضِ الضَّرورِيات، أعني: الكُليّات البَدِيهيّة بحيث يتَمكّن من اكتِساب النّظريّات؛ إذ لو كان غيرُ العِلْم لصحّ انفِكاكُهُما بأنْ يُوجَد عالِمٍ لا يَعقِل، وعاقِلٌ لا يعْلَم، وهو باطل، ولو كان العِلْمُ بالنّظريّات وهو مَشروطٌ بالعَقْل لَزِم تأخُّر الشّيء عن نفسِه، ولو كان العِلْمُ بجمِيعِ الضَّرورُيّات لما صَدَق على ما يَفْقِد بعضها لفَقْدِ شرطِها من الْتِفاتٍ أو تجرُبةٍ أو تَواتُر أو نحو ذلك، مع أنّه عاقِل اتّفَاقاً.

واعترِضَ بمَنْعِ المُلازَمَة، فإنّ المُتغايرَين قدْ يتلازمان كالجَوهَر مع العَرَض، والعِلّة مع المعلُول، وقدْ يمنع بُطلان اللاّزِم، فإنّ العاقِل قدْ يكون بِدون العِلمِ كما في النّوم، وهو ضعيف، والأقْربُ بأنّ العَقلَ قُوّة حاصلَة عند العِلمِ بالضّروريّات، بحيث يتَمكّن بها من اكتِسابِ النّظريّات، وهذا معنى ما قالَ الإمام رحمه الله تعالى: أنّها غَريزةٌ يتْبعُها العِلمُ بالضّروريّات عندَ سلامَةِ الآلات، وما قال بعضُهم: إنّها قُوّةٌ بها يُميّز بين الأمُورِ الحسنَةِ والقَبيحَةِ، وما قالَ بعضُ عُلماءِ الأصول: أنّه نور يُضيء به طريق يُبْتدأ به من حيث ينتَهي إليه دَرْكِ الحواسّ إلى قُوّةٍ حاصِلَة للنّفسِ عند إدْرَاك الجُزئيّات بها يتَمكّن من سُلوكِ طريقِ اكتِساب النّظريّات، وهو الذي تُسمِّيه الحُكماء العقْل بالملكة.

قلت: فعلى مذهبِ الشّيخ يكون العقْل التكليفي نوعاً من العِلم أخصُّ من مُطْلَقِة، وعلى بقِيّتِها يصلح أن يكونَ لازماً للنَّوعِ الخاصِّ منها، فليُتأمّل.

* [تعلقات العلم القديم]:

الثالثة: اتَّفقَ القائلونَ بالعِلم القَدِيم على أنّه واحدٌ يتعَلّقُ بمعْلُوماتٍ مُتعدِّدة، واختَلفوا في الحادِثِ فذهبَ الشّيخ وكثيرٌ من المعْتَزِلة إلى أنّ العِلْمَ واحدٌ لا يمْتَنِع أن يتَعلّقَ بمَعْلومَين، وهذا هو المعني بقولِهم: يتَعدَّد العِلم بتَعدُّدِ المعْلُوم، وذهبَ بعضُ الأصحاب

إلى أنّه لا يجوز، وجَعَل الإمامُ الرازي الخلافَ مَبْنِيّاً على الخلافِ في تفْسِير العِلمِ بأنّه إضافَةٌ فيكون التّعَلّق بهذا غير التَّعلُّق بذاك، أو صِفَةٌ ذات إضافة، فيجوزُ أن يكُونَ للواحِدِ تعلُّقاتٍ بأمُورٍ مُتعَدِّدَة كالعِلْم القَدِيم، ومحلُّ الخِلاف أيضاً هو التَّعلُّق بالمَقْصُودِ على التّفصِيل، ومن حيث أنّه كثِيرٌ فلا يكون التَّعلُّق بالمجْمُوعِ المجتَمِع على الأجزاءِ من هذا القَبِيل ما لم تُلاحظُ الأجْزاءُ على التّفصِيل، ونُوقِش الإمامُ في البِناءِ بما محلُّ بسْطِه المطوَّلات.

الرابعَة: عندَ تعدُّدِ العِلْمِ لا خفاء في جَوازِ تَعلُّق العَلَمين بمَعْلُوم واحد، وهل هُما مثلان؟ فيه خِلاف، وتفْصِيل ذلك: أنّ للعِلمِ محلّاً هو للعالِمِ ومُتعلَّقاً هو المعْلُوم، فإذا تعدَّد المحلُّ كعِلمِ زيد وعمرو بأنّ الصّانِعَ قَدِيمٌ، فالعِلْمان مُختَلِفان إن جَعلْنا اخْتصاص كلّ منهُما بمَحَلِّه لذَاتِه وإلّا فمثلان، وإذا تعدَّد مُتَعلَّقهما فالعِلْمان مُختَلِفان، سواء كان اختِصاصُ كلّ منهُما بمَحلِّه لذّاتِه أو لا، وسواء كان المعْلُومَان مُتماثِلَين كالعِلْمِ بِبَياضَين، أو مُختَلِفَين كالعِلْم بالسَّواد والبَياض؛ إذ لو كانا مِثْلَين لم يجتَمِعا في محَل، وإذا اتّحدَ مُتعلّقهما فالجمهورُ على أنّهُما مِثْلان سواء اتّحدَ وقت المعْلُوم أو اختلف، أمّا عند الاتِّحادِ فظاهِر، وأمّا عند الاخْتِلاف فلأنّ اختِلاف الوقت لا يُؤثِّر في اختِلافِ العِلْمَين، كما لا يُؤثِّر اختِلاف الوقت وتَقَدّمه وتأخُّره في اخْتِلاف الجَوهَرين.

واعتَرَضه الآمدي: بأنّ الفَرقَ ظاهِر، فإنّ الوقْتَ هاهُنا داخِلٌ في مُتعلَّقِ العِلم، كالعِلْم بقِيامِ زيد الآن وبقِيامِه غداً، ولا خفاءَ في اخْتِلافِ الكُلّ باختِلاف الجزء بخلافِ كون الجوهَر في زَمانَين فإنّه خارجٌ عنه، وإنّما نظير ذلك العِلمُ بالشيء في وقْتَين لا العِلم بمَعْلومَينِ مُقيّد بوَقْتَين، هذا والحقُّ أنّ المعلومَ إذا ما اختَلفَ وقتَه كان مُتعَدِّداً لا مُتّحداً، وأنّ اتِّحادَه مع تعدُّد العِلم إنّما يُتصوّر عند اختِلافِ وقتِ العِلم، والظَّاهِر أنّهما حينئذٍ مِثْلان، أو عند اختِلافِ محلّه، وقدْ سبَقَ الكلام في أنّهما حينئذٍ مِثْلان أو مُختَلِفان، والله أعلم.

ودخلَ في قولِه مسمُوعَاتِه تعالى ومُبْصَراتِه، بناء على أنّ السّمعَ والبَصرَ نوعان من العِلمِ كما هو مذهبُ الأشعري وكذا مقْدُوراتِه ومُراداتِه ومُخبَراتِه، لكنْ من حيث الانكشاف

واخْتِلاف جِهة التّعلُّق كان في عَدَمِ اتّحادِ الصِّفات، مع أنّ اتِّحادَ المتَعلّق لا يُوجِب اتِّحادها، على ما نسْمَعُه في مباحثِ السّمع والبَصر إن شاء الله تعالى.

*** [زيادة صفة العلم على الذات]**

الخامسة: عُلِمَ من المتْنِ زيادَةُ العِلم كبقِيّةِ الصِّفات على ذاتِه تعالى خِلافاً لمن نَفَاها تمسُّكاً بوُجُوه:

الأول: أنّه لو كانَ كذلك لَزِمَ حدُوث عِلْمُه أو قِدَم عِلْمُنا، وكلاهُما ظاهِرُ البُطْلان، وجهُ اللّزوم إذا تعَلَّق علمُنا بشيءٍ مخصُوص تَعلَّق به عِلْمُه كان كلّ منهُما على وجهٍ واحد، وهو طريقُ تعلُّق العِلم بالمعْلُوم، لا أن يكُونَ علمه به بطَرِيق تعلُّق الذّات، وعلمُنا به بطريقِ تَعلُّق العِلم كما في عالمَيّته وعالمَيّتِنا، وإذا كان كلاهُما على وجهٍ واحدٍ وهو طَرِيقُ تعلُّق العِلم بالمعلُومِ كانا مُتَماثِلَين، فيلْزَمُ اسْتَواؤهُما في القِدَمِ والحُدُوث.

والجواب: أنّ تعلُّقهما من وجهٍ واحدٍ لا يُوجِب تَماثُلهما؛ لجوازِ اشتِراك المخْتَلِفات في لازمٍ واحد، ولو سُلِّم فالتّماثُل لا يُوجِب تساويهُما في القِدَم أو الحُدُوث؛ لجوازِ اختِلاف المتماثِلات في الصِّفات كالموجُودَات على رأي المتكَلِّمين.

الثاني: لو كان عالماً بالعِلمِ لكان له عُلوم غير مُتناهِية؛ لأنّه عالِمٌ بما لا نِهايةَ له، والعِلم الواحِد لا يتعلَّقُ إلّا بمعْلُومٍ واحِد، وإلّا لما صحَّ لنا أنْ نعْلَم كونه عالماً بأحَدِ المعلُومَينِ مع الذُّهُول عن عِلْمِه بالمعلومِ الآخر، ولجازَ أنْ يكُونَ علمُه الواحِد قائِماً مقامَ العلوم المختَلِفة في الشّاهِد للقَطْع بأنّ علمَنا بالبياضِ يُخالِفُ علمنا بالسَّواد، ولو جازَ هذا لجاز أنْ يكُونَ له صِفَة واحدة تقُوم مقام الصِّفات كلّها، بأن يكونَ عِلماً وقُدْرةً وحياةً وغير ذلك، بل تَقُوم الذّاتُ مَقام الكلّ ويسْتَلْزِم نفْيُّ الصّفات، وإذا لم يتعلَّق العِلم الواحِد إلّا بمَعْلوم واحد لَزِم أن يكونَ له بحسبِ معلومَاتِه الغَير المتناهيّة علومٌ غير مُتناهيّة وهو باطلٌ وفاقاً، واستِدْلالاً بما مرّ مراراً من أنّ كلَّ عدَد يُوجَد بالفِعل فهو غير مُتَناه.

فإن قيل: فكيف جازَ أنْ تكون المعلُومَات غير مُتناهية؟

قلنا: لأنّ المعلومَ لا يلزم أن يكون موجُوداً في الخارج.

والجواب: أنّه لا يمْتَنِع تعلُّق العِلمَ الواحِد بمعْلومَاتٍ كثيرة ولو إلى غيرِ نهايَة، وما ذُكِر في بيانِ الامتِناع ليس بشيء؛ لأنّ الذُّهولَ إنّما هو عن التَّعلُّق بالمعلُوم الآخر، وعلْمُنا بالسَّوادِ والبياض لا يختَلِف إلّا بالإضافَة، ولو سُلِّم فقيامُ علْمُه مقام علوم مختَلِفة لا يستَلْزِم جوازُ قيام صفَة واحِدَة له مقام صفاتٍ مُختَلِفة الجنس.

الثالث: لو كان الباري تعالى ذا عِلمٌ لكانَ فوقه عليم لقولِه تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، واللّازِمُ باطلٌ قطعاً.

والجواب: منعُ كونُه على عمُومِه، والمعارَضَة بالآيات الدَّالّة على ثُبوتِ العِلم ـ كما مرّ ـ مُوجِبَة للتّخصِيص جمعاً بين الأدِلَّة.

*** [استحالة كون علم الله تعالى مكتسباً]:**

وقوله: **(ولا)** يجوزُ عقلاً عِلمه تعالى أنْ يكُون مُكتَسباً؛ لأنّ العِلْمَ الكَسْبي لا يكونُ إلّا حادِثاً، وعِلمُه جلّ وعلا قدِيـمٌ لا يتَجدَّد، وإنّما قُلنا أنّ الكَسْبيّ لا يكُون إلّا حادِثاً؛ لأنّه إمّا أنْ يُفَسَّر بالعِلم الحاصِل عن النّظر، وهو الذي غَلَب إطلاقُ الكَسْبيّ عليه عُرفاً، أو بما تعلَّقَت به القُدرة الحادِثَة كما هو معناهُ الأصليّ، وعلى كِلا التَّفسِيرَين لا يخفَى تجدُّده وحُدُوثه فيَستلزِم قيامه تعالى قيامُ الحوادِث بذاتِه وسبْقُ جهْلِه تعالى بما اكتَسَب علمه، وهو مُحال.

وإذا امتَنعَ عقلاً عليه الاكْتِساب فلا **(يُقال)** فيه، ولا يجوزُ شرعاً أن يُطلَقَ عليه أنّه **(مُكتَسَب)** له تعالى؛ إذ كلّ ما امتنعَ اتّصافه به تعالى عقلاً امتَنَع شرعاً أن يُطلَقَ عليه تعالى وعلى صِفاتِه الذّاتيّةِ، اللّفظ الدّال عليه جُملة اسْتِئنافيّة كما هو غير ملتبس.

فإن قلت: فما تصْنَع بمثل: قولِه تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَـٰذِبِينَ﴾ [العنكبوت: ٣].

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓا۟ أَمَدًا﴾ [الكهف: ١٢]، ممّا يُوهِم ظاهِرَه اكتِساب علمِه تعالى وتجدُّدِه وحُدُوثِه؟

قلت: يجبُ القَطع بأنّ ظاهِرَه غير مُراد، وتأويُلُه في كلِّ محلٍ بما يُناسِبه ويَلِيق به، فليس المرادُ من الآيةِ الأولى أنّه تعالى تجدَّدَ له بالفِتنَة علمٌ بالصَّادِق والكاذِب من خلْقِه، كيف وعلمُه جلّ وعزّ أزليٌّ مُحيطٌ بكلِّ معلوم، وعلى وِفْق علمِه القَدِيم وإرادَتِه النّافِذة تجري الكائناتِ كلّها: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، وتأويلُها أنّ المرادَ الإخبارُ بأنّه تعالى مُجازي المكلَّفِين بما عَلِمَه منهُم أزلاً من خيرٍ أو شر، فأطْلَق العِلْم على الخبر المتأخِّر عن وقُوعِ إمَارَته من خيرٍ أو شر؛ لأنّ وقوعَ ذلك كلّه على وِفقِ علمِه جلّ وعزّ، وتَسمِية الجزاء بالعِلم من بابِ تسمِية المتعلَّقُ باسم المتعلِّق وهو مجازٌ شائعٌ في اللّسان، والمرادُ بالفِتنة الامتحان بشَدائدِ التّكلِيف من مُفارقَة الأوطان، ومُجاهَدَة الأعداء، وسائرِ الطّاعاتِ الشّاقّة، وهَجر الشّهوات والملاذّ، وبالفَقرِ والقَحْط وأنواعِ المصائب في الأنفُسِ والأمْوالِ، ومصابَرة الكُفار على أذَاهُم وكيدهم وضررهم.

قال العلامة الزمخشري ـ عفا الله عنه ـ والمعنى: أحَسِبَ الذين أجْرَوا كلمةَ الشّهادَة على ألْسِنتِهم وأظْهَروا القولَ بالإيمان أنّهم يُترَكون لذلك غير مُمتَحَنِين، بل يمتَحِنُهم الله بضُرُوبِ المحَن حتّى يَبلو صبرَهم، وثَبات أقدامَهم، وصِحَّة عقائدَهم، وخُلوص نيّاتَهم؛ ليتميّز المخْلِص من غير المخلِص والرّاسخ في الدّين من المضطرب، والمتمَكِن فيه من العابِد على حرف، انتهى.

قلت: وقَضيّته أنّ الصِّدقَ مرادٌ به الإخلاص والكَذِب عدمه، وقال ابن عطيّة: الصِّدقُ والكذِب على بابهما أيّ من صدّق فعلُه قولّه ومن كذَّبه، انتهى، وليس ببَعِيدٍ، فتدَبّره.

وليس المرادُ من الآيةِ الثانية: أنّه تعالى تجدَّد له العلم بإحصاء ـ أي: الحزْبَين ـ لِما لبِثُوه من بَعثِهم وإيقاظِهم من نومِهم، وإنّما المرادُ: أنّا بعثْناهُم، أي: أيقَظْنا أصحابَ الكهف من مَنامِهم ليتَعلَّق علمُنا تعلُّقاً حاليّاً بإحصاءِ ـ أي: الحِزبين ـ لِما لبِثوه مُطابِقاً لتعلُّقِه أو لا تعلُّقاً

استِقْباليّاً على ما في القاضي، وهو أقرب، أو المرادُ: أنّا ضَربْنَا على آذانِهم، أي: أرسَلْنا على أصحابِ الكهف النّوم؛ ليَظهَر لهم وليَحصُل ما تعلَّق علمُنا به من ضَبْطِهم مدَّة لبْثِهم، فكأنّه قيل: فضَرَبنا على آذانِهم ليضْبط هؤلاء بعدَ تيقُّظِهم وتنبُهِهم من نومِهم مُدّة لبْثِهم في الكهف فيزدادوا إيماناً، وهذا معنى لطِيف على ما يُفهَم من الزمخشريّ وهو أدقُّ.

فائدة: اللّام في هذه الآية وأشباهِها من الكتاب والسنّة عند المعتَزلة القائلين بتعليل أفعالِه ـ تعالى عمّا يقولُ الظالمون علواً كبيراً ـ تُسمّى لام التّعليل، وعند الأشاعِرة النّافين لتعليلها تُسمّى لام العاقِبة ولامَ الحكمَة ولامَ الغاية، والفائدة أي: فعلنا كذا فتَرتّب عليه فوائد ومصالِح غير باعِثة على الفعل، لكنَّها مُتَرتّبة عليه ترتُب الاسْتِظلال مَثلاً على الشّجر المفرُوشِ من غير أن يكُون حاملاً على غَرسِه، وإنّما الحامِل عليه الاستمتاع بثَمرتِه، على أنّ ابن عقيل الحنبلي قال: إنّما نفى الأشاعِرة وجُوب تعليل أفعاله تعالى لا جوازه، كذا نقلَه عنه الجَلالُ في تعليِقه على بعضِ الكُتب الستّة، وفيه نظر لصراحَة كلامِهم في نَفْيّ الجوازِ لا الوجوب، فليُحرَّر.

*** [استحالة كون علم الله تعالى بديهياً أو ضرورياً]:**

فإن قلت: كما امتَنع على علمِه تعالى الاكتِساب امتَنع عليه البَدَاهة والضَّرورَة، فلأيّ شيء تعَرّضَت له دونَهما؟

*** [معنى الضرورة وإطلاقاتها وما يمتنع أن يوصف به علم الله تعالى منها]:**

قلت قبلَ الإفاضة في الجواب: اعلم أنّ المقترح قال: إنّ الضروريّ يُطلَق على أربعةِ معانٍ:

أحدها: ما ليس بمقْدُور بالقُدرةِ الحادِثة ونقِيضه المكتَسب وهو المقصود بها هنا، وهذا المعنى لا يختَصُّ بالعِلم، بل يُقال حركة ضروريّة، أي: غير مقْدُورة بالقُدْرة الحادِثة.

وثانيها: ما عُلِم بغيرِ دليل.

وثالثها: ما عُلِم من غيرِ تقدّمِ نظر، وهذان مُختصّان بالمعلُوم.

ورابعها: ما قارنه ضرورة وحُجّة، كعِلم الإنسان بجُوعِه وألمه.

واعلم أنّ الممتنِع عقلاً اتِّصاف عِلمِه تعالى به من هذه الأقسامِ هو الأخيرُ منها دونَ الثلاثة الأول منها؛ لعدم مُحاليّة مَدلولاتِها، وأمّا إطلاقُ لفْظ الضَّروري على علمِه تعالى فمُمْتنِع مُطلقاً؛ لإيهامِه المعنى الأخير منها، وأمّا البَديهي فهو ما لا يَقترن بضرورة ولا حاجة، وهو بهذا الاعتِبار لا يمتَنِع اتّصاف علمِه تعالى به لكن امتَنع إطْلاقُ لفظِه عليه؛ لإشعارِه بالحُدُوث، إذ يُقال: بَدَه النّفسَ الأمرُ إذا أتاها بغتة بغيرِ سابِقة شُعور بمُقدِّمات تغلبُ على الظنّ وجُوده.

* [أقسام العلم الحادث]:

والحاصل: أنّ العلمَ الحادِث ينقَسِم ثلاثة أقسام: ضروريّ وبَدِيهيّ وكَسْبي، وقد مرّ لنا تحريرُها صدر هذا التّعليق، ولا يُطلقُ واحد منها على عِلمِه تعالى.

إذا تقرّر هذا؛ **فالجواب:** أنّه إنّما اقتَصر على امتِناع إطلاق الكَسْبي على عِلمِه تعالى؛ لمساواةِ الضَّروريّ والبَدِيهي له في علَّةِ حكْمِه، وهي الإشعار بالحدُوث.

فإن قلتَ: لا شكّ أنّ نظرَ المتكَلِّم أولاً وبالذّات للمعنى، وثانياً وبالعَرض للفظ والإطلاق، فما بالك تعرّضتَ للثّاني دونَ الأول؟ **قلتُ:** طلباً للاختِصار وإيثَاراً للمُتَوهم؛ إذ الأصلُ أنّ كلّ ما امتنَع اتَّصافه تعالى به امْتَنع إطلاقه عليه دون العكس، ألا ترى أنّه تعالى خالِق كلّ شيء، مع أنّه لا يُطلق عليه شرعاً خالقُ القِردَة والخنازير، ولا رازقُ الكِلابَ والمفسدين، فليُتأمّل.

وقوله: (**فاتبع**) أيّها الإنسانُ (**سبيل**) أي: طريق يُذكر فيُقال: السبيل عبرتُه، ويُؤنّث فيُقال: عبرتُها، ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨]، ويُطلق على الطريق الحسِيّ والمعنوي، وهو المرادُ هنا بقَرينَةِ إضافتَه إلى (**الحقّ**) وهو الحكم المطابِق للواقِع، وقدْ مرّ بيانُه صدَر المقدِّمة.

(**واطرح**) عطفٌ على اتبع، أي: ألقِ عنكَ واتْرُك (**الريب**) جمعُ رِيبَة، وهي تكمِلة وتَتمِيم؛ إذ حاصِلُه إذا علِمْتَ وجُوب القُدْرة والإرادَة والعِلم له تعالى، وهو سبيلُ أهل الحقّ وطريقُهم فاتَّبِعه واطرحْ عنكَ سبيل أهل الرَّيبِ والشَّك والزَّيغ النّافينَ لها، كما عُلِم ممّا مرّ، وهذا معلُوم ممّا قبله، إذ موضُوع الكتاب لبيانِ ما يجبُ اتّباعه أو يجوزُ أو يمْتَنع، والله أعلم.

* * *

حَيَاتُـهُ كَـذَا الكَلَامُ السَّـمعُ ثُـمَّ البَصَر بَذِي أَتَانَا السَّـمعُ

* [وجوب صفة الحياة لله تعالى]:

ثمّ عطفَ على الوُجُود بالواو المحذوفَة المشرَكة لفظاً ومعنىً كما في نظائِره السابقة فقال: وواجِبٌ لله تعالى أيضاً (**حياته**) أي صِفَته الذّاتيّة المسمّاة بالحياة، وهي كما قال السعد: صفةٌ أزليّة تُوجِب صحّة العِلم، قال بعضٌ: بهذا فسّرها جمهورُ أهل السنّة والمعتزلَة، إذ لو لم تكُن صفة تَقْتَضِي هذه الصِّحة لكان اختِصاصُه تعالى بهذه الصِّحة ترجِيحاً بلا مُرجِّح.

ونُقِض إجمالاً بأنّه لو كان صحِيحاً لَزِم أن يكونَ اختِصاصُ ذاتِه بهذه الصِّفة لصِفَةٍ أخرى، وإلّا لَزِم التَّرجيح بلا مُرجِّح، فيلْزَم التّسلْسُل.

وأجيب: بأنّ ذاتَه المخصُوصَة كافية في هذا التَّخصِيص والاقتضاء. وذهبَ الحكَماء وأبو الحُسين البصريّ إلى أنّ حياتَه تعالى عين صِحّة اتِّصافه بالعلمِ والقُدْرةِ، فليس هُناك إلّا الذّات المستَلْزِمَة للعِلم والقُدْرة لانتِفاء الامْتِناع.

قلت: فقولُه: صِفة كالجنس، وقولُه: أزلِيّة مخرج للحياة الحادِثة، وقولُه: تُوجِب صحَّة العِلم مُخرج لِما عداها من القُدْرةِ وسائرِ الصِّفات، والمرادُ من الإيجابِ الاسْتِلزام لا ظاهِره كما لا يلتبس، وفسَّره بعضُهم بالتّصحيح وهو بعيد.

فإن قلت: هلّا قال يوجُب العِلم والقُدْرَة؟

قلت: للإشارَةِ إلى أنّه يكْفِي في التَّمييز الاقتِصار على أظْهَر اللّوازِم في مقامِ عَدَم استِقصائِها.

فإن قلت: ما السِّر في إقحام لفظ الصِّحة، وهلّا قال: تُوجب العِلم؟

قلت: لأنّ الحياةَ لا تُوجِب العِلمَ مُشَاهَداً كما في المجانِين وكثيرٍ من الحيوانات، لا يُقالُ: الكلام في الحياةِ الأزليّة وهي مُوجِبة للعلم؛ لاستِحالَة انفِكاك هذه الصِّفات عن

الذَّات العليّة وانفِكاك بعضُها عن بعضٍ؛ لأنّا نقول فحينئذٍ الاستِلزَام ليس ذاتيّاً للحياةِ الأزليّة، بل عارِض خارجيّ لها، فليُتأمّل.

فإن قلت: هلّا قال هي صِحّة العِلم، وأسقطَ قوله: تُوجب.

قلت: لئلّا يكون تعريفاً للشيء بلازِمه، مع أنّه مذهبُ الحكماء وأبي الحسين من المعتَزِلة، ودليلُ وجوبها له تعالى وجُوب اتِّصافه تعالى بالعِلْم والقُدرة والإرادَة وغيرها، وهي لا يُتَصوّر قيامها بغيرِ حيّ، وستَسْمع باقي أدلّة إثباتها.

* [معنى الحياة الحادثة]:

تتمتان:

الأولى: في الحياةِ الحادِثة المشار إلى إخراجِها بقيدِ الأزليّة كما مرّ، اعلَمْ أنّه قدْ اختَلفَت عباراتُ النّاس في تفسِيرها لا من جِهة اختِلاف في حقِيقَتِها، بل من جِهة عُسر الاطِّلاعِ عليها وعُسر التَّعبير عنها إلّا باللّوازمِ والآثار.

ـ فمنهُم من قال: هي صِفة تَقْتَضي الحسُّ والحركَة مَشْروطَة باعتِدالِ المزاج، والقيد الأخِير لتَحقِيق الماهيّة على ما هو رأيّ البعض، لا للاحْتِراز.

ـ ومنهُم من قال: إنّها قُوة هي مَبدأ لقُوّةِ الحسّ والحركة الإرادية، وكأنّ هذا هو المراد بالأول ليتميز عن قوة الحسّ والحركة.

ـ ومنهُم من قال: هي قُوة تَتبُع اعتِدال النّوع، ويفيض عنها سائر القُوى الحيوانِيّة، أي: المدْرَكة والمحركة، ومعنى اعْتِدال النّوع أنّ لكُلِّ نوع من المركّبات العُنصُريّة مِزاجاً خاصّاً هو أصْلَح الأمْزِجَة بالنّسبة إليه، بحيث إذا خرجَ عن ذلك المِزاج لم يكن ذلك النّوع، ثمّ لكُلّ صِنفٍ من ذلك النّوع ولكلِ شخصٍ من ذلك الصّنف مِزاج يخصُّه هو أصلَحُ بالنّسبة إليه، ويُسمّى الأولُ اعتِدَالاً نوعيّاً، والثّاني صنفِيّاً، والثالث شخصيّاً على ما هو مُفصّل في مباحِث المزاج، فإذا حصلَ في المركّب اعتدِال يليقُ بنوعٍ من أنواعِ الحيـوان

فاضَ عليه قُوّة الحياة، فانبَعث عنها بإذنِ الله تعالى الحواس الظّاهِرة والباطِنة والقُوى المحرِّكَة نحو جلبِ المنافِع ودفع المضار، فتكُون الحياة مشروطة باعتِدال المزاج، ومبدأ القُوّة الحسّ والحركَة فتَغايرهما بالضَّرورة وكذا تغايُر القُوة الغاذِية لوجُودِها في النّبات بخلافِ الحياة، لكن هذا إنّما يتمّ لو ثبتَ أنّ الحياة مبدأُ لقُوّة الحس والحركَة لا نفسها، وأنّ الغاذية في النّباتِ والحيوانِ حقِيقَة واحِدة ليلْزَم من مُغايَرة تلك الحياة مُغايَرة هذه لها.

واستدَلوا على مُغايَرة الحياة لقُوة الحسّ والحركة ولقُوة التغذية الحيَوانِيّة بأنّ الحياة موجُودة في العُضو المفْلوج للحَيوانِ من غيرِ حسٍ وحركَة، وفي العضو الذابِل من غير اغتِذاء.

واعتُرِض: بأنّ عدمَ الإحساسُ والحركَة وعدَمُ الاغتِذاء لا يَدُلان على عَدَمِ قوّةِ التّغذِية؛ لجوازِ أنْ تُوجَد القُوّة ولا يَصدُر عنها الأثر لمانِع من جِهة القابِل.

وأجيب: بأنّ القُوّة ما يَصدُر عنه الأثر بالفَصل، بمعنى أنّا نُريد أنّ القُوّة التي يَصدُر عنها بالفِعل آثار الحياة كحِفظ العُضو عن التَّعفُّن مثلاً باقية، والقُوّة التي يَصدُر عنها بالفِعل الحسُّ والحركَة والتّغذية غير باقية، فلا تكُون هي هي على ما يَشعُر به كلام تلخِيص المحصل، وليس معناهُ أنّ القُوّة اسمٌ لما يَصدُر عنه الأثر بالفِعل فإنّه ظاهِرُ البُطلان، كيفَ وقد صُرِّح بأنّ في العُضو المفْلوج قوّة الحسّ والحركَة باقية، لكنّها عاجِزَة عن الإحساس والحركَة، نعم يتوجّه أنْ يُقالُ لِمَ لا يجوز أن يكُونَ مبدأ جميع تلك الآثار قُوّة واحِدَة هي الحياة؟ وقدْ تعجزُ عن البعضِ دونَ البعض لخصوصِّية المانِع، لكن الحقّ أنّ مُغايَرة المعنى المسمّى بالحياة للقُوّة الباصِرة والسَّامِعة وغيرِهما من القُوى الحيوانِيّة والطبيعيّة ممّا لا يحتاجُ إلى البيان.

الثانية: هل تحقُّق المعنى المسمّى بالحياةِ مشْرُوطٌ بالمزاج والبُنيَة والرُوح الحيَوانيّ أوْ لا، فذهبَ جمهُورُ المتكلِّمينَ إلى أنّ تحقُّقَ المعنى المسمّى بالحياةِ ليس مشْرُوطاً باعتِدَال المزاجِ والبُنيَة والرُوح الحيَواني، للقَطْع بإمكان أنْ يخلُقها الله تعالى في البسائط في الجزءِ الذي لا يتَجزّأ، وذهبَ الفلاسِفَة وكثيرٌ من المعتَزِلة إلى هذا الاشْتِراط بناءً على ما يُشاهَدُ

من زوالِ الحياة بانتِقاض البُنية وتَفَرُّق الأجزاء، وبانحرافِ المزاجِ عن الاعتِدَال النّوعي، وبعدَمِ سريانِ الرُّوح في العُضو لشدّةٍ أو شِدّة ربطٍ يمنع نفوذه.

ورُدّ بأنّ غايتَه الدَوران وهو لا يقْتَضي الاشْتِراط، بحيث يمْتَنِع بدونِ تلك الأمُور.

واستدّل بعضُ المتكلِّمِين على امْتِناع كون الحياة مشرُوطَة بالبُنية بأنّها لو اشترِطَت فإمّا أن تَقُومَ بالجزئَين من البُنية حياة واحِدَة، فيَلزمُ قيامُ العَرَض بأكْثَرِ من محلٍّ واحد، وقد تقرّر بُطلانُه، وإمّا أن يقومَ بكلِّ جُزءٍ حياة، وحينئذٍ إمّا أن يكونَ القِيامُ بكُلِّ جُزء مشْرُوطاً بالقيامِ بالآخَر فيَلْزمُ الدّور، أو لا فيَلزَمُ الرُّجحان بلا مُرجِّح لتماثُلِ الأجزاء واتِّحاد حقِيقَة الحياة، لا يُقالُ: لمَ لا يجوزُ أنْ يقومَ بالبعْضِ فقط لأسبابٍ مُرجِّحة من الخارج؛ لأنّا نقول: فيكونُ الحيّ هو ذلك البعض لا البُنية المؤلَّفة.

وأجيب: بأنّها تقومُ بالمجْمُوع الذي هو البُنية المؤلّفة، وليس هذا منْ قِيامِ العَرَض بمَحلَّين على ما سبق، أو يقوم بكلِّ جزءٍ حياة، ويكون اشتِراط كلّ بالآخَر بطَريقِ المعيّةِ دونَ التّقدُّم، فلا يلْزَمُ الدَّور المحال، أو يكون قيامُها ببعضِ الأجزاءِ مشرُوطاً بقيامِ حياة بالآخر من غيرِ عكس لمرَجِّح يُوجد في الخارجِ وإنْ لم نطَّلِع عليه.

لا يُقال: فحينئذٍ تكونُ الحياة غير مشْرُوطة بالبُنية حيث تحقَّقَت في الجزءِ الأخيرِ من غير شَرطٍ لأنّا نقول عدمُ اشتِراط قِيام الحياة به بقِيام الحياة بالجزءِ الأول لا يَسْتَلْزِم عدمُ اشتراطِه بوجُودِ الجزءِ الأول الذي به تَتَحقّق البُنية، انتهى.

* [تنبيهات على تعريف البدن والروح والمزاج]:

تنبيه:

المرادُ بالبُنية البَدَن المؤلَّف من العناصِر الأربعة، وبالرُّوح الحيَوانيّ جسمٌ لطيفٌ بخاري يتكون من لطافَة الأخْلاط ينبَعِثُ من التّجويفِ الأيسر من القلبِ ويَسْري إلى البَدَن في عُرُوق نابِتة من القَلب تُسمّى بالشَّرايين، وبالمزاجِ كيْفِيّة مُتَوسِطة مُتشابِهة حادِثَة

حاصِلة من تَفاعُل العناصِر المجْتَمِعة المتَصغِّرة الأجزاء بقُواها المنكَسِرة صورة كلّ من كيفِيّاتِها الأربَع، وذَكَر المتَوسِطة؛ للاحتِرازِ عن تَوابع المزاجِ كالألوان والطُعوم والرّوائِح؛ لأنّ معنى التّوسط أن يكونَ أقربُ إلى كلٍّ من الكيفِيتَين المتَضادّتَين ممّا يُقابِلُها، بمعنى أنْ يَسْتَحّر بالقِياس إلى الجزءِ البارد ويَسْتَبرد بالقِياس إلى الحار، وكذا في الرُّطوبَة واليُبوسَة.

وأمّا ذكرُ التّشابُه بالقِياسِ إلى الحار وكذا في الرُّطُوبَة واليُبوسَة؛ فللتَّحقِيق دونَ الاحتِراز عن شيءٍ؛ إذ معنى تَشابُه الكيفِيّة المزاجيّة في الكلِّ أنّ الحاصِلَ في كلِّ جزءٍ من الأجْزَاء المُركبّة والبَسيطَة للمُمْتَزج يُماثِل الحاصِل في الجزءِ الآخر، أي: يُساوِيه في الحقِيقَة النّوعيّة من غيرِ تفاوتٍ إلّا بالمحل، حتّى إنّ الجزء النّاري كالجزءِ المائي في الحرارةِ والبُرودَة والرُّطوبَة واليُبوسَة، وكذلِكَ الهوائيُّ والأرْضِيُّ، إذ لو اختَلَفت الكيفيّات في أجزاءِ المُمْتَزج وكان التَّشابُه في الحسّ لما كان هناكَ فعلٌ وانفِعال، ولم تَتَحقَّق كيفِيّة وجدانِيّة بها يستَعِدُ الممتَزج لفَيضانِ صورةٍ معدنِيّة أو نباتِيّة أو حيوانيّة أو نفس إنْسانِيّة عليه، بل كان هذا مُجردُ تَركِيب ومُجاوَرة بين العناصِر لا امْتِزاج؛ لأنّ الامْتِزاج هو اجتِماع العناصِر بحيثُ يحصُل منه الكيفِيّة المتَوسِطة المتَشابِهة، والتَّركيبُ أعمّ من ذلك، وكذا الاختِلاط وقدْ يُجعل مُرادِفاً للامتِزاج كذا في «الشفاء»، ولو ذَكَر بدل التّوسُّط والتّشابُه الملمُوسة لكفى وحَسُن التّحديد جداً، قالَه السعد.

*** [وجوب صفة الكلام لله تعالى]:**

وممّا يجبُ له تعالى من الصِّفاتِ الذّاتيّة صِفَةُ الكلام، ومباحِثُها أشْهر مباحث الفن حتّى سُمّي باسمِها على ما مرّ، وإليها أشارَ بقولِه: **(كذا)** أي: يجبُ له تعالى سَمعاً وجُوباً مثل وجُوب المتَقدِّم من الصّفات في الجملة، وإنْ اختلفَ طريقُ الوُجُوب؛ إذ المشبَّه به طَريقُ وجُوبه العقل، والمشبَّه طريق وجُوبه السّمع كما يُصرَّح به، على أنّ بعضَهم بتَّ القولَ بأنّ طريقَ وجُوبه العقل، وسيأتي بيانه.

(الكلام) فيه عِوَض عن مضافٍ إليه أي: كلامه، وهو عندَ أهل الحقّ ليس من جنسِ الأصواتِ والحروف، بل صِفَة أزليّة قائِمَة بذاتِ الله تعالى مُنافِية للسُّكوتِ والآفة كما في الخرَس والطفُوليّة، هو بها آمرٌ ناهٍ مُخبِر إلى غير ذلك، يدلُّ عليهما بالعبارَة أو الكتابَة أو الإشارَة، فإذا عبّر عنها بالعربيّة فقرآن، وبالسْريانِيّة فإنجيل، وبالعبْرانيّة فتوراة، فالاختِلافُ إنّما هو في العبارات دونَ المسمّى، كما إذا ذُكِر اللهَ تعالى بألْسِنةٍ مُتعدِّدة ولغاتٍ مُختلِفة.

تنبيه:

السّكوتُ تركُ التّكلُم مع القُدْرَة أو بحسبِ ضَعْفِها وعَدَمِ بُلوغِها حدّ القُوة كما في الطُفوليّة، ومن هنا أُورِدَ على هذا أنّه إنّما يَصدُق على الكلام اللّفظي دونَ الكلام النّفسي؛ إذ السُّكوتُ والخرَس إنّما يُنافِيان التّلفُظ لا المعنى النّفسي.

وأجيب: بأنّ المرادَ بالسُّكوتِ والآفة الباطِنيان بأنْ لا يُديرُ في نفْسِه التّكلم أو لا يقْدِر على ذلك، فكما أنّ الكلامَ لفظِيٌّ ونفْسِيّ، فكذا ضِّدّه، أعني: السُّكوت والخرَس.

* [خلاف أرباب الملل والنحل في معنى كلام الله تعالى وقدمه]:

واعْلَم أنّه لا خلافَ لأربابِ المِلَل والمذاهب في كونِ الباري تعالى مُتكلِّماً، وإنّما الخلافُ في معنى كلامِه وقِدَمِه وحُدُوثِه، فعندَنا كلامُه ما مرّ، وخالَفْنا في ذلك جميعَ الفِرَق، وزعمُوا أنّه لا معنى للكلام إلّا المنتَظَم من الحرُوف المسمُوعَة الدَّالة على المعنى المقصُود، وأنّ الكلامَ النّفسيُّ غير معقُول، ثمّ قال جَهَلةٌ ورِعَاع نسبوا أنفُسَهم للحنابِلةِ ظلماً وغلواً، وأحمدُ ووُجُوه أصحابه براءٌ منهم ومن مَقالَتِهم والحشْوِيَّة: أنّ تلكَ الأصْوات والحروف مع تَوَالِيها وتَرَتُّب بعضِها على البعضِ، وكون الحرف الثاني من كلِّ كلِمَة مَسبُوقاً بالحرفِ المتقدِّم عليه كانت ثابتَةً في الأزَلِ قائِمَة بذات البَاري تعالى وتقدَّس، وأنّ المسْمُوعَ من أصواتِ القُرَّاء والمرئيُّ من أسطُرِ الكتاب نَفْس كلام الله تعالى، وكفى شاهداً على جَهْلِهم ما نُقلَ عن بعضِهم: أنّ الجِلْدَ والغِلاف أزليّان، وعن بعضِهم أنّ الجسمَ الذي كُتِب به القرآن فانتَظمَ حروفاً ورُقوماً هو بعَينِه كلام الله تعالى، وقدْ صارَ قديماً بعدَما كان حادِثاً.

ولمّا رأت الكَرامِيّة أنّ بعضَ الشَّرّ أهْوَن من بعض، وأنّ مُخَالَفَة الضَّرُورَة أشْنَع من مُخَالَفَة الدَّليل ذهبوا إلى أنّ المتكلِّم به من الحروفِ المسْمُوعَة مع حُدُوثِه قائِمٌ بذاتِه تعالى، وأنّه قَول الله لا كلامَه وإنّما كلامُه قُدْرَته وهو قَدِيم وقَوله حادِث لا مُحدَث، وفرَّقُوا بينهُما بأنّ ما له ابْتِداء إن كان قائماً بالذَّاتِ فهو حادِث بالقُدْرة غير مُحدث، وإن كان مُبايِناً للذّات فهو مُحدث بقولِه: كُن، لا بالقُدْرة.

والمعتزلة لما قطعُوا بِأنّهُ المنتظم من الحرُوف وأنّه حَادِث والحادِثُ لا يقوم بِذَات الله تعالى، ذهَبُوا إلى أنّ معنى كَونه متكلِّماً أنّه خلقَ الكَلَام في بعض الأَجْسَام، واحْترز بعضُهم من إطْلَاق لفظ المخْلُوق عليه لِما فيه من إيهامِ الخلق والافْتِراء، وجوّزهُ جمهورُهم، ثمَّ المُختَار عِندَهم وهو مَذْهَب ابْن هَاشم ومن تبعه من المتأخِّرين أنّه من جِنس الأصْوَات والحروف، ولا يحْتَمل البَقَاء حتَّى إنّ مَا خُلِق مَرقُوما فِي اللَّوْح المحْفُوظ أو كُتب في المصحَف لا يكون قُرْآنًا، وإنّما القُرْآن ما قَرَأهُ القارئ وخلقه البارِي من الأصْوَات المنقَطِعة والحروف المنتَظِمَة.

وذهبَ أبو علي الجبائي ـ ولد أبي هاشم المذكور ـ: إلى أنّه من جِنسٍ غير الحرُوف، يُسْمَع عِنْد سَماع الأصْوَات ويُوجَد بنَظْم الحرُوف وبكِتَابَتِها، ويبْقى عِنْد المكْتُوب والحِفْظ، ويقُوم باللَّوْح المحْفُوظ وبِكُلّ مصحَفٍ وكلِّ لِسَان، ومعَ هذا فهُوَ وَاحِد لا يزْدَاد بازدِياد المصَاحِف، ولا ينتَقِص بنُقْصَانِها، ولا يَبْطُل ببُطْلانِها.

* [مقدمات الأقيسة المنتظمة في كلام الله تعالى والمذاهب فيها]:

والحاصل: أنّه انْتَظم من المقَدِّمات القطعِية والمشْهُورة قياسان:

أحدهما: يُنْتِج قِدَم كلام الله تعالى، وهو أنّه من صِفات الله تعالى وهي قَدِيمة.

والآخر: حُدُوثه، وهو أنّه من جِنس الأصْوَات وهي حادِثة، فاضْطَر القَوم إلى القَدْح في أحدِ القِياسَين ومنعِ بعضِ المقَدِّمات؛ ضَرُورَة امْتِناع حقِّية النّقِيضَين، فمَنعَت المعتَزِلة كونُه من صِفات الله تعالى، والكَرامِيّة كـونُ كلّ صِفَة قَدِيمَة، والأشاعِرة كونُه من جِنس

الأصْوَات والحرُوف، والحشْوِيَّة كونُ المنتَظم من الحرُوف حادِثاً، ولا عِبرَة بكلامِ الحشْوِيّة والكرامِيَّة، فبَقِي النّزاعُ بيننا وبينَ المعتزلة، وهو في التّحقِيق عائِد إلى إثْباتِ الكلامِ النّفسيّ ونَفْيه، وأنّ القُرآن هو هذا المعنى النّفسي أو هذا المؤَلَّف من الحرُوف الذي هو كلام حِسْي، وإلّا فلا نِزاع لنا في حُدُوث الكلام الحِسْي، ولا لهم في قِدَم النّفسيُّ لو ثَبت.

قال السّعد: وعلى البَحثِ والمناظَرة في ثُبوتِ الكلامِ النّفسيّ وكونُه هو القُرآن ينْبَغي أنْ يُحمَل ما نُقِل عن مُناظَرةِ أبي حنيفة وأبي يوسف ستَّة أشهُر ثمّ استَقرّ رأيّهما على أنّ من قالَ بخَلْقِ القُرآن فهو كافر.

* [استدلال الأصحاب على قدم كلام الله تعالى وكونه نفسيّاً لا حسّياً]:

تنبيهان:

الأول: استَدّل أصحابُنا على قِدَم كلامِ الله تعالى وكونُه نفْسيّاً لا لفْظِيّاً حِسْيّاً بوجْهين:

أحدهما: أنّ المتكَلِّم من قامَ به الكلام لا منْ أوْجَد الكلامَ ولو في مَحلٍّ آخر؛ للقَطْع بأنّ مُوجِد الحركَة في جِسمٍ آخر لا يُسمّى مُتحَرِكاً، وأنّ الله تعالى لا يُسمّى بخلقِ الأصوات مُصوتاً، وإنّا إذا سَمعنا قائلاً يقول: أنا قائم نُسمّيه مُتكلّماً وإنْ لم نَعلَم أنّه الموجِد لهذا الكلام، بل وإنْ علِمنا أنّ مُوجِدَه هو الله تعالى كما هو رأي أهل الحقّ، وحِينَئِذٍ فالكلامُ القائِم بذاتِ البَاري تعالى لا يجوزُ أنْ يكونَ هو الحِسيّ، أعني: المنتَظم من الحرُوف المسْمُوعة؛ لأنّه حادِثٌ ضرورة أنّ له ابتِداء وانتهاء، وأنّ الحرفَ الثاني من كلِّ كلِمةٍ مسْبُوق بالأول ومشْرُوط بانقِضائه، وأنّه يمْتَنع اجتِماع أجزائِه في الوُجُودِ وبقَاءِ شيء منها بعدَ الحصُول، على ما قد تقَرَّر عندَهم، والحادِثُ يمتَنِع قيامُه بذات الباري تعالى لِما سيأتي، فتَعيّن أن يكونَ هو المعنى؛ إذ لا ثالثَ حتّى يُطلَق عليه اسم الكلام وأنْ يكونَ قديماً لما عرفت.

وثانيهما: أنّ كلَّ من يُورِد صيغَة أمرٍ أو نَهي أو نداء أو إخْبَار أو استِخْبَار أو غير ذلك يجدُ في نفْسِه معاني، ثمّ يُعبّر عنها بالألفاظِ التي نُسمِّيها بالكلامِ الحسِي، وربّما دلَّ عليها

أيضاً بالكِتابَة أو الإشارة، فتلكَ المعاني التي يجدُها في نفْسِه وتَدُور في خَلَدِه، ولا تختَلِفُ باختِلاف العبارات بحسَبِ الأوضاع والاصْطِلاحات، ويَقصِدُ المتكلّم حصُولَها في نفسِ السَّامِع ليجري على مُوجبها هي ما يُسمّى بكلامِ النّفس وحديثِها، وربّما اعترفَ بها أبو هاشم وسمّاها بالخواطِر، ولا خفاء في أنّه شاع فيما بينَ أهل اللّسانِ إطلاقُ اسم الكلام والقول على المعنى القَائِم بالنّفس، حتّى كثيراً ما يقُولون: في نفْسِي كلام، وقال عمر رضي الله عنه يوم السقِيفة: «زوّرتُ في نفسي مقالَةً أُريدُ أن أُقدِّمُها بين يدَي أبي بكر...» القصة[1].

وقال الأخطل [من الطويل]:

إنّ الـكَلامَ لَفِـي الفُـؤَادِ وإنّما   جُعِلَ اللِّسَانُ على الفُؤَادِ دليلاً

وقد أجمعَتْ الأُمّة وتَواتَر النّقل عن الأنبياءِ عليهم الصلاة والسلام أنّه تعالى مُتكلِّم، وفي التّنزيل: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ [المجادلة: ٨]، وإذا ثَبتَ أنّ الباري تعالى مُتكلِّم وأنّه يمْتَنع قيامُ الكلام الحِسيّ بذاتِه، تعيّن أن يكُونَ هو النّفسيّ ولا يكون إلا قدِيماً، لما تقرَّر.

*** [اعتراضات أصحاب المذاهب على استدلال الأصحاب والأجوبة على ذلك]**

واعتُرِض على الوجه الأول من جانِب المعتَزِلة: بأنّه لو كان المتكلِّم من قامَ به الكلامُ لما صحّ إطْلاقه حقِيقَة على المتكلِّم بالكلَامِ الحِسْيّ؛ لأنّه لا بقاءَ له ولا اجْتِماع لأجزائِه حتّى يقوم بشيء، ولو سُلِّم فإنّه يقومُ بلسانِه لا بذاتِه، وأيضاً لما صَحّ قولُ أهل العُرف: الأمِير يتكلَّم بلسانِ الوزير والجِنّي بلِسانِ المصْروع.

ومن جانِب الحنابِلة: بأنّ المنتَظم من الحروُفِ قد لا يكون مُترتِّب الأجزاء بل دَفعِيّاً كالقائِم بنَفْس الحافِظ وكالحاصِل على الوَرقَة، أو في نَحو الشَمعَ من طابعٍ فيه نَقْش الكلام، وإنّما لَزِم التَّرتُّب في التَّلفُظِ والقِراءة؛ لعدَمِ مُساعَدَة الآلة، فالقُرآن الذي هو اسمٌ للنّظم والمعنى جميعاً لا يَمْتَنع أن يكونَ قَدِيماً قائِماً بذاتِ الباري تعالى بهذا الاعتِبار.

(١) أخرجه ابن هشام في «سيرته» (٢: ٦٥٩)، وابن الأثير في «الكامل» (٢: ١٨٩).

والجواب عنهما: أنّ كونَ المتكلِّم من قامَ به الكلام ثابِت عُرفاً ولُغةً كما مرّ، فيكُون المنتَظم من الحرُوف المسْمُوعة المتَرتِّبة الأجزاء المْمتَنع البقاء الثَّابِت ضرورة، وما ذَكرتُم سَنَداً لمنعِهما تموية:

أمّا الأول: فلأنّ المعتَبر في اسمِ الفاعـل وُجُود الـمعنى لا بقاؤه، سِيما في الأعراضِ السيالة كالتَّحرُك والتَّكلُّم، ولو سُلّم فيكْفِي التَّلبُّس ببعضِ أجزائِه، ولا يُشتَرطُ القِيام بكلِّ جُزء من أجزاءِ المحلِّ كالسَّامِع والباصِر والذَّائق وغير ذلك، ومعنى المتكَلِّم بلِسانِ الغيرِ إلقَاء الكلام إليه مجازاً.

وأما الثاني: فلأنّ الكلامَ في المنتَظم من الحرُوف المسمُوعَة لا في الصُورةِ المرسُومَة، أو في الخيالِ، أو المخْزُونَة في الحافِظة، أو المنقُوشَة بأشكالِ الكِتابة، على أنّ قيامَ الحرُوفُ والأصوات بذَاتِه الله تعالى ليس بمعقُول وإن كانت غير مُترتِّبة الأجزاءِ كحَرفٍ واحِدٍ مثلا.

واعتُرض على الوجه الثاني: بأنّ ذلك المعنى الذي يجدُه الآمرُ والنّاهي والمخْبِر والمستَخبِر في نفْسِه يجوزُ أن يكونَ هو العلْمُ بتلك الأحوالِ أو إرادَتِها.

وأُجيب: بأنّ مُغايَرة ذلك المعنى للعِلمِ والإرادَة سِيما في الإخْبارِ والإنشاءِ الغَير الطَّلبِي في غايَة الظُّهور، نعم قد يُتَوهم أنّ الطّلب النّفسي هو الإرادَة، وأنّ قولَنا: أُريدُ منكَ هذا الفِعل، ولا أَطلُبه في نَفْسي، أو أَطْلبُه ولا أُريدُه تناقُض، وسيأتي في فصلِ الأفعال.

واستدَلّ القَوم على مُغايَرتِه للعِلم بأنّ الرَّجُل قد يُخبِر عمّا لا يعلمُه بل يعلمُ خلافَه، والإرادَة بأنّ السَّيدَ قد يأمُر العبْدَ بالفِعل ويطلُبه منه ولا يُريدُه، وذلك عندَ قَصْدِ إظهارِ عصْيانِه وعدم امتثالِه لأوامِره لمن لامَهُ على تأدِيبه.

وفي «شرح المواقف»: أنّه اعتُرِض على هذا الوجْه بأنّ الموجُودَ في هذه الصُّورة صيغةُ الأمرِ لا حقِيقَته؛ إذ لا طلبَ فيها أصلاً كما زُعم، كما لا إرادَة قطعاً، انتهى.

وأجيب: بأنّ الأمرَ فيها تعبير عن الحالة الذِّهنِيّة، والإنكار لها مُكابرة.

- ورُدّ عليه: بأنّ اللّفظ إنّما يُعبّر به عمّا دلّ عليه وَضْعاً، وهذه الصِيغَة موضُوعة للطَّلَبِ الحاصِل للمتكلِّم، فإنْ أرادَ أنّها قد عُبّر عنها هاهنا عمّا وُضِعت له فالمكابَرة هو الاعتراف به لا إنكاره، وإن أرادَ أنّها ترجمة عن معنى الطّلب فلا بُدّ أن يكونَ مُتصَوّراً له، فذلك المعنى المتَصَوّر له ليس له وُجود عينيّ بالاتفاق، ولا وُجود ذهنيّ عندنا، فكيفَ يُعدّ كلاماً نفسِيّاً؟

وإنْ أرادَ أنّه ما لم تَعرض له حالة باعِثَة على التّلفُظ بهذه الصِّيغة لم يتلفَّظ بها فلا يلْزَمُ أنْ تكونَ تلك الحال كلاماً نفسيّاً، بل هي إرادَةُ أمرٍ يفهَمُ منه المُخاطَب طلبَ المتكلِّم كما ذكرهُ صاحبُ «المواقف». قال بعضُ الأفاضِل: وهذا الكلامُ بحذافِيره عائدٌ في صُورة الإخبارِ عمّا ليس في النّفس وعمّا يُعلم خِلافُه، انتهى.

الثاني: قدْ ظهرَ ممّا مرّ أنّ مَبنَى وجْهَيّ الاسْتدلال على ثُبوتِ صِفة الكلامِ له السمعُ وضَرورة الوجدان بإطلاقِ المتكلِّم عليه تعالى، ووُجُود تلك المعاني المتَرجَم عنها في النَّفْس، والمعْتَمد هو السَّمع فقط على ما سنُشيرُ إليه بعد.

وأمّا ضرورةُ الوجدان فقد رُدّ اعتِبارُها بأنّه اعتِماد في إثْباتِ قضيّة كُلِّية على وجهِ إثبات وُجدانيات ومحسُوسات جزئيّة، وهي إنّما تُوجد من العدَدِّيات وتَتبُّع جميع الجزئيات، وهي إنّما تُؤخذُ من أحكامِ الإله فلا تُؤخذ أحكامه منها وإلّا لَزِم الدَّور.

وبعضُهم تمسَّك على ذلك بالدَّليلِ العقْليّ، على قياس ما سيأتي في السّمع والبصر، وهو أنّ عدمَ التّكلُّم ممّن يصِحُّ اتِّصافه بالكلامِ أعني: الحيّ العالِمِ القادِرِ نقصٌ واتِّصافٌ بأضّداد الكلام وهي الخرَس أو السُّكوت أو الآفة، وهي على الله تعالى مُحالٌ، وإنْ نُوقِش في كونه نقصاً بما سيأتي بيانُه، سيما إذا كان مع القُدرةِ على الكلام كما في السُّكوت، فلا خفاء في أنّ المتكلِّمَ أكملُ من غيرِه، ويمتَنِع أن يكونَ المخلُوق أكمْل من الخالق، والاعتِراضُ والجواب هُنا يتأتّيان في السّمع والبصر.

* [الكلام اللفظيّ]:

تتمّةٌ:

هذا في الكلام المعنوي، واعلم أنّ الكلامَ اللّفظي مُفَسّر عند القومِ بالمنتَظِم من الحرُوف المسْمُوعة المتميّزة، واحتَرَزُوا بالمسْمُوعة عن المكتُوبة والمتَخيَّلة، وبالمتَميّزة عن أصواتِ الطُيور، هو مُنقسِمٌ عندَهُم إلى مُهْمَل وموضُوع، والموضُوع إلى مُفْرد ومُركَّب، والمفْرد إلى اسم وفِعلٍ وحرف، والمركَّب إلى تامٍّ يصحُّ السُّكوت عليه وإلى غيره، وأنّ اللّفظَ عندَهُم أعمّ من الحرفِ والكلام، وقد يُخصُّ الكلام باللّفظِ المفيد بمعنى دلالَتِه على نِسبَةٍ يصحُّ السُّكوت عليها سواء كانت إنشائِيّة، مثل: قُم، وهل زيد قائم؟ ولعلّ زيداً قائم ونحو ذلك، أو إخْباريّة، مثل: زيد قائم، وسواء كان اللّفظُ مُقطّعاً مُتصوّراً مثل: ق، أو ممدُوداً مثل: قي وقو، أو مُركباً من المقاطِع كما ذكرنا، وقد يُخصُّ اللّفظ بما يتألّف من المقاطِع فيُقابِلُه الحرف والمقْطَع، وكذا يُقال: أجزاءُ المركَّبُ ألفاظ أو حُروف أو مَقاطِع، فزيد قائم من لَفظَين، ويا ذا من مقْطَعين، ويا زيد من مقْطَع، ولفظ وري في أمر المُخاطَبة من مقطعٍ وحرف، وأرضي واخشوا من لفظٍ وحرف، ويُشْكِل بمثل: قي وقو فإنّ كُلّاً منهُما مقطَع ممدُود فقط، إلّا أن يُقال إنّه من حرفَين صامِت ومصوت، وأمّا مثل: ق فمن مقْصُور ولفظ هو الضمِير المستتر أعني: أنت، وهذا بخلافِ قي وقو، فإنّ كُلّاً من الياء والواو اسم ولا مُستَتِر هناك.

تذييل:

قال الفارابي وابن سينا والإمام وغيرهم ـ رحمهم الله ـ: الحرفُ الصّامت مع المصوت المقْصُور يُسمّي مقْطعاً مقْصُوراً مثل: ل بالفَتح أو الضَّم أو الكسر، ومع المصوت المَمْدُود يُسمّى مقطَعاً ممدُوداً مثل: لا وَلو وَلي، وقد يُقال المقْطَع المَمْدُود لمقْطَعٍ مقْصُور مع صامِت ساكن بعده مثل: هلْ وبلْ ومع؛ لمماثلته المقطع المَمْدُود في الوزن.

فإن قيل: لا حاجةَ إلى التّفصيل، فإنّ المقْطَع الممدُود ليس إلّا مقْطَعاً مقْصُوراً مع ساكنٍ بعده، سواء كان مصوتاً مثل: لا، أو صامِتاً مثل: هلْ؛ ولذا يُقال: أنّ المقْطَع حرفٌ مع حركَة أو حرف مُتحرِّك مع ساكنٍ بعده، والأول المقصُور والثاني المْدُود.

قلنا: المقْطَع المْدُود بالاعتبار الثاني صامِتان هُما الهاء واللّام في هلْ، بينَهُما مصوت مقْصُور هو فتْحَة الهاء، وبالاعتبارِ الأول مُجرّد صامت ومصوت ممْدُود ليس بينَهُما مصوت مقْصُور على ما يراهُ أهلُ العربيّة، من أنّ «لا» لامٌ وألفٌ بينَهُما فتحة؛ وذلك لأنّ المصوت المْدُود ليس إلّا إشباعاً للمصوت المقصُور، فيكون المقْصُور مُدْرجاً في المْدُود جزءاً منه، وهذا ما يُقالُ إنّ الحركات أبعاضُ حرُوف المدّ، فلا يكون لا إلّا صامِتاً مع مصوت ممدود.

تنبيه:

لا خفاء في اختِلاف أنواعِ الحرُوف التِّسعة والعشرين الواقعة في لُغة العرب، وما سواها ممّا يقعُ في بعضِ اللّغات بحسبِ الماهيّة، ورُبّما اختلَفت أفرادُ كلّ منها بعوارِض مُشخصّة كالباء الساكنة التي يتلفَّظُ بها زيد الآن أو في وقتٍ آخر، أو يتلَفَّظُ بها عمرو، أو غير مُشخْصّة كالباء الساكنة أو المتحرِّكة بالفتْحَة أو الضّمة أو الكسرة، فمع قَطْع النّظر عن اللّافظ تكُون أفراد النّوع الواحِد إمّا مُتَّحدَة في السْكون والحركّة كالبائَين الساكِنَين أو المتَحرِّكَين بالفَتحَةِ أو الضَّمة أو الكَسرة، وإمّا مختلِفَة كالباء الساكِنة والمتحَرِّكة أو المفتُوحة والمضْمُومَة، ورُبّما عُبّر عن هذا بالتّماثُلِ والاختِلاف بحسبِ العارض.

*** [تقسيمات للحرف باعتبارات مختلفة]:**

خاتمة:

الحرفُ إمّا صامتٌ وإمّا مصوت، والحركَات الثلاث تُعدّ عندَهم من الحرُوف وتُسمّى المصوّتة، والألفُ والواوُ من الضّمة والياء من الكسرةِ تُسمّى المصوتة المْدُودة، وهي الـمسمّاة في العربية بحرُوف المدّ؛ لأنّها مِقدارٌ للحركات، وما سوى المصوتة تُسمّى

حبْساتٍ، ويندَرجُ فيه الواو والياء المتَحرِّكتان أو السّاكِنتان إذا لم يكُن قبلَ الواو ضمّة وقبل الياء كسرة، وأمّا الألف فلا يكون إلّا مصوّتاً وإطلاقُها على الهمْزةِ باشْتِراك الاسم، وليس المرادُ بالحرَكة والسكُون هاهُنا ما هو من خَواصِّ الأجسام، بل الحركَة عبارة عن كيفِيّةٍ حاصِلَة في الحرفِ الصَّامِت من إمْالَة مُخرجَة إلى مخرَجِ إحدى المدَّات، فإلى الألِف فتْحَة وإلى الواو ضمّة وإلى الياء كسْرَة.

ولا خِلاف في امتِناعِ الابتِدَاء بالصَّوت، وإنّما الخلافُ في أنّ ذلك لسكونِه حتّى يمْتَنع الابْتِداء بالساكِن الصَّامت أيضاً، أو لذاتِه لكونِه عبارة عن مدّةٍ مُتولِّدة من إشباعِ حركَة تُجانِسُها، فلا يُتَصوّر إلّا حيث يكون قبلَها صامِت مُتَحرِّك، وهذا هو الحقُّ؛ لأنّ كلّ سليم الحسِّ يجِدُ من نفْسِه إمكان الابْتِداء بالسَّاكِن، وإن كان مَرفُوضاً في لُغةِ العربِ كالوقَف على المتَحرِّك والجمعِ بين السّاكِنَين من الصوت إلّا في الوقف، مثل: زيد وعمرو، وإذا كان الصّامِت الأول حرف لينٍ، والثاني مُدغَماً نحو: حويصة فإنّه جائِز كما إذا كان الأول مصوّتاً مُبتَدأ به، وعدمُ قُدْرة البعض على الابْتِداء بالسّاكن لا يدلُّ على امتِناعه كالتّلفُظ ببعضِ الحرُوف فإنّ ذلك لقُصورٍ في الآلة، والاستِدْلال على الإمكانِ بأنّ المصوّت إينما كان مشْروطٌ بالصّامت، فلو كان الصّامِتُ مشرُوطاً به في بعضِ المواضِع كالابْتِداء لَزِم الدّور ليس بشيء؛ لأنّ المصوّت مشْروطٌ بأنْ يسبِقَه صامِت، والصامِتُ في الابْتِداء مشرُوط بأنْ يلحَقَه مصوّت مقْصُور فيكُونانِ معاً، ولا استِحالَة فيه.

وينقَسِمُ الحرفُ باعتِبارٍ آخرٍ إلى آني وزمَاني؛ لأنّه إن أمْكَن تمدِيده كالفاءِ فزمَانيٌّ، وإن لم يُمكِن كالطاء فآنيٌّ، وهو إنّما يُوجدُ في أول زمانِ إرسال النّفس كما في طلع، أو في آخرِ زمان حبْسِه كما في غلط، وما يقعُ في وسطِ الكلِمة مثل: بطل يحتَمِل الأمْرَين، وعُروض الآني للصَّوت يكون بمعنى أنّه طرفٌ له كالنّقطَة للخط، ومن الآني ما يُشبِه الزّمانيّ كالحاء والخاء ونحوهما ممّا لا يُمكِن تمدِيده، لكن تجتَمِع عند التَّلفُظ بواحِدِ منها أفراد متماثلة ولا يشعرُ الحسّ بامتِياز بعضِها عن بعضٍ فيظُنّ حرفاً واحِداً.

* [حدوث الصوت والحرف بخلق الله تعالى]:

فائدتان:

الأولى: الصَّوتُ والحرفُ مع كونهما من الكيفيّات المحسُوسة والموجُودات الخارجيّة يحدُثان بمَحضِ خلق الله تعالى من غيرِ توسُّط تأثِير تموِّج الهواء والقرع والقلع كسائرِ الحوادِث.

وعندَ الفلاسِفة الصَّوت كيفِيّة تحدُث في الهواءِ بسببِ تموُّجِه المعلولُ للقَرع الذي هو إحسَاس عنيف، أو القَلع الذي هو تفْرِيق عنيف بشرطِ مُقاومَة المقْروع للقارِع والمقلوع للقالِع، كما في قرْع الماء وقلع الكِرباس بخلافِ القُطن لعَدَم المقاوَمة، والمرادُ بالتَّموجِ حالة شبِيهَة بتموِّج الماء تحدُث بصَدِم بعد صدمٍ مع سكُونٍ بعد سكون، وليس الصّوتُ نفس التَّموِّج أو نفس القرع أو القلع على ما توَهمَّه بعضُهم بناء على اشْتِباه الشيء بسببَه القريب أو البعيد؛ لأنّ التّموجَ والقرعَ والقَلْعَ ليست من المسمُوعات قطعاً، بل رُبّما يُدْرك الأول باللّمسِ والأخير بالبصر، وقدْ يُتَوهم أنّه لا وُجُود للصّوت في الخارج وإنّما يحدُث في الحسّ عند دُخُول الهواءِ المتمَوِّج إلى الصماخ.

واستَدلّ على بُطلانِ ذلك: بأنّه لو لم يُوجد إلّا في الحسِّ لما أُدْركَ عند سماع جهتِه ولا حدّه من القُرب والبُعد؛ لأنّ التَّقدِير أنّه لا وجودَ له في مكان وجهة خارج الحسّ، واللّازِمُ باطلٌ قطْعاً؛ لأنّا إذا سَمِعنا الصّوت نعرفُ أنّه وصلَ إلينا من جِهَةِ اليمينِ أو اليسار من مكانٍ قريبٍ أو بعيد، لا يُقالُ يجوزُ أن يكونَ إدْرَاك الجِهة لأجلِ أنّ الهواءَ المتموِّج يجيء منها، وتمييز القَرِيب والبعيد لأجلِ أنّ أثر القَارِع مثلاً القَريب أقوى من البعيدِ، وإن لم يكنِ الصّوت مَوُجوداً في الجِهة والمسافَة؛ **لأنا نقول:** لو صحّ الأول لما أُدْركَت الجِهة التي على خلافِ الأذُن السَّامِعة، وليس كذلك؛ لأنّ السّامِع قد يَسُدّ أذُنَه اليُمنَى ومجِيء الصّوت من يمِينِه فيسْمَعه بأذُنِه اليُسرى ويَعرِف أنّه جاء من يَمِينه، مع القَطعِ بأنّ الهواء المتموّج لا يصلُ إلى اليُسرى إلا

بعد الانعطافِ عن اليُمنى، ولو صحّ الثاني لَزِم أن يُشتَبه الصّوت بحسَبِ القّوة والضّعف والقُرب والبُعد، فلم يُميّز بين البعيدِ القَوي والقَريب الضّعيف وليس كذلك.

ولهم تردُّد في مقَامٍ آخر: وهو أنّه إذا وصلَ الهواءُ المتموّج إلى الصِماخ فالمسمُوع هو الصّوت القائِم بالهواءِ فقط، أو بالهواءِ الخارجِ أيضاً، والحقّ هو الآخر؛ بدليلِ إدْرَاك جهة الصّوت وحدّه من القُرب والبّعد، فإنّه لو لم يقَع الإحساسُ به إلّا من حيث أنّه في الهواءِ الواصِل إلى الصِماخ دونَ الخارج الذي هو بعد حدُوث الصّوتِ أو وسَطه لم يكُن عندَ الحسِّ فَرقٌ بينَ هذا وبينَ ما إذا لم يُوجَد خارج الصّماخ أصلاً، فلم تُعرَف جِهتُه ولا قُربُه أو بُعده، كما أنّ اللّمسَ لّما لم يُدرَك الملمُوس إلّا من حيث انْتَهى إليه لا من حيث أنّه في أولِ المسافَة، لم يُميّز بينَ ورُودُه من اليَمينِ أو اليسار ولا من القَريبِ أو البَعيد، فظَهرَ أنّ في معْرِفة جِهةِ الصّوت وحْدَه من القُربِ والبُعد دلالة على المطلُوبِ من جِهة أنّها تَدلُّ على أنّ هناك مُوجُود.

وسبَبُ ذلك على ما ذكرُوه: أنّا بعدَ ما أدْرَكنا القائِمَ بالهواءِ الخارج عن الصِماخ أيضاً مسْمُوع وذلكَ على أنّ هُناك موُجوداً، وسببُ ذلك على ما ذكَرُوه أنّا بعد ما أدْرَكنا الصّوت عندَ الصِماخ نتَتبَّعه بتأمُّلِنا، فيتأدّى إدْراكُنا من الذي يصلُ إلينا إلى ما قبله من جِهَتِهِ ومَبْدأ ورُوده، فإنْ كان بقِيَ منه شيء مُتأدّياً أدْركْناه إلى حيث ينقَطِع ويفنى، وحِينئذٍ يُدرَك الوارد ومدَده وما بَقِي من قُوّة أمْواج وضَعْفها، ولذلِك يُدرَك البعِيد ضَعيفاً؛ لأنّه يَضعُف تموجه حتى لو لم يبق في المسافَة أثَرٌ ينتَهي بِنا إلى المبدأ لم نَعْلم من قَدْر البُعد إلّا بقَدْرِ ما بقِي.

الثانية: قال الإمامُ فخر الدين: اختلفُوا في أنّه هل يُعتَبر في السّمعِ وصُول الهواءِ الحامِل للصَّوت إلى الصِماخ، فعندَنا غيرُ واجِب.

قال سعدُ الدّين: واسْتُدلّ على بُطلانِ توقُّف السّماع على وصُول الهواءِ بوجُوه:

الأول: أنّه لو كان كذلكَ لما أدْرَكنا جِهة الصّوت وَحده من القُرب والبُعد؛ لأنّ الواصِلَ لا يكون إلّا في الصِماخ.

والجواب: ما مرّ من أنّ المُدْرك الموقُوفُ إدْرَاكه على وصولِ الهواءِ ليس هو القائِم بالهواء الواصِل فقط كما في اللّمْسِ بل البعِيد أيضاً كما في الإبصار.

الثاني: أنّا نُدْرك أنّ صوتَ المؤذِن عندَ هُبوب الرِّياح يَمِيلُ عن جِهةٍ إلى خِلافها.

والجواب: إنّ ذلك إنّما يكونُ عند إمكانِ الوُصُول في الجملَة وإنْ لم يكُن على وجْهِه، ولذا لا يخلُو عن تشْوِيش السّماع.

الثالث: أنّا نسْمَع صوتَ من يحولُ بيننا وبينَه جدارٌ صُلبٌ معَ القَطْع بامْتِناع نفوذ الهواء في المنافِذ من غيرِ أن يزولَ عنه ذلك الشّكل الذي هو أضْعَفُ وأسْرع زوالاً من الرَّقم على الماء، وقدْ صارَ مثلاً في عَدَمِ البقاء.

وأجيب: بأنّه إذا لم يكُن للحائلِ منافِذ أصلاً ولا يكُون هناكَ طريق آخر للهواءِ فلا نُسلِم السّماع، ألّا ترى أنّه كُلّما كانت المنافِذَ أقلّ كان السماعُ أضعف، وأمّا بقاءُ الشّكل فإنْ أُريدَ به حقِيقَة الشّكل الذي يعرِض للهواء فيَصِير سبباً لحدُوث الكيفِيّة المخْصوصة فلا حاجةَ لنا إلى بقائِه؛ لأنّه من المعِدّات، وإنْ أُريدَ به تِلكَ الكيفيّة المسبَّبة عنه المسمّاة بالصّوتِ والحرفِ فلا اسْتِحالَة بل استِبعاد في بقائِه مع النُّفوذ في المضائِق.

قالَ سعدُ الدّين: والحقّ أنّ قيامَ تلكَ الكيْفيّة المخصُوصَة الغير القّارة بكُلِّ جُزءٍ من أجزاءِ الهواء بدَلِيل أنّ كلّ من في تلكَ المسافَة يسْمَعها، وبقاءُ أجزاء الهوَاء مع فَرط لطافَتِها على تلك الهيئَةِ والكيْفِيّة مع هُبوب الرِّياح ومع النّفُوذ في منافِذ الأجسام الصَّلبة مُستَبعد جداً.

وعندَ الفلاسِفَة والنّظام: لا بدّ من الوُصُول، وذلك أنّه إذا وُجدَ سبب الصّوت في موضِع تكيّف الهواء الذي في ذلكَ الموضِع بذلك الصّوت، ثمّ اختلَفُوا فقيل: إنّ ذلك الهواء يخرِقُ الأهويّة حتّى يصِلُ إلى ذلكَ العَصب المفرُوش في مقعّرِ الصّماخ فيَقْرعُه كقَرعِ الطّبل فيُدْرَك الصَوت.

وقيلَ وهو المخْتارُ عندهم: إنّ الهواءَ المجاوِرُ لهواءِ ذلك الموضِع يتكيَّف بمِثل كيفِيّة

هواء ذلك الموضِع ثمّ المجاوِر فالمجاوِر، كذلك في جميعِ الجهاتِ إلى حدٍ ما بحسبِ شِدّة الصّوت وضَعْفِه، ولا يسمَعه إلا المسامِع التي تَقَع في تلك المسافَة وتَصِلُ إليها تلكَ الأهويّة بحسبِ دفعِ بعضها بعضاً، وتمسّكوا على ذلك بوجوه:

الأول: أنّ الصّوت يمِيل من هُبوبِ الرِّيح ولا يسْمَعه من كان الهبوبُ من جِهَتِه؛ لعَدِم وصُول الهواءِ إلى صماخه، فلو لم يكُنِ الهواء حامِلاً له أو لم يتوقّف السّماع على وصِولِ ذلك الهواء لما كان الأمرُ كذلك.

الثاني: أنّ من وضعَ طرفَ أُنبُوبة في فمِه وطرفها الآخر في صماخ إنسانٍ وتكلّم فيها بصَوتٍ عالٍ سمِعَه ذلك الإنسان دونَ غيره من الحاضِرين، وما ذلكَ إلّا لمنْعِ الأُنبُوبة وصول الهواءِ الحامِل للصّوت إلى الصماخ.

الثالث: إنّا نرى سببَ الصّوت كضَربِ الفأسِ على الخشَبة مثلاً ويتأخّر سماع الصّوت عنه زمَاناً يتفاوَت بحسَبِ تفاوتِ المسافَةِ قُرباً وبُعداً، فلولا أنّ السّماع يتوقّف على وصُولِ الهواءِ لما كان كذلك.

وأجيب عن الكل: بأنّ غايتَها الدَّوران، وهو لا يُفِيدُ القَطع بالسّببِيّة، فيجوزُ أن يكونَ ميلُ الصّوت مع الرّياح، واختِصاصُ صاحب الأُنبُوبّة بالسّماع وتأخّر السّماع عن ضربِ الفأس بسببٍ آخر فلا يَدُلّ على توقُّفِ السّماعِ على وصُول هواء حامِلٌ للصّوت.

قال سعد الدين: والحقّ أنّ هذه إمارَاتٌ رُبّما تُفيدُ اليَقين الحَدسي للناظِر وإنْ لم تَقُم حُجّة على المناظر، والله أعلم.

* [وجوب صفة السمع لله تعالى]:

ثمّ عطفَ على الكلامِ بحرفِ عطفٍ محذوف للضرورة قوله: **(والسمع)** فاستِفادَة وجوبُه له تعالى من التّشبِيه ممّا يجبُ له تعالى في الجملَةِ على ما تقدّم بيانُه، المستَفاد منه وجُوب الكلامِ له تعالى على ما مرّ، أي: وممّا يجبُ له تعالى من الصِّفات الذّاتِيّة سمْعُه، قال

عِوَض عن مضافٍ إليه: وهو صِفَة أزليّةٌ قائِمَة بذاته تعالى تَتعلّق بالمسْمُوعات أو بالموجُودات، على ما سيأتي تحريره إن شاء الله تعالى في مباحِث التَّعلُّق، وستَسمَع أدلّة ثبوته له تعالى.

وخرجَ بقولِنا: أزليّة، السَّمْع الحادِث وهو قُوّة مُودَعة في العَصبِ المفرُوش في مُقعَّر الصِماخ تُدْرَك بها الأصوات على الوجهِ المشروح آنفاً.

(ثمّ) هي للعَطْف على الكلامِ أيضاً بمعنى الواو التي لمطلَقِ الجمْعِ على الراجِح أثرها عليها للضَّرورَة، والمعطُوف صِفَة (البصر) والكلام في استِفادَة وجُوبه له تعالى كما مرّ فيها قبله، أي: ومِمّا يجبُ له تعالى من الصِّفات الذَّاتيّة بصره، قال عِوض عن مضافٍ إليه: وهو صِفةٌ أزلِيّة تَتَعلَّق بالمبْصراتِ أو بالموجُودات فتُدْرَك إدْرَاكاً تامّاً لا على سبيل التَّخيّل والتّوهُم، ولا على طريقِ تأثُّر حاسّة ووصُول هواء، وسيأتي تحرِيرُه وأدلّة إثباتِه.

وخرجَ بالأزلِّيّة البَصَر الحادِث، وهو قُوّة مخلُوقَة في العصَبتَين المجوّفَتين اللّتَين تَتلاقَيان في مُقدّم الدّماغ، ثمّ تفترَقان فتتأدّيان إلى العَيْنين التي من جهةِ اليُمنى إلى العين اليُمنى والتي من الجِهة اليُسرى إلى العينِ اليُسرى على المختار، تُدْرك بها الأضْواء والألْوان والأشكال والمقادِير والحرَكات والحِسّ والفَتْح، وغير ذلك ممّا يخلُق الله تعالى إدْرَاكَه في النّفسِ عند استِعْمال العبد تلك القُوة كما مرّ صدر التّعلِيق.

* [دليل إثبات صفة السمع والبصر والكلام]:

ثمّ لَمّا كان وجُوب ما قبل صِفَة الكلام له تعالى مُستَفاداً من العَقْل، وكان الدّليل العَقْليّ غير تام في هذه الصِّفات الثّلاث؛ أشارَ إلى ما عليه المعوّل من أدلَّة إثباتِ هذه الصّفاتِ الثّلاث الواقِعة بعد الكاف، وهي الكلامُ والسّمعُ والبَصرُ على طريقِ الاسْتِئناف البَياني، جواباً لقولِ من يقُول: ما دليلُ إثباتها مع ثُبوتِ صفَة العِلم وعُمُومه لمتعلَّقاتِها، فيُغنِي عنها مُقدِماً مَعمُول الفِعل للاهتِمام والشَّرف لا للحَصْر والاختِصاص؛ لما لا يخفى فقال: (بذي) الصّفات الثّلاث القَريبَة الذِّكر، وهي الكلامُ والسّمعُ والبصَرُ (أتانا) أي: بلَغَنا ووصَل إلينا (السمع) أي: الشّرع المسْمُوع من لسانِ حامِله بإتقَانِ مُبلِغيه.

وتقريره: أنّه قد عُلِم بالضَّرورَةِ من الدِّين، وثَبتَ في الكتابِ والسُّنة على لسانِ سيدِّ المرسَلين بحيثُ لا يُمكِن إنكارُه ولا تأويله أنّ الباري تبارك وتعالى مُتكلِّم وسَميعٌ وبَصير، وانعَقَد إجماعُ أهلِ الملل والأدْيان، بل جميع العُقَلاء في سائرِ العُصورِ والأزمانِ على ذلك، وثُبوت المشتَّق وصْفاً لشيءٍ مقْتَضى لثُبوتِ مأخَذ الاشتِقاق مع استِحالَة قيام الحوادِث بذاتَه على ما يأتي، كما يجبُ قيامُ صِفَة الشيء به على ما سيأتي تحرِيرُه أيضاً، وقيامُ الدّليل على مُغايَرة الكلام للعِلم والإرادَة كما مرّ، واندِفَاع اقْتِضاء الاتّحاد في المتعلِّقِ الاتِّحاد في الحقِيقَة، كما سيأتي في مباحِث المتعلّقات.

وأمّا إثباتُها بالدَليل العقْليّ بأنْ يُقال: هي أوصافُ كمالٍ فيَجبُ اتّصافه تعالى بها، وإلّا لاتَّصف بأضْدادِها فيكون ناقِصاً؛ لأنّه قد فاتَه الكمال وفوت الكمال نُقصان فضَعيف؛ لأنّه إنّما يثْبُت لتلك الأوصاف الكمال في الشّاهد، ولا يلْزَم من كونِ الشّيء كمالاً في الشّاهِد أن يكونَ في الغائبِ كذلك، ألَا ترى أنّ اللّـذة والألم في الشَّاهِد كمالٌ وعدمُها فيه نقص، وهما مُـمتَنعان على الله تعالى؛ لأنّهما من عوارضِ الأجسام وتوابع المزاج، وذاتُه جلّ وعلا لم تُعرف حقِيقَتُها بالكنهِ حتّى يُعلم أنّ هذه الأوصاف كمالات في حقِّه يصِحّ اتِّصافُه بها بحيث يلْزَم إذا لم يتَّصِف بها أنْ يتَّصف بأضْدَادها، وإنّما يُعرف من صِفَاتِه جلّ وعلا بالعَقل ما دلَّت عليه أفعالُه، فإنْ لم يَدل العقْل لجأْنا إلى السّمع، فإنْ لم يَرد وجبَ الوُقُف.

ولا شكّ أنّ السّمع واردٌ بهذه الصّفات الثلاث: فمنه في إثباتِ كونِه تعالى سميعاً بصيراً، قوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

ـ وكقولِه تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

ـ وكقوله تعالى: ﴿أَلَمۡ يَعۡلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق: ١٤].

ـ وكقوله جلّ اسمه: ﴿ٱلَّذِي يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ﴾ [النمل: ٢١٨].

ـ واحتِجاج إبراهيم عليه الصلاة والسلام على نفي إلهيّة الأصنام بقولِه تعالى: ﴿لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ﴾ [مريم: ٤٢]، فلو كان معبُوده كذلك لم تقُم له حُجّة وقد قال تعالى:

﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣]، وإذا ثبتّ أنّ الاتِّصاف بهاتَين الصِّفَتين لا يتَوقّف عقلاً على الاتِّصالات الجِسْمانِيّة وإنْ توقّف عليها في الشّاهِد عادة.

ودلَّ التّصريحُ بهما على أنّهما صِفَتا كمالٍ وَجبَ اعتِقادُ ما دلّت عليه الآي، ولا محوج لتأويلِها بالعِلم بالمَسْمُوعات والعِلم بالمُبْصَرات لا عقلاً ولا سمعاً، وحملُ اللّفظ على محمَلِه البَعيد مجازٌ وشرطُه القرينَة، ومع عدَمِها لا يجوزُ المصِير إليه؛ لما فيه من إثباتِ المشْرُوط بدونِ شرطِه، فتعيّن البقاءُ مع تلكَ الظَّواهِر، وهكذا القول في جميعِ ما وَردَ من أحكامِ الآخِرة متى كان ظاهِرُه جائزاً وجبَ اعتِقاده إلّا أن يدُل دليل على امتِناعِه.

ومنه في إثباتِ صِفة الكلام: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤].

ـ ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ١١٦].

وأمّا السُّنّة فعنِ البحر حدِّث ولا حرج، وتقدّم إجماعُ الأنبياء والرُّسل على كونِه تعالى مُتكلِّماً، وإجماعُ النّاس على ذلك وإن اختَلفُوا في تفسيرِ الكلام.

فإن قلت: يرد على إثباتِ كونه جلّ وعلا مُتكلِّماً بطريقِ السّمع أنْ يُقال: إنّ قولَ الرَّسولِ لا يدلُّ ما لم يَثْبُت صِدقُه، ولا يثبت صدقه إلّا بالمعجِزَة، والمعجِزَة لا تَثبُت ما لم يَثْبُت كون الباري تعالى مُتكلِّماً، فإنّ دلالَة المعْجِزة على ما ستسمع في مبَحِثها مُنزّلة منزلة قول الله تعالى لمدَّعي الرِّسالة: صَدقْتَ أو أنتَ رسول، فما لم يثبُت الكلام الصَادِق له تعالى لا يكون مُصدّقاً لرسُله، فلو أثبَتْنا الكلامَ له بقولِ الرّسل المغْنِي بالسَّمع لدار.

قلت: أورَده بعضُهم عن إمامِ الحرمَين واستَصْعَبه.

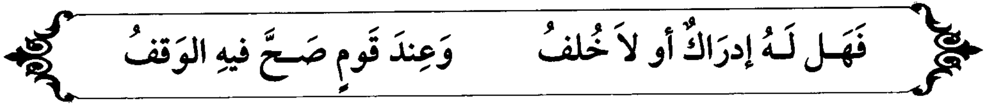
وأجيب عنه: بأنّ من ادّعى أنّه رسولُ الملك وهو بِمَرْأىً منه ومسمعٍ، وقال: آية صِدقي أنْ يُغيّر الملك عادتَه المألُوفة ويفعل كذا، ثمّ قال: أيها الملكُ إن كنْتُ أنا صَادقاً في دَعْواي فافعلْ لي ذلك، ففعَلَ له ذلك على الوَجه الذي التَمَسه، قطَعَ له جميع الحاضِرينَ بأنّه رسولُه وأنّه صادق، وإنْ كان فيهِم من ينفِي كلام النّفس، ولا شكّ أنّه يكْفِي في العِلم

بتَصدِيق ذلكَ الملك له إيجاده الفعل الدّال على إرادَة تصدِيقِه كما يدلُّ التّخصيص في الأفعالِ على إرادَة وقُوعِها على ذلك الوجه. وقولُ الأئمّة أنّ المعجزَة تتنزّل منزِلة التَّصدِيق بالقَول مُسلّم، ولكن تنزلُ منزِلة المواضَعة على قول لساني لفظي يدُل على إرادَةِ ذلك، كما يدل بعض الإشارَةِ على ذلك.

والكلامُ المستدل على ثُبوتِه لله بالسّمع في قولِ الأشعريّة هو القولُ النّفسيّ، والنِّزاعُ فيه لا في العِبارات الحادِثة المتواضَع عليها، والأفعالُ كثيراً ما تدلُّ على الإرادَات وإن لم تُوضَع لذلك نظراً إلى العادات والمعجِزة كذلك، وبأنّ المعنى أنّها تَنزلُ في الدّلالَة على تصدِيق الله تعالى الرَّسول منزِلَة التّصدِيق بالكلام وتُساوِيه في المعنى، لا أنّها تدلُّ على أنّ الله تعالى قال: صدقَ عبدي، حتّى تتوقَّف حينئذٍ دلالتها على سبقِ المعرِفَة بأنّ لله كلاماً يصِحُّ أن يقولَ فيه: صدَقَ عبدي، وإنّما يُعرفُ هذا المعنى من خارجِ بالدَّليلِ النّقليّ والعقْليّ، وهذا كالإشارَة بالرّأس على وجهٍ مخصُوص تَتنزَّل من المشيرِ منزِلَة قولِه: نعم أو لا، بحسبِ المواضَعة وليس المعنى قطْعاً، إنّما تدلُّ على أنّه قال في الجوابِ نعم أو لا، وإلّا لم تكُن من الأبْكمِ مُنَزّلةً منْزِلة نعم أو لا، واللّازمُ باطل، فإذن تَنزُّلها منزلَة الكلام لا يتوقَّف على كونِ زيد مُتكلِّماً في نفسِ الأمر فضلاً عن أن يتوقَّف على سبقِ المعرِفَة بأنّه مُتكلّم.

وأقول: سيأتي أنّ في كون دلالةَ المعجِزَة وضعيّة أو عقلِيّة خلافاً، والذي يظهَرُ بالتّأمُّل ورُود السؤال على الأول لا الثاني، وفي كلامِ بعضهم رمز إليه.

* * *



* [الخلافُ في إثباتِ صفةِ الإدراك]

ولما كان إثْباتُ صِفَةِ الإدْراك له تعالى تابعاً لإثْباتِ هذه الصِّفات الثلاث فمنْ أثْبَتها بالدَّليل العقليّ أثبَته، ومن أثْبَتَها بالدَّليل السّمعيّ نفاه، أشار إلى ذلك بالتّفريع على ما قبلِه بقولِه: (فهل) يجبُ أنْ يثْبُت (له) تعالى صفة أزليّة قائمة بذاتِه تعالى زائدة على صفةِ العلم اسمها: (إدراك) مُتعلِّقة بالملمُوساتِ والمشْمُومات والمذوقاتِ، وهو مذهبُ القاضي وإمام الحرمين ومن وافقهما.

قالوا: إنّ الإدْراكات المتعلِّقة بهذه الأشياء زائدَة على العلم بها للتَّفرِقة الضَّروريّة بينهما كما في زيادَةِ السّمع والبصر على العلم ـ كما يأتي بيانه ـ، وإذا كانت زائدةً على العلم فلا يستَغنى به عنها وهي كمالات، وكلُّ حيٍّ فهو قابِل لها فإذا لم يتَّصف بها اتَّصف بأضدادِها، وأضدادها نقصٌ؛ لأنّ فيها فوت كمال، والنّقص في حقِّه تعالى جلّ وعلا مُحال، فوجبَ أن يتَّصِف بتلْكَ الإدْراكاتِ زائدَة على علْمِه جلّ وعلا، لكن على ما يليقُ به تعالى من نفْي الاتِّصال بالأجسام، ونفي اللّذاتِ عن ذاته العليّة والآلام؛ ولهذا أجمعوا على أنّ لفظَ الشَّم والذّوق واللّمس لا يصِحُّ إطلاقُه في حقّه تعالى؛ لما يُؤذِن به من الاتِّصالات وتجدُّدِ الكيفيّات، وكلُّ ذلك في حقٍّ من تنزّه عن الحدُوث في ذاتِه وصفاتِه مُحال. وإنّما الإدْراك المتُنازع في إثباتِه له تعالى ونفْيِه عنه أمرٌ وراء الشمِّ والذّوق واللّمس؛ إذ ليست هذه الثلاث نفس الإدْراك ولا لازماً عقليّاً له، وإنّما هي في حقّنا أسبابٌ عاديّة يخلقُ جلّ وعلا معها الإدْراكَ غالباً، ويدلُّ على أنّ الإدراكَ أمرٌ زائدٌ عليها أن تقول: شمَمْتُ التّفاحة فلم أجد لها ريحاً، وكذا لمستُ وذُقت، فلو لم يكُن الإدراك زائداً عليها لكان هذا اللّفظ متناقِضاً.

(أو لا) إدراك له، أي: ليس له صفة زائدة على العلم مُتعلِّقة بتلك الأمور كما ذهبَ إليه جمعٌ من الأئمّة؛ لما أنّ بينها وبين الاتّصال بمُتعلَّقاتِها تَلازُماً عقليّاً أو إيهام اتّصالها بها، ولإغناء إحاطة العلم بمتعلَّقاتِها عن إثباتِها؛ ولأنّه لا يلزم من كونِها صفاتُ كمالٍ في الشاهد

أن تكونَ في الغائبِ كذلك حتّى يلزم من انتِّفاء اتّصافِه تعالى بها شاهداً اتّصافِه بأضدادِّها، وإنّما يُعرفُ من صفاتِه تعالى ما دلَّتْ عليه أفعالُه، بحيث لو لم تكُن تلك الصّفة لم يمكن أن يكون فعلٌ من الأفعال، فإنْ لم نجد في العقلِ دلالة عليها لجأنا في إثباتِها إلى السّمع، فإن لم يكُن سمعٌ وجبَ انتفاؤها وسيأتي ردُّه، بعد في ذلك (**خلف**) أي: اختلافٌ مبنيٌّ على الاختلافِ في دليل إثبات الصّفات الثلاث السابقة، كما عرفتَه.

* [عموم الإدراك العلم والسمع والبصر]:

تنبهات:

الأولى: الإدراكُ يعمُّ العلمَ والسّمع والبصر، إلّا أنّه غلب في الاصطلاح عند الإطلاق على الإدْراكات المتعلّقة بما ذكرنا خاصّة، كما نبّه عليه بعضُهم، فلذا أطلقْتُه ولم أقيدهُ بها، وإن كان تقييدُه بها مراداً، والله أعلم.

الثانية: في «المغني» هل حرفٌ موضوع لطلَبِ التّصديق الإيجابي دون التّصور ودون التّصديق السلبي فيمْتَنِع نحو: هل زيداً ضربت؛ لأنّ تقديمَ الاسم يُشعِر بحصول التّصديق بنفسِ النّسبة، ونحو: هل زيد قائم أم عمرو؟ إذ أُريدَ بـ«أم» المتّصلة وجميع أسماء الاستفهام، فإنّهنّ لطلب التّصور لا غير، وأعمّ من الجميع الهمزة فإنّها مُشتركة بين المطلبين.

الثالثة: تقعُ هل بعد صورة العاطف كما في النَّظم، وكما في قوله تعالى: ﴿فَهَلۡ يُهۡلَكُ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [الأحقاف: ٣٥]، وفي الحديث: «وهل ترك لنا عقيل من رباع»[1].

وقال الشاعر: [الكميت بن معروف من الخفيف]

لَيْت شعري هَل ثمَّ هَل آتينهم ... ...

(١) أخرجه البخاري (٢: ١٤٧ برقم ١٥٨٨)، ومسلم (٢: ٩٨٤ برقم ٤٣٩).

الرابعة: منع جماعة أن يُؤتَى لهل بمُعادل، وجزم به ابنُ هشام في حرفِ الألف من الباب الأول من «مُغنيه» وعليه يستشكل مَشيُ النّظم إنْ قامت (أو) مقام (أم)، فأجازه ابن مالك، وفي الحديث: «هل تزوجتَ بكراً أم ثيّباً»[1]، وعليه فيَخرُج استعمال النّظم هُنا وإن خُرِّجَ على جعلِها بمعنى الهمزة.

الخامسة: (أو) هنا لتنويع الخلاف فهي من أفرادِ (أو) التَّقسيمِيّة في المعنى، على أنّ ابن مالك عبّر بدَل التّقسيم بالتّفريق المجرّد من الشَّكِّ والإبهام والتّخيير وهو حسن، والمناقَشة فيه لا يُلتَفتُ إليها.

السادسة: ليس في النّظم حذفُ المعطوف؛ لوقُوعِه بعد لا، وكثيراً ما تُحذف الجمل بعدَ أحْرُف الجواب وتقومُ هي مقامها. والله أعلم.

* [تفسير الإدراك]:

خاتمة:

فسَّرنا الإدْراك المتُنازع فيه بما مرّ؛ احتِرازاً من الإدْراك الحادِث، فإنّه تعالى يجبُ تنزيهه عنه باتّفاق، وهو كما قال في «شرح المقاصد»: من الكيفيّات النّفسانيّة الإدْراك، وقد سبقَ نبذٌ من الكلام فيه، والذي استَقرّ عليه رأيُّ المحقّقين من الفلاسِفَة أنّ حقيقةَ إدراكِ الشيء حضوره عند العقل إمّا بنفسِه، وإمّا بصورتِه المنتَزعَة أو الحاصِلة ابتداءً المرتسِمَة في العقلِ الذي هو المدْرِك، أي: النّفس أو آلتُه التي بها الإدْراك وهذا معنى ما قالَ في «الإشارات»: إدْرَاك الشَّيء هو أن تكون حَقِيقَته متمثلة عند المدْرك يُشاهدها ما به يُدْرك ،على أنّ المراد بتَمثُّل الحقِيقَة حُضُورها بنفسِها أو بمِثالها سواء كان المثالُ منتَزعاً من أمرٍ خارج أو مُتحصّلاً ابتداءً، سواء كان مُنطَبعاً في ذاتِ المدْرَك أو في آلته، والمرادُ بالمشاهَدَة مُطلَق الحضُور، وفي قوله: يُشاهِدها ما به يُدْرك تنبيهٌ على انقِسام الإدْراك إلى ما يكونُ بغير آلةٍ فيكون ارتِسام

(١) أخرجه البخاري (٤: ٥١ برقم ٢٩٦٧).

الصّورة في ذَات المدْرك، وإلى ما يكون بِآلة فَيكون في مَحل الحس كما في الإبصار بِحُصُول الصُّورَة في الرُّطوبَة الجلْدِيّة، أو في المجاوِر كإدْرَاك الحس المشْتَرك بحضُور الصُّورة الخياليّة في محلٍّ مُتّصل به، والمرادُ بالمشاهدة مجرد الحضُور على ما هو معناه اللّغويُّ، لا الإبصار أو إدْرَاك عينِ الشيء الخارج، على ما هو المتَعارَف، ليلزم فسادُ التّفسير، نعم تضمَّنَت العبارة في جانِب الإدْرَاك العقليّ تكراراً بحسَبِ اللّفظ كأنّه قيل: هو حضورٌ عندَ المُدْرك حال الحضُور عندَه؛ لأنّ ما به الإدْراكُ العقليّ هو ذاتُ المُدرك، وفي جانب الإدراك الحسيّ تكراراً بحسبِ المعنى حتّى كأنّ هُناك حضوراً عندَ المُدرك وآخرَ عند الآلة، وليس كذلك، بل الحضُور عندَ النّفس هو الحضُور عندَ الحس.

وتحقيقُ المقام: أنّا إذا أدْركنا أشياء فلا خفاء في أنّه يحصُلُ لنا حال لم تكُن، وتكادُ تشهدُ الفِطرة بأنّها بحصولِ أمرٍ لم يكن لا بزَوالِ أمرٍ كان، وما ذاكَ إلا تمييزاً وظهُوراً لذلكَ الشّيء عندّ العقل، وليسَ ذلِك بِوُجُودِه في الخارِج؛ إذ كثيراً ما ندرك ما لا وجُود لَهُ في الخارِج من المعدُومات بل الممتَنِعات، وكثيراً ما يُوجَد الشيء في الخارج ولا يُدْركه العقل مع تَشَوقِه إليه بل بوجُودِه في العقل، بمعنى أنْ يحصُل فيه أثرٌ يُناسِب ذلك الشيء، بحيث لو وُجِدَ في الخارِجِ لكان إيّاهُ، وهذا هو المعنى بحصُولِ الصّورة وحضُورِها وتمثُّلِها وارتِسامِها ووصُول النّفس إليها ونحو ذلك، ولا يُفهمُ من إدْرَاك الشيء سواه.

والاعتراضُ بأنّ الإدْراكَ صفةُ الدّرْك، والحصُول ونحوه صفة الصّورة ممّا لا يُلتَفت إليه عند المحقِّقين، سواء جعلنا الإدْراكَ مصدر المبْنِي للفاعِل أو المفعول.

وأمّا الاعْتراضُ بأنّ ذِكر المدْرَك وما به يُدرك في تعريفِ الإدْراك دَوْر.

فجوابه: إنّ المراد به الشّيء الذي يُقال له المدرك وما به الإدْراك وإن لم نعرف حقِيقة هذا الوصْف. وقد يُجاب: بأنّ هذا ليس تعريفاً للإدْراك بل تعْييناً وتلخيصَاً للمعنى المسمّى بالإدراكِ الواضِح عند العقل، انتهى.

لطيفة: من الإدْرَاك الفهم وهو جَودَة الذِّهن، والذِّهن قوّة يُتصوّر بها الصّور والمعاني، والعلمُ إدراكُ الشيء، كذا قالَهُ جمع، وفَسّر الجوهريّ الفِهمَ بالعِلم.

(و) الإدراكُ (**عند**) مُتعلِّقٌ بصحّ (**قومٌ**) من المتكلِّمين (**صحّ فيه**) مُتعلّق بالوقف أي: في إثباتِه ونفيه وفي معنى عن (**الوقف**) أي: عدم الجزْمِ بأحدِهما، وهو مُختارُ المقترح وابن التِّلمِسانيّ وبعضُ المتأخِّرين، بمعنى أنّا لا نجزِم بثُبُوتها له تعالى زائدة على صفَةِ العلم كأهل القول الأول؛ لأنّ المعتَمد عندَ المحقِّقِين في إثباتِ صفاتِه التي لا يَتوقّفُ عليها الفِعل إنّما هو الدليل السَّمعي، ولم يَرد بإثْباتِ صفَةِ الإدْراك له تعالى سمعٌ وإنْ صحّ اتّصافه تعالى بمعناها السابق بيانُه، ولا بنِفْيها كأهلِ القول الثاني؛ لأنّه إنّما يتَمشّى على قول بعضِ أهلِ الظاهريّة أنّه تعالى لا صفة له وراء الصّفات السَّبع المذكُورة، مُستدِلاً بوجهَين:

أحدُهما: أنّه لا دليل عليه، وكلّ ما لا دليلَ عليه يجبُ نفيُه. وَرُدَّ: بمنْعِ المقَدِّمَتين.

وثانيهما: أنّا مكلَّفُون بكمالِ المعرفة وذلك بمَعْرفَة الذّات وجميعِ الصّفات، فلو كانت له صِفَة أخرى لعرفْنَاها بتَفْسيرِ العارفِين المتكلِّمين، واللّازمُ مُنتَفٍ بالضَّرورة، وبأنّه لا طريق إلى معرفَة الصّفاتِ سِوى الاسْتدلال بالأفعالِ والتَّنزيهُ عن النّقائِص، وهما لا يَدُلّانِ على صِفةٍ أخرى. ورُدّ: بالمنْعِ، بل التَّكليف بقَدر الوُسْع، ولو سُلِّم فما إدْراك أنّ الكامِلين لم يَعرفُوا صفة أخرى؟ ولا نُسلِّم أنّه لا طريق سِوى ما ذكَرتُم، أليس الشّرع طريقاً قوياً وصراطاً مستقيماً، والله أعلم.

* [الخلاف في إثبات صفات أخرى]:

خاتمة:

حاصل ما ذَكرهُ في هذا القسم ثمان صِفات على خلافٍ في الثامِنة، وبَقِي صفاتٌ أخرى اختُلِف فيها هل هي منهُ أو لا؟

فمنها: القِدَم أثبتَه ابن سعيد صفة بها يكونُ الباري تعالى قديماً.

ومنها: الرحمةُ والكرمُ والرِّضا أثبتَها أيضاً وراء الإرادَة، وليس له على ذلك دليلٌ يُعوَّل عليه، والصّحيح في القِدَم ما جزمَ به في النّظم من كونِه من الصّفات، وأمّا الرّحمة فالحقّ أنّها راجعة لإرادَةِ الخير بالمرحُوم، أو لِفعل ذلك به، على الخلافِ في كونِها من صفاتِ الذّات أو الأفعال، وكذا الكرم، وأمّا الرِّضا تقدّم بيانَه.

ومنها: ما وردَ به ظاهرُ الشّرع وامتنـعَ حملُها على معانِيها الحقِيقِيّة، مثل:

- الاستـواء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

- واليَدَين في قولِه تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾ [الفتح: ١٠]، و﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

- والـوجْه في قوله تعالى: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧].

- والعين في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]، و﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤].

نُقِل عن الشيخ أبي الحسن الأشعري أنّ كُلّاً منها صفة ذاتِيّة زائدة على الذّات وإنْ لم نقِفْ على حقِيقَتها.

وعندَ الجمهور وهو المعروف نقْلُه عن الأشعري: أنّها مجازات، والاستِواء مجازٌ عن الاستِيلاء وهو تمثِيلٌ وتصوير لعظمَةِ الله تعالى، واليدُ مجاز عن القُدْرة، والوجه عن الوُجُود، والعينُ عن البصر.

قال السعد: فإنْ قيل: فجملة المكونات مخلُوقة بقُدْرة الله تعالى، فما وجه تخصِيص خلق آدم عليه الصلاة والسلام سِيما بلفْظِ المثنّى؟ وما وجه الجمْعِ في قولِه تعالى: ﴿بِأَعۡيُنِنَا﴾؟

أجيب: بأنّه أُريدَ كمالُ القُدرة، وتخصِيصُ آدم عليه الصلاة والسلام تشريفاً له وتكريم، ومعنى ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾: أنّها تجري بالمكانِ المحُوط بالكلاءة والحفظِ والرِّعاية، يُقال: فلان بمَرأى من الملكِ ومسْمَع إذا كان بحيثُ تحوُطُه عنايته وتكْتَنِفه رعايَته، وقيل المراد: الأعيُن التي انفَجَرت من الأرض، وهو بعيد. وفي كلام بعض المحقِّقِين من علماءِ

البيان أنّ قولَنا: الاستواءُ مجاز عن الاستيلاء، واليدُ واليَمين عن القُدرة، والعينُ عن البصر ونحو ذلك إنّما هو لنَفْي توَهُم التّشبيه والتّجسيم بِسُرعة، وإلّا فهي تمثِيلات وتَصْويرات للمعاني العقْليّة بإيرادِها في الصُّور الحسيّة.

ومنها: البقاءُ فالذي جَزَم به فيما مرّ تبَعاً للمُتأخِّرين أنّه من الصّفات السلبِيّة، والذي قالَه الأشعريّ وجمهورُ أصحابه من أهل السُنّة أنّه من الصِّفاتِ الذّاتيّة مُحتَجّين بأنّ الواجبَ باقٍ بالضَّرورة فلا بُدّ أنْ يقوم به معنىً زائد هو البقاءُ كما في العالِم والقادِر؛ لأنّ البقاءَ ليس من السلوبِ والإضافات وهو ظاهر، وليس أيضاً عبارة عن الوُجود بل زائد عليه؛ لأنّ الشيء قد يُوجد ولا يَبْقى كالأعراض سِيما السيالة.

والذي ذهبَ إليه الأكثرون أنّه ليس صفة زائدة على الوُجود؛ **لوجوهٍ**:

أحدها: أنّ المعقولَ منه اسْتِمرار الوُجود، ولا معنى لذلك سِوى الوُجود من حيث انْتِسابه إلى الزّمانِ الثاني بعدَ الزّمان الأول.

وثانيها: أنَ الواجبَ لو كان باقياً بالبقاءِ الذي ليس نفس ذاتِه لما كان واجبُ الوُجودِ لذاتِه؛ لأنّ ما هو لذاته فهو باقٍ لذاتِه ضرورةَ أنّ ما بالذّات لا يزولُ أبداً، وإذا فُسّر البقاءُ بصفَةٍ لها الوُجُود في الزّمانِ الثاني كان لزومُ المُحال أظهر؛ لأنّه يؤولُ إلى أنّ الواجبَ موجُودٌ في الزّمانِ لأمرٍ سوى ذاته.

واعترض صاحبُ الصحائف على هذا بأنّ اللّازمَ ليس إلا افتقارُ صِفةٍ إلى صفةٍ أخرى نشأت من الذّات ولا امتِناع فيه كالإرادَة تتوقّف على العِلم والعلمُ على الحياة، وليس بشيء؛ لأنّ صفةَ الوُجُود ليس من الذّات، ولو سُلِّم فافتِقارُه إلى أمرٍ سِوى الذّات يُنافي الوُجوب بالذَات.

وثالثها: أنّ الذّات لو كان باقياً بالبقاء لا بنفْسِه، فإنْ افْتَقرتْ صفَةُ البقاءِ إلى الذّات لَزِم الدَّور؛ لتَوقُّف ثبوتِ كلّ في الزَّمانِ الثاني على الآخر، وإن افتقَر الذّات إلى البقاء مع استِغنائه عنه كان الواجبُ هو البقاءُ لا الذّات هذا خلف، وإن لم يَفْتَقرْ أحدُهما إلى الآخر،

بل اتَّفَق تحقُّقهما معاً كما ذكره صاحبُ «المواقف» لزِم تعدُّد الواجب؛ لأنّ كلّاً من الذّات والبقاء يكون مستغنِياً عمّا سِواه؛ إذ لو افْتَقر البقاءُ لافتَقر إلى الذّات ضرورة افْتِقار الكلّ إليه والمستَغني عن جميع ما سواه واجبٌ قطعاً، هذا مع أنّ ما فُرِض من عَدَم افتِقار البقاء إلى الذّات مُحال؛ لأنّ افتِقار الصّفة إلى الذّات ضروري.

ورابعها: أنّ البقاءَ لو كان صفَةٌ أزليّة زائدَة على الذّات قائمَة به كانت باقيةً بالضّرورة، وحينئذٍ فإنْ كان لها بقاء يُنقلُ الكلام إليه ويتَسلْسَل، وأيضاً يلزمُ قيام المعنى بالمعنى وهو باطلٌ عندَكم، وإنْ لم يكُن لها بقاء كان كعالِمٍ بلا عِلم، وقد بُيّن بُطلانُه.

فإن قيل: هو باقٍ بالبقاءِ، إلّا أنّ بقاء نفسِه لا زائد عليه ليَتَسلْسل.

قلنا: فحينئذٍ يجوزُ أن يكونَ الباري تعالى باقياً ببقاء هو نفسه، عالماً بعلم هو نفسه فلا تَثْبُت زيادةُ صِفة البقاء على ما هو رأي الشيخ ولا زيادةُ العِلم والقُدرة وغيرهما على ما هو رأي أهل الحقّ.

ولما اعترِضَ على هذا الجواب: بأنّ كون بقاء الباري أو علمه أو قُدرته نفس ذاتِه مُحال لما تقرّر في إثباتِ الصّفات، بخلافِ كون البقاء نفس البقاء كوجُود الوُجود وقِدَم القِدَم وغير ذلك، أُورِدَ الإشكالُ ببقاءِ الصّفات فإنّ العِلمَ القَديمُ باق بالضَّرورة، وكذلك سائرُ الصّفات مع امتِناعِ أن يكونَ البقاء نفس العِلم والقُدرة وغيرهما فيلزمُ قيام المعنى بالمعنى وثبوت قُدماء أخر لم يقُل بها أحد.

وللقومِ في التفصي عن هذا الإشكال وجُوه:

الأول: لبعضِ القُدماء أنّا نقول الذّات باقٍ بذاتِه ولا نقول الصّفاتُ باقيةٌ ليلزم المُحال، وفسادُه بَيّن؛ لأنّ كون الصّفة الأزلية باقية ضروري.

الثاني: لبعضِ الأشاعرة ونُسبَ إلى الشيخ أنّ العِلمَ باقٍ ببقاءٍ هو نفسُ العِلم، وكذا سائر الصِّفات كما ذُكر في البقاء، أوضحه الأستاذ بأنّه لما ثبتَ قِدم الصّفات ولَزِم كونها باقية وامتَنع الباقي بلا بقاء، وكونها باقية ببقاء هو نفسها، فكانَ العِلم مثلاً صفة للذّات بها

يكونُ الذّات عالماً، وبقاء لنفسِه به يكون هو باقياً، وكانَ بقاءُ الذّات بقاءٌ له وبقاء لنفسه أيضاً، ولم يكن العِلمُ صفة لنفسِه حتى يلزم كونه عالماً، وهذا كما أنّ الجسم كائنٌ في المكان بكونٍ يخصُّهُ ويزيدُ عليه ضرورة تحقّق هذا الجسم بدون هذا التّمكن، ثمّ هذا الكون كائن بكَون هو نفْسُه لا زائِد عليه قائِم به، ولم يكُن العِلْم عِلماً بنفْسِه حتّى يلزم كونُه عالماً، ولا بقَاؤهُ بقاء للذّات ليلْزَم كونه عالماً باقياً بشيء واحد.

فإن قيل: فقدْ لزِمَ كونُ الذّات عالماً بما هو بقاء والعِلمُ باقياً بما هو عِلم، وهو مُحال.

قلنا: المستَحيلُ أنْ يكونَ الشيء عالماً بما هو بقاءٌ له باقياً بما هو علمٌ له، وهاهُنا العِلم علم للذّات وليسَ بقاء له والبقَاءُ بقاء للذّاتِ وليسَ علماً له.

فإن قيل: إذا جازَ كون العِلم باقياً ببقاء هو نفسُه، فلِمَ لم يجُز كونُ الذّات عالماً بعلم هو نفسه، قادِراً بقُدْرة هي نفسه إلى غير ذلكَ على ما هو رأيُ المعتزلة؟

قلنا: لما في مبْحثِ زيادَة الصّفات من لُزوْمِ الفسَادَات. **ويرد على هذا الوجه**: أنّه إذا جازَ كونُ بقاء العِلم بنفسه فلِمَ لا يجوزُ أنْ يكُونَ بقاءُ الذّات نفْسُه ولا تثْبُت صفَة زائِدَة.

فإن قيل: الأصلُ زيادَةُ الصِّفَة إلّا لمانعٍ، وهو هاهُنا لُزومُ قيام المعنى بالمعنى، ولم يُوجَدْ في بقاءِ الذّات.

قلنا: خطابي ومُعارضٌ بأنّ الأصلَ عدمُ تكثر القُدماء إلّا لقاطِع.

الوجه الثالث: للأشْعري أنّ الصّفاتَ باقيَة ببقاءٍ هو بقاءُ الذّات، وجازَ ذلكَ لعَدَم المغايَرةِ بينَ الذّات والصّفات بخلافِ الجوهَر مع أعْراضِه، فلذا لم يكُن بقَاؤه بقاء لها.

ويرد عليه: أنّ الصّفاتَ كما أنّها غير الذّات فليسَت عينُه أيضاً، وكما امْتَنع اتِّصاف الشيء بصِفَة قائِمةٍ بالغير فكذا بصِفَةٍ قائِمةٍ بما ليس نفس ذلك الشيء. وأمّا الاعتراض بأنّه لو كانت الصّفات باقِيَة ببقَاء الذّاتِ لعَدَم التّغايُر لكانَت عالِمَة بعِلمِه قادِرَة بقُدْرتِه إلى غير ذلك، فليسَ بشيء؛ لأنّ ذلكَ فرعُ صِحّة الاتّصاف، وقد صَحّ كونُ العِلم مثلاً باقِياً بخلافِ كونه قادِراً.

* [صفة التكوين]:

ومن الصِّفَات المُختَلَف فيها أيضاً: التّكوين ويُعبّر عنه أيضاً بالفِعل والخلق والتَّخْليق والإيجادِ والإحْدَاثِ والاخْتِراعِ والإنشاءِ والإبداءِ والتّصويرِ والذَّرءِ والبَرءِ ونحو ذلك. اشْتَهر القول به عن الشيخ أبي منصُور الماتريدي وأتباعِه، وقالوا: إنّ قُدماءهُم الذين كانوا قبلَ الأشْعري قالوا به، وفسَّروه بإخْراج الله المعْدُوم من العَدَم إلى الوُجُود، فيكُون صِفَة له تعالى لإطْباق العقل والنَّقل على أنّه خالقٌ للعالَم ومُكوّن له، وامْتِناع إطْلاق المشْتَقّ على الشيء من غيرِ أنْ يكونَ مأْخَذ الاشْتِقاق وصفاً له قائِماً به، ولا تكُون تلْكَ الصِّفة الأزليّة لامْتِناع قيام الحوادِث بذاتِه تعالى.

ثمَّ تختَلِف أسْماؤها بحَسبِ اخْتِلافِ الآثار، فمنْ حيث حُصُول المخْلوقَات به يُسمّى تَخليقاً، والأرْزَاق تَرْزِيقاً، والصُّور تَصْويراً، والحياة إحْياءً، والموت إمَاتةً إلى غير ذلك؛ ولأنّه تعالى وصَفَ ذاتَه في كلامِه الأزليّ بأنّه الخالِق، فلو لم يكُن في الأَزَلِ خالِقاً لَزِم الكَذب أو العُدُول إلى المجاز، أي: الخالِقُ فيما يُستَقْبل، أو القَادِر على الخَلْقِ من غير تعذُّر، والحقِيقَة على أنّه لو جازَ إطْلاقُ الخالِق عليه، بمعنى: القادِر على الخلق لجازَ إطْلاقُ المُشتَقّ من ا سم كلما يقدر هو تعالى عليه من الأعْراض، ولأنّه لو كان حادِثاً فإمّا بتكوينٍ آخرٍ فيَلْزمُ التّسَلْسُل وهو مُحال، ويلْزَم منهُ استِحالَة تكَوُّن العالَم مع أنّه مُشاهَد، وإمّا بدونِه فيستَغْني الحادِث عن المُحْدِث والإحْدَاث وفيه تَعْطِيل الصّانِع؛ ولأنّه لو حَدَث لحدَث إمّا في ذاتِه فيصِيرُ محلّاً للحوادِث، أو في غيره كما ذَهبَ إليه أبو الهذيل منْ أنّ تكْوِين كلّ جسم قائِم به، فيكُون كلّ جسم خالِقاً ومُكوِّناً لنَفْسِه، ولا خفاءَ في اسْتِحالَتِه.

وأُجيبَ عن هذه الوُجُوه: بأنّ مبْنَاها على أنّ التّكوِين صِفَة حقِيقَة كالعِلم والقُدْرة وهو ممنُوع، بل هو معنى مُتَعقّل هو إضَافَة المؤثِّر إلى الأثَر فلا يكُون إلّا فيما لا يَزال، والثَّابِتَة في الأزَل ليسَ إلّا صِفَة القُدْرَة والإرادَة.

ومنهُم من اسْتَدلَّ على إثْباتِه بوُجُوه أُخر:

منها: أنّ الباري تعالى تمدَّح في كلامِه الأزليّ بأنّه الخالقُ البارئُ المصوِّرُ، فلو لم يَثبُت التّخْليق والتّصوير في الأزَل، بل فيما لا يَزال، لكانَ ذلك تمدُّحاً من الله تعالى بما ليسَ فيه وهُو مُحال، ولَزِم اتَّصافه بصِفَة الكمالِ بعدَ خُلوِّه عنها، وهو عليه تعالى مُحالٌ أيضاً.

وأُجيب: بأنّه كالتّمدُّحِ بقولِه تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخروف: ٨٤]، أي: معبُوداً، ولا شكّ أنّ ذلكَ الفِعلُ إنّما يكونُ فيما لا يزالُ لا في الأزَل، والإخْبَار عن الشّيء في الأزَلِ لا يَقْتَضِي ثُبوتَه فيه كذِكْرِ الأرض والسّماء والأنبياء وغير ذلك، نعم؛ هو في الأزَل بحيث تحصُل له هذه التّعلُّقات والإضافَات فيما لا يَزال لما لهُ من صِفاتِ الكمال، وهذا يَصْلُح جواباً عن الوجهِ الثاني أيضاً، ولا يَلْتَبِس اتّحاده معَ ما أُجِيب عنه بهذا الجواب على مُتحَذِّقٍ في الكلام.

ومنها: أنّ الأشاعِرةَ يقُولُون في قولِه تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] أنّه قد جَرت العادَة الإلهيّة بأنّه يُكوّن الأشياءَ لأوقاتِها بكلِمَة أزليّةٍ هي كُنْ، ولا نَعْنِي بصِفَة التّكوِين إلّا هذا.

وأُجيب: بأنّه حينئذٍ يعودُ إلى صِفَة الكلام ولا يُثْبِت صفَة أخرى على أنّ الأكْثَرينَ يجعَلُونَه مجازاً عن سُرعَة الإيجادِ والتّكوِين؛ لما لَهُ من كَمالِ العِلْم والقُدْرة والإرادَة.

ومنها: أنّ التّكوينَ والإيجادَ صِفَةُ كمال، فلو خَلا عنها في الأزَل لكانَ نقصاً، وهو عليه مُحال.

وأجيب: بأنّ ذلك إنّما هو ممّا يصِحُّ اتّصافُه به في الأزَل، ولا نُسَلِّم أنّ التّكوينَ والإيجادَ بالفِعل كذلك، نعمْ هو في الأزَل قادِرٌ عليه ولا كلامَ فيه، والمحقِّقُون من المتكَلِّمِين الأشاعِرة وغيرِهم على أنّ التّكوينَ من الإضافَاتِ والاعتِبارَات العقْلِيّة، مثل كَون الصّانِع تعالى قبلَ كلِّ شيءٍ ومعَهُ وبعْدَهُ، ومذْكُوراً بألسِنَتِنا ومعْبُوداً لنا، ومُميتَنا ومحيِينا ونحو ذلك، والثّـابِتُ في الأزَلِ إنّما هو مبدَأ التّخلِيق والتَّرزِيق والإماتَة والإحياء وغير ذلك، ولا دليلَ

على كونِ ذلكَ المبدأ صِفَة أُخرى سِوى القُدْرة والإرَادة، فإنّ القُدْرَةَ وإنْ كانَت نسبَتها إلى وُجُودِ المُكوِّن وعَدَمِه على السَّواء لكنْ مع انضِمام تخصُّص أحد الجانِبَين.

وعارضوا ما مرّ من تِلك الوُجُوه المذْكُورة لوجْهَين:

أحدهما: أنّه لا يُعقَل من التّكوينِ إلّا الإحْدَاث وإخْراجُ المعْدُوم من العَدَمِ إلى الوُجُود، كما فسّرهُ القائِلُون بأزَليّة التّكوِين، ولا خفَاء في أنّه إضَافَة يَعتَبِرها العَقل من نِسبَةِ المؤَثِّر إلى الأثَر كما مرّ، فلا يكونُ موجُوداً ثَابِتاً في الأزَل.

وثانيهما: أنّه لو كانَ أزليّاً لَزِم أزلِيّة المكوَّناتِ ضرورَة امْتِناعِ التّأْثِير بالفِعل دونَ الأثَر.

فإن قيل: المرادُ بالتّكوينِ صِفَة أزلِيّة بها تَتكوّنُ الأشياء لأوْقَاتِها وتخرُجُ من العَدَمِ إلى الوُجُودِ فيما لا يزال، وليسَت نفس القُدرة؛ لأنّه مُقْتَضى القُدرة، ومُتعلّقِها إنّما هو صِحَة المقْدُور وكونُه مُمكِن الوُجود، ومُقْتَضى التّكوين ومُتَعلّقِه وُجُود المكوِّن في وقْتِه، على أنّه لو أُريدَ بالتّكوينِ نفس الإحْدَاث والإخْراج من العَدَم فأزليّته لا تَسْتَلْزِم أزليّة المخْلُوق؛ لأنّه لمّا كان دائماً مُستَمِراً إلى زمانِ وُجُود المخْلُوق وتَرتُّبه عليه لم يكُن هذا من انْفِكاكِ الأثَر عن المؤَثِّر وتخلُّف المعْلُول عن العِلَّة في شيء، ولم يكُن كالضَّربِ بلا مَضْرُوب والكَسْر بلا مَكْسور، وإنّما يَلْزم ذلك في التّكوينِ الذي يكون من الأعْراضِ التي لا بقاءِ لها.

قلنا: وما الدَّليلُ على أنّ تلكَ الصِّفَةُ غير القُدْرة المتعَلِّقة بأحَدِ طَرفي الفِعْل والتَّرك المقْتَرِنة بإرادتِه؟ كيفَ وقدْ فَسَّرُوا القُدْرة بأنّها صِفَة تُؤثِّر على وفْقِ الإرَادَة، أي إنّما تُؤثِّر بالفِعل فيَجِبُ صُدُور الأثَر عندَ انْضِمام الإرَادة، وأمّا بالنّظرِ إلى نَفْسِها وعَدَم اقْتِرانها بالإرَادَة المرجِّحَة لأحَدْ طَرفَي الفِعل والتّرك فلا يكُون إلّا جائِزاً التّأْثِير، فلِهذا لا يَلْزم وُجُود جميع المقْدُورات.

وملخصه: أنّ تأثِير الصّفةُ المُسمّاة بالتّكوين بالنّظرِ إلى نَفْسِها إن كان على سبيلِ الجوازِ فلا تَتميّز عن القُدْرة، وإنْ كان على سبيلِ الوُجُوب فلا يكونُ الوَاجِب مُختاراً بل مُوجِباً، لا يُقال: الإيجابُ بالاخْتِيار لا يُنافي الاخْتِيار كما تقرَّر عندَهم؛ لأنّا نقُـول: معنى

الإيجابُ بالاخْتِيار أنّه تعالى إذا أرادَ خلق شيء من مقْدُوراتِه كانَ حصُولُ ذلك الشيء عنهُ واجِباً، وحينئذٍ يَرجِعُ إلى أنّ تأثِير التّكوين بالنّظرِ إلى نفْسِه جائِزٌ لا واجب.

* [التكوين والمكوّن عند الأشعري والماتريدية]:

تتمّة:

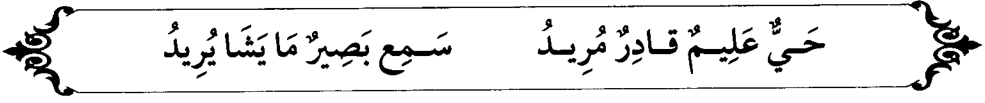
اشْتَهر عن إمَامَنا أبي الحسن القَوْلَ بأنّ التّأثِير نفس الأثَر، وأنّ التّكوينَ نفس المُكَوّن، وذهبَ الماتُريديّة وغيرهُم إلى أنّ التّأثِير غير الأثَر وأنّ التّكوِين غير المُكوّن؛ لأنّ الفِعلَ يُغايِرُ المفْعُول بالضّرورةِ مُغايَرة الضَّرب للمَضْروبِ والأكل للمأكُول، ولأنّه لو كان نفسُ المُكوّن لَزِم أنْ يكُونَ المُكوِّن مُكوِّناً ومخلُوقاً بنَفْسه، ضَرورة أنّه مُكوّن بالتّكوِين الذي هو عَيْنُه، فيَكُون قَدِيماً مُستَغْنِياً عن الصّانِع وهو مُحال، وأنْ لا يكونُ للخالِق تعَلُّق بالعَالَمِ سِوى أنّه أقْدَمُ منه وقادِرٌ عليهِ من غيرِ صُنعٍ وتَأثِيرٍ فيه ضَرُورة تكوّنه بنَفْسِه، وهذا لا يُوجِبُ كونه خالِقاً والعالَمَ مخلُوقاً، فلا يَصِحُّ القَول بأنّه خالِق العالَم وصانِعُه هذا خلف، وأنْ لا يكون الله تعالى مُكَوّناً للأشياء ضَرورة أنّه لا مَعنى للمُكوّن إلّا من قامَ به التّكوين، والتّكْوِين إذا كان عين المُكوِّن لا يكُون قائِماً بذَات الله تعالى ضَرورة امْتِناع قيام المُكوّن الذي هو عينُه بذَاتِه تعالى، وأنْ يكونَ القولُ بأنّ خَالِقُ سوادِ هذا الحجر أسْوَد وهذا الحجرُ خالِقٌ للسّواد؛ إذ لا مَعْنى للخالِق والأسْود إلّا من قامَ به الخلق والسّواد، وهما واحِد فحَمْلُهما واحد.

قال السعد: وهذا كلّه تَنبيهٌ على كون الحكُم بتَغايُر الفِعل والمفْعول ضَرُورِيّاً لكِنّه ينْبَغي للعاقِل أنْ يتأمّل في أمْثَال هذه المباحِث، ولا يَنسِب إلى الرّاسِخين من عُلماء الأصول ما تكون استِحالتَه بَدِيهيّة ظاهرة على منْ له أدنَى تمييز، بل يطْلُب لكلامِهم محَملاً يصلُح أن يكُونَ محلّاً لنزاع العُلَماء وخلاف العُقلاء، فإنّ من قال إنّ التّكوين عيْنُ المُكوِّن أرادَ أنّ الفاعِل إذا فَعلَ شيئاً فليس هاهُنا إلّا الفاعِل والمفْعُول، وأمّا المعنى الذي يُعبّر عنه بالتّكوينِ والإيجادِ ونحو ذلك فهو أمرٌ اعتباريّ يحصُل في العَقْل من نِسبةِ الفاعِل إلى المفْعُول ليس

أمراً مُحقَّقاً مُغايِراً للمَفعُول في الخارج، ولم يُرد أنّ مفهُومَ التّكوين هو بعَينِه مفهوم المُكوّن لِتلْزم تلكَ المحالات، وهذا كما يُقال إنّ الوُجُود عينُ الماهيّة في الخارج بمعنى: أنّه ليس في الخارجِ للماهيّة تحقُّق ولعارضِها المسمَّى بالوُجود تحقُّقٌ آخر حتى يجتَمِعا اجتِماع القابِل والمقبول، كالجسمِ مع السّواد بلا ماهيّة إذا كانت بأنْ خَرجتْ من العَدَمِ إلى الوُجُود فكَونُها هو وجُودُها، لكنّهما مُتغايِران في العَقل بمعنى: أنّ للعقْل أن يُلاحِظ الماهيّة دونَ الوُجود وبالعكس، فلا يتِمُّ إبطال هذا الرّأي إلّا بإثْبَاتِ أن تكوُّن الأشياء وصُدُورها عن الباري تعالى مُتوقِّفاً على إثباتِ صِفَةٍ حقِيقيّة قائِمَة بالذّات مُغايِرة للقُدْرةِ والإرادَة.

والتَّحقِيقُ هاهُنا أنّ تعلُّق القُدرة على وِفق الإرادَةِ بوُجُود المقدُور لوقتِ وُجُوده إذا نُسِبَ إلى القُدرة يُسمّى إيجاباً له، وإذا نُسِب إلى القادِر يُسمّي الخلْقُ والتّكوين ونحو ذلك، فحقِيقَتُه كون الذّات بحيث تعلَّقَت قُدرته بوُجُود المقْدُور لوقْتِه ثمّ يتَحقَّقُ بحسَبِ خصوصِيّات المقْدُورات خُصوصيّات الأفعال، كالتّصويرِ والتّرزِيقِ والإحياءِ والإمَاتةِ وغير ذلك إلى ما لا يكادُ يتَناهى، وأمّا كونُ كلّ من خُصوصيّات الأفْعال صِفَة حقيقيّة أزليّة فمما تفرَّدَ به بعضُ علماء ما وراء النّهر، وفيه تكْثِير للقُدماء جداً وإنْ لم تكُن مُتغايرة، والأقْرَب ما ذَهبَ إليه المحقّقُون منهُم وهو أنّ مَرجِع الكلُّ إلى التّكوين، فإنّه إنْ تعلَّقَ بالحياةِ يُسمَى إحياءاً، وبالموتِ يُسمّى إمَاتةً، وبالصُورة تصويراً، وبالرزق ترزيقاً إلى غير ذلك، فالكلّ تكوين وإنّما الخصوصُ بخُصوصِيّة التّعلُّقات، انتهى. وهو كلامٌ بالِغ النّهاية في التّحقِيق والتَّدْقِيق وبالله المعونَة وبيدِه التّوفيق.

* * *



* [وجوب إثبات الصفات المعنويّـة]:

ولـمّا أنهى الكلامَ على ما قصدَهُ من القسمِ الثالث من القِسم الأوّل شرعَ في القِسم الرّابع منه، وهي الصّفاتُ المعنويّة.

* [وجوب إثبات كون الله تعالى حيّـاً]:

فقالَ عاطِفاً على الوُجودِ بإسقاطِ حرف العطْفِ في جميعِها: (حيٌّ) أي: وممّا يجبُ لله تعالى اتّصافُ ذاتِه بالحياة؛ إذ قد عُلم من الدّين بالضّرورَةِ وثَبت في الكتاب والسنّة، بحيث لا يُمكن إنكارُه ولا تأويلُه أنّ الباري حيٌّ وسمِيعٌ وبصير، وانعقدَ إجماعُ أهل الأدْيان بل جميع العُقلاء على ذلك، وقد يُستَدل على حياتِه تعالى بأنّه تعالى عالِمٌ قادِر لما سيأتي، وكلّ عالم قادِر حيّ بالضَّرورة، وعلى السّمعِ والبصرِ بأنّ كلّ حيّ يصِحُّ كونه سمِيعاً بصيراً، وكلّ ما يصِحُّ للواجِب من الكمالات ثَبت له بالفِعل لبراءتِه عن أن يكونَ له ذلك بالقُوّة والإمْكان، وعلى الكلِّ بأنّها صِفاتُ كمالٍ قطعاً والخلو عن صفَةِ الكمال في حقّ من يصِحّ اتّصافه بها نقْصٌ، وهو على الله تعالى مُحال.

قال السعد: وهذا التّقرير لا يحتاجُ إلى بيانِ أنّ المماتَ والصَّمَمَ والعمَى أضْداد للحياةِ والسّمعِ والبصرِ لا إعْدام ملكات، وأنّ من يصِحُّ اتّصافه بصِفَةٍ لا يخلو عنها وعن ضِدِّها لكن لا بُدّ من بيانِ أنّ الحياةَ في الغائبِ تقتضي صحَّة السّمع والبصر، وغاية متشبّثهم في ذلك على ما ذَكرَهُ إمامُ الحرمَين طريقُ السِبر والتّقسيم، فإنّ الجمادَ لا يتّصِف بقَبُول السّمع والبصر وإذا صارَ حيّاً يتَّصِف به إنْ لم تَقُم به آفات، ثمّ إذا سبّرنا صِفات الحيّ لم نجِد ما يُصحِّح قُبوله السّمع والبصر سِوى كونُه حيّاً، ولَزِم القضاءُ بمثلِ ذلك في حقّ الباري تعالى.

وأوضَحُ من هذا ما أشارَ إليه حُجّة الإسلام: من أنّه لا خفاءَ في أنّ المُتّصِف بهذه الصّفات أكمَل ممّن لا يتّصف بها، فلو لم يتَّصِف الباري بها لَزِم أنْ يكونَ الإنسانُ بل غيره

من الحيوانات أكمل منه تعالى، وهو باطِلٌ قطعاً ولا يَرِدُ عليه النّقض بمثل الماشِي والحسن الوجه؛ لأنّ استِحالتَه في حقّ الباري ممّا يُعلم قطْعاً بخلافِ السّمع والبصر.

والغرضُ من تكثير وجُوه الاستدلال في أمْثَال هذه المقاماتِ زيادَة التّوثيق والتّحقِيق، فإنّ الأذْهانَ مُتفاوِتَة في القُبول والإذعان رُبّما يحصُل للبعضِ الاطْمِئنان ببعضِ الوُجُوه دونَ البعض أو باجتِماع الكلّ أو عدَّة منها، مع ما في كلٍّ واحدٍ من مجال المناقشة كما يُعلم ممّا قدّمناه عند قولِه: «بذي أتانا السمع»، والاعتِراضُ حينئذٍ بأنّه لا سبيل إلى استِحالَة النّقص والآفة، على الباري تعالى سِوى المسْتَنِد حجِّيتُه إلى الأدِلّة السمعيّة، ولا خفاءَ في ثُبوت الإجماع وقيامُ الأدلّة السّمعيّةِ القطْعيّةِ على كونِه تعالى حيّاً سميعاً بصيراً، فأيّ حاجة إلى سائر المقدِّمات التي رُبّما يُناقشُ فيها؟ فجوابُه المنع؛ إذ رُبّما يجزِم بذلك من لا يُلاحِظ الإجماع عليه ولا يراهُ حجَّةً أصلاً، أو يعتقِد أنّه لا يصحُّ في مثل هذا المطلوب المتَمَسّك به وبسائر الأدلّة السّمعيّة؛ لكون إنزال الكُتب وإرسالُ الرّسل فرعُ كون الباري حيّاً سميعاً بصيراً، أو بالجملَة لّما ثَبت كونُه حيّاً سميعاً بصيراً ثبتَ على قاعِدَة أصحابِنا، له تعالى صِفات قدِيمَة هي الحياةُ والسّمع والبصر، على ما مرّ في العِلم والقُدرة.

فإن قيل: لو كان السّمعُ والبصرُ قَدِيمَين لَزِم كون المسمُوع والمبْصَر كذلك؛ لامْتِناع السّمع بدون المسمُوع والإبْصَار بدون المبْصَر.

قلنا: ممنوع؛ لجوازِ أن يكونَ كلٌّ منهما صِفَة قديمة لها تعلُّقات حادِثَة كالعِلم والقُدرة.

ويمكن أن تُجعل هذه شُبهَة من جِهة المخالِف بأنّه لو كان سميعاً بصيراً فإمّا أنّ السّمعَ والبَصَر قَديمان فيَلزَمُ قِدَم المسْمُوع والمبْصَر، أو حادِثان فيَلزَم كونُه محلّاً للحوادِث، وشُبهَة أخرى وهي أنّه لو كان حيّاً سميعاً لكان جِسماً واللّازِمُ باطل، وجهُ اللّزُوم أنّ الحياةَ اعتْدَال نَوعيّ للمَزاج الحيوانيّ على ما سَبق، أو صِفَة تَتبَعه مُقتَضِية للحِسِّ والحركَة الإراديّة، وقد عُرِفَ أنّ المزاجَ من الكيفيّات الجِسمِيّة، وأنّ السّمعَ والبصَر وسائر الإحساسات تأثُّر الحواس عن المحسُوسات أو حالَةٌ إدراكيّة تَتبَعُه وليسَ الحواس الأخرى جسمانيّة.

والجواب: أنّا لا نُسلِّم كون الحياة والسّمع والبَصَر عبارة عمّا ذكرتُم أو مشرُوطَة به في الشّاهِدِ فضلاً عن الغائب، غايةُ الأمر أنها في الشّاهِد تُقارن ما ذَكرتُم ولا حُجّة في مُجرد المقارنَة على الاشْتِراط.

فإن قلت: المقامُ مقام إثبات أنّه حيّ، فما بالكَ ضَمَمت إليه إثبات أنّه سميعٌ وبصَير مع أنّهما يأتِيانِ بعد؟

قلت: إشارَة إلى أنّ بعضَ المحقِّقين جمع بينَهما في مبحثِ الإثباتِ لاتّحادِ أدلَّة إثباتها عليه، فكان المناسِب جمعها في موضعٍ واحد وإنّما فرّقَها النّظم.

* [وجوب إثبات كون الله تعالى عليماً]

ثمّ أشارَ إلى اتّصافِه بالعِلم فقال: (**عليمٌ**) فعِيلٌ ـ بمعنى: فاعل ـ يعني: ومِمّا يجبُ له تعالى اتّصافُ ذاتِه بالعِلم كما اتّفق عليه جمهور العُقَلاء.

والمشهورُ من استدْلال المتكلِّمين **وجهان**:

أحدهما: أنّه فاعل فِعلاً مُحكماً مُتقَناً، وكلُّ من كان كذلِكَ فهو عالِم، أمّا إثباتُ الكُبرى فبالضَّرورة، ويُنبّه عليه أنّ من رأى خُطوطاً مليحة أو سَمِع ألفاظاً فصِيحة تُنبّئ عن معانٍ دقِيقةٍ أو أغْراضٍ صحيحَةٍ عَلِم قطعاً أنّ فاعِلَها عالم، وأمّا إثباتُ الصُغرى فلِما ثَبتَ منْ أنّه خالِقٌ للأفلاكِ والعناصِر بما فيها من الأعْراض والجواهِر وأنواع المعادِن والنّباتِ وأصْناف الحيوانات على اتّساقٍ وانتِظام، وإتْقانٍ وإحكام تَحار فيه العُقول والأفْهام، ولا يَفي بتفاصِيلِها الدّفاتِر والأقلام، على ما يشهَد بذلِكَ عِلم الهيئةَ وعِلمُ التّشريح وعِلمُ الآثار العلويّة والسُفليّةِ وعِلم الحيوان والنبات، مع أنّ الإنسانَ لم يُؤت من العِلم إلا قليلاً، ولم يجد إلى الكُنهِ سبيلاً، فكيفَ إذا راح إلى عالَم الرّوحانيّات من الأرضيّات والسّماوات وإلى ما يقولُ الحكماءُ به من المجرّدات: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤].

فإن قيل: إنْ أُريدَ الانتِظام والإحْكام من كلّ وجهٍ بمعنى: أنّ هذه الآثار مُرتّبة تَرتِيباً لا خَلل فيه أصلاً، وأنّها مُلائِمة للمنافِع والمصالِح المطلوبَة منها بحيث لا يُتصوّر ما هو أوْفَق منه وأصْلَح فظاهِرٌ أنّها ليست كذلك، بل الدنيا طافِحَة بالشّرور والآفات، وإنْ أُريدَ في الجمْلَة ومن بعض الوُجُوه فجُلّ آثار المؤثِّرات من غير العُقلاءِ بل كلها كذلك، وأيضاً قد أَسندَ جمعٌ من العُقلاء الحكَماء عجائِب خِلقَة الحيوان وتكوّن تفاصِيل الأعضاء قُوّة عَدِيمَة الشّعور سمُّوها الصّورة، والعُقلاء لا يخفى عليهم الضَّروري فكيف تصحُّ دعوى كونُ الكُبرى ضَروريّة؟

قلنا: المرادُ اشْتِمال الأفعالُ والآثارُ على لطائِف الصّنِع وبدائِع التّرتَيب وحُسن الملائَمة للمَنافِع والمطابَقة للمَصالِح على وجْهِ الكمال، وإنْ اشْتَمل بالعرضِ على نوعٍ من الخللَ وجازَ أنْ يكونَ فوقَه ما هو أكْمَل، والعِلمُ بأنّ مثلَ ذلك لم يصدُر إلّا عن العالِم ضروريّ سِيما إذا تكرّر وتكَثّر، وخفاء الضّروري على بعضِ العُقلاء جائز.

فإن قيل: لمَ لا يَكفي في صُدور تلكَ الآثار على غايَةٍ من الإحْكام والإتْقَان الظّن، فلا تكُون على خُصوص عِلم المؤثّر.

قلنا: تكرُّر الآثارُ وتكثِيرها مع انتِفاء وجُوه الخللِ عنها في جميعِ مواقِعها مانِعٌ من كون القائِم به ظنّاً لا عِلماً، على أنّه يكفي في إثباتِ غَرضِنا ثُبوت التّصور كما لا يخفَى، فليُتأمّل.

وثانيهما: أنّه تعالى قادِرٌ فاعِلٌ بالقَصَد والاخْتيار ـ كما مرّ ـ ولا يُتّصور ذلك إلّا معَ العِلم بالمقْصُود لاستِحالة توجّه القَصد والإرادة من الفاعل إلى ما لم يُعلم.

فإن قيل: ينتَقض الوجهان بأنّه قدْ يَصدُر عن الحيوانات العُجم أفْعال مُتقَنة مُحكمَة في تَرتِيب مساكِنها وتَدبير معايِشها كما في النّحل والعنكبُوت وكثير من الوُحوش والطّيورِ على ما هو في الكُتب مسطُور وفيما بينَ النَاس مَشهور، مع أنّها ليسَت من أُولي العِلم.

قلنا: لا نُسلِّم أنّها فاعلةٌ على طريقِ التّأثير، فإنّ مُعتَقد أهل السنّة أنّ الله جل وعلا مُنفَردٌ بخَلقِ كلّ شيء، لا تأثِير لغَيره في شيء أيّاً كان، فالأفعال التي تَتّصِف بها العُقلاء وغيرهُم كلُّها منسُوبة إلى الله عز وجل خلْقاً واخْتِراعاً، وإنْ نُسبَت إليهم على طريقِ المجازِ مُباشرةً وكسْباً من غيرِ تأثِيرٍ البتّة، على ما ستسمع تحريرُه في مباحث الأفعال إن شاء الله تعالى، فإذن رجعَ إتقانُ تلك الأفعال شاهداً على عِلم مُوجِدها الحقِيقي؛ إذ هو المعتَبر لا الصُّوري لخلوهُ في نفسِ الأمر عن التّأثِير الاختراعي، وإنْ اتّصفَ بالكَسْبي، سَلّمنا أنّ مُوجِد هذه الآثار هو هذه الحيوانات، فلِمَ لا يجوزُ أن يكونَ فيها من العِلم قَدر ما تهتَدي به إلى ذلك، إمّا بأنْ يخلِقَها الله تعالى عالمة بذلك الفِعل أو يُلهِمها علم حُسن ذلك الفعل.

* [طريقة الاستدلال بالقدرة والاختيار أوثق من طريقة الإحكام]:

فإن قلت: فهل الوَجْهان عندَكم سواء؟

قلت: لا فإنّ المحقِّقين من المتكلِّمين على أنّ طريقَة الاستِدلالِ بالقُدرة والاختِيار أوْكَد وأوْثَق من طَريقَةِ الاستدلال بالإتقانِ والإحْكام؛ لأنّ عليها سؤالاً صعباً، وهو أنّه لم لا يجوزُ أن يُوجِد الباري موجُوداً تَستَنِد إليه تلك الأفعال المتْقَنة المحْكَمة، ويكونُ له العِلم والقُدرة؟ وإنْ دُفِع بأنّ إيجاد مثل ذلك الموجُود وإيجادُ القُدرةَ فيه يكونُ أيضاً فِعلاً مُحكماً بل أحكمُ فيكونُ فاعِلُه عالماً، فلا يتمّ إلّا ببيانِ أنّه قادرٌ ومُختار؛ إذ الإيجابُ بالذّات من غيرِ قصدٍ لا يَدلُّ على العِلم، فرجعَ طريقُ الإتقانِ إلى طريق القُدرة مع أنّه كافٍ في إثباتِ المطلُوب.

فإن قلت: فقد تمسَّك طائِفة من القَوم في كونِه عالماً بالأدلَّة السّمعيّة من الكتاب والسنّة والإجماع، فهلّا فعلتَ كذلك؟

قلت: لم أرتَكِبه لأنّه تمسّكٌ مردودٌ بأنّ التّصديقَ بإرسالِ الرُّسل وإنزالِ الكُتب يتوقَّف على التّصدِيق بالعِلم والقُدرة، فيدور.

فإنْ أُجيب: بمَنِع التّوقف، وسنَدُه أنّه إذا ثبتَ صِدق الرّسل بالـمعجِزات حصلَ العِلم بكلِّ ما أخبروا به وإنْ لم يخطُر بالبالِ كون المرسِل عالماً.

ردّ: بأنّه مكابرةٌ وإنْ اتّجه في صِفة الكلام على ما صرّح به الإمام، وإذ قدْ ظهرَ الحقّ فلا نُلوِّث الطّريقَ بنجاسَة استدلال الفلاسِفَة على إثباتِ علمِه تعالى وبيدِه التّوفيق.

* [وجوب إثبات كون الله تعالى قادراً]:

ثمّ أشارَ إلى إثباتِ اتّصافه تعالى بالقُدرة فقال: (قادِرٌ) أي: وممّا يجبُ له تعالى اتّصافُ ذاتِه بالقُدرة، والمشهورُ بين القومِ أنّ القادر هو الذي إنْ شاءَ فعل وإنْ شاء ترك، ومعناهُ أن يكونَ مُتمَكِناً من الفعلِ والترك، أي: يصحُّ أن يصدُر كلّ منهما عنه بحسبِ الدّواعي المختلِفة، وهذا لا يُنافي لُزوم الفِعل عنه عندَ خُلوص الدّواعي بحيث لا يصحُّ عدم وقُوعه ولا يستَلزِم عدم الفَرق بينَه وبين الموجِب؛ لأنّه الذي يجبُ عنه الفعلَ نظراً إلى نفسِه بحيثُ لا يتَمكّن من التّرك أصلاً، ولا يصدق أنّه إن شاء تركَ كالشّمسِ في الإشراق والنّار في الإحراق.

فإن قلت: ما الدّاعي؟

قلت: الذي مالَ إليه فخرُ الدّين الرازي أنّ الدّاعي من جنسِ الإدْراك، وهو إمّا العِلمُ أو الظنّ أو الاعتقاد أنّ في الفعلِ مصلحَة ومنفعَة مثلاً، وذهبَ غيرُه إلى أنّه من جنسِ الإرادَة، وقيل: أنّه من نفسِ المصلَحة والمنفعة.

ورُدّ الأخيرَ: بأنّه لاخفاء في أنّ الدّاعي لا يلزَمُ أن يكونَ مصلَحة ومنفَعة في نفس الأمر؛ إذ رُبّما تُظنُّ المفْسَدة مصلحَة فتُقدّم على الفِعل.

* [الأصل في إثبات كون الله تعالى قادراً أنه صانع قديم]:

تنبيهات:

الأول: الأصلُ المعوّل عليه في بابِ إثبات اتّصاف ذاتِ الباري تعالى بالقُدرةِ أنّه صانِعٌ قديمٌ له صُنعٌ حادِث، وصُدور الحادِث عن القَديم إنّما يُتصوّر بطريقِ القُدرة دونَ الإيجاب، وإلّا يلزمُ تخلُّف المعلُول عن تمامِ علّتِه، حيثُ وُجِدت في الأزَل العلّة دونَ المعلول،

ولا يتمُّ هذا إلّا بعدَ إثبات أنّ شيئاً من الحوادِث يَستَند إلى الباري تعالى بلا واسِطة، وذلكَ بأنْ نُبيّن أنّه قديمٌ بذاتِه وصِفاتِه، وأنّ العالَمَ حادِث بجميع أجزائِه على ما قدَّرَه المتكلِّمون، أو نُبيّن امْتِناع أنْ يكونَ مُوجباً بالذّات ويكون في سِلْسِلة معلولاتِه قَديمٌ مُختارٌ تستَنِد إليه الحوادث، وهذا ممّا يُوافِقُنا عليه الخصمُ، أو حركة سرمدِيّة تكون جُزَيئاتِها الحادِثة شُروطاً أو مُعدّات في حَوادِث على ما زَعمت الفلاسِفة، وقد سبقَ في بحثِ التّسلسُل بيانُ استِحالَة وجُود حوادِث لا نهايةَ لها مُجتَمعة كانت أو مُتعاقِبة في بحثِ حُدوث العالَم، وسبقَ ثمّ أيضاً بيانُ استِحالة أزَليّة الحركَة.

قال إمَام الحرمين رحمه الله تعالى: دخولُ حوادِث لا نهايةَ لأعْدَادِها على التّعاقُب في الوُجُود معلومُ البُطلان بأوائِل العقول، وكيف يُتَصوّر بالواحِد على أثَر الواحِد ما انتَفت عنه النّهاية كالدّوران الذي قبلَ هذه الدّورة التي نحنُ فيها على ما يزعُم الملاحِدَة، من أنّ العالَمَ لم يزل على ما هو عليه،ولم يزل دورة قبلَ دورة إلى غير أول، ووالِدٌ قبل ولد وبِذْرٌ قبل زرع ودجاجَةٌ قبل بيضة، وهذا بخلافِ إثباتِ حوادِث لا آخرَ لها كنعم الجنات فإنّه ليس قضاء بوُجُود ما لا يتناهى، وهذا كما إذا قيل: لا أُعطِيك درهماً إلّا أعْطِيك قبله ديناراً، ولا أُعطيكَ ديناراً إلّا أعطيكَ قبلَه درهماً لم يتصوّر أن يُعطِيه على حكم شرطِه درهماً ولا ديناراً، بخلافِ ما إذا قال: لا أُعطيكَ درهماً إلّا أُعطِيك بعده ديناراً، ولا أُعطِيك ديناراً إلّا أُعطِيك بعده دِرهماً، وبالجملَة فالحدُوث يُنافي الأوليّة ولا يُنافي نفي الآخِريّة.

قال السعد: لا يُقالُ قد يُمكِن تقريرُ هذا الاستدْلال بحيث لا يَفْتَقِر إلى أحدِ الأمْرين المذكُورَين كما ذُكر في «المواقف» من أنّه لو لم يكُن قادراً لَزِم إمّا نفيُّ الحادِث أو عَدم استِناده إلى المؤثّر، أو التّسَلْسُل، أو تخلُّف الأثَر عن المؤثِّر التّام؛ لأنّه إن لم يُوجَد حادِث أصلاً فهو الأمْر الأول، وإنْ وُجِد فإنْ لم يَستَند إلى مُؤثّرٍ فهو الثاني، وإنْ استَندَ فإنْ لم ينتَه إلى قدِيم فهو الثالث، وإن انتَهى فلا بُدّ من قدِيم يُوجِب حادِثاً بلا واسِطَة دفعاً للتّسلسُل وهو الرابع؛ لأنّا نقولُ هذا أيضاً تقرِيرٌ للاسْتدلال المشهُور السابِق بزيادَةِ مقدِّمات لا حاجَة إليها،

وهي الشرطيّات الثلاث، **الأول**: لأنّ الكلام في قادِريّة القَدِيم الذي إليه ينتَهي الكل، مع أنّ الثاني في كلٍّ من الأوليَينِ عينُ المقَدّم، ولذا عَدَل عنه، وقال: وإنْ شئت.

قُلت: أي: في تقْرير هذا الاستدلال، لو كان الباري مُوجباً بالذّات لَزِم قِدم الحادِث؛ إذ لو حَدث لتَوقّف على شرط حادِث وتَسلسَل، ثمّ إنّه لا يتمّ إلّا بها ذكرنَا على ما اعترَفَ به حيثُ قال: واعلمْ أنّ هذا الاستدْلال يعني التّقريرَين، لا يتِمُّ إلّا أن يُبيّن حُدوث ما سِوى الله تعالى، وامْتِناع قيام حوادِث مُتعاقِبة لا نهاية لها بذاتِه، أو يُبيّن في الحادِث اليوميّ أنّه لا يَستَند إلى حادِث مسبوق بآخَرٍ لا إلى نهايةٍ محفُوظاً بحركَةٍ دائمةٍ؛ وذلك لأنّه لو لم يُبيّن ما ذُكر لم تصِح الشّرطيّة الرّابعة من التّقريرِ الأوّل، ولم يَلْزَم المُحال المذْكُور في التّقرير الثاني؛ لجوازِ أنْ تنتَهي الحوادِث إلى قديم.

*** [أدلة الأصحاب على اتصاف الله تعالى بالقدرة]:**

الثاني: قال أيضاً للأصحابِ في إثباتِ اتّصاف الوَاجبِ تعالى بالقُدرة وقِدَمِها بذاتِه المقدّس أدلَّة:

أحدها: أنّ تأثِير الوَاجب في وُجُود العالَم يجبُ أن يكونَ بطرِيق القُدرةِ والاختِيار؛ إذ لو كانَ بطرِيق الإيجاب فإمّا أن يكونَ بلا واسِطةٍ أو بواسِطةِ قديمٍ آخر فيلْزَم قِدم العالَمَ وقد بُيّن حدُوثه، وإمّا بواسِطَة حادِثٍ فننقُل الكلام إلى كيفيّةِ صدُوره ويتَسَلْسل الحوادث وقد بُيّن بُطلانها.

ثانيها: أنه لما ثبتَ وجُوب الصّانع وإبطال التسلسل وجبَ انتهاءُ الحوَادِث إلى الواجب لَزِمَ كونه قادراً مُختاراً، وإلّا فإمّا أن يُوجِبَ حادِثاً بلا واسِطة فيلْزَم التّخلُّف حيث وُجدَ في الأزَل ولم يُوجَد الحادِث، أو لا فَيلْزَم أن يكونَ كلُّ حادِث مسبوقاً بآخرٍ لا إلى نهايةٍ، وقد تَقرَّر بُطلانُه.

ثالثها: لو كان مُوجِد العالم وهو الله سبحانَه مُوجباً بالذّات لَزِم من ارتِفاعِ العَالَـم

ارتِفاعه، بمعنى: أن يدلّ ارتفاعُه على ارتفاعِه؛ لأنّ العالَمَ حينئذٍ يكونُ من لوازِمِ ذاتِه، ومعلومٌ بالضّرورةِ أنّ ارتفَاع اللّازم يدلُّ على ارتفاع اللّزوم لكنّ ارتِفاع الواجِب مُحال فتعيّنَ أن يكونَ تأثِيرَه في العالَمِ بطريقِ القُدرةِ والاختِيار دونَ اللّزُوم والإيجاب.

رابعها: اختِلالُ الأجسام بالأوصَاف واختِصاص كلّ بما له من اللّون والشّكل والطّعم والرائِحة وغير ذلك لا بدّ أنْ يكونَ بمُخَصِّص لامْتِناع التّخصِيص بلا مُخصص، فذلِكَ المخَصِّص لا يجوزُ أن يكونَ نفسُ الجسْمِيّة أو شيئاً من لوازِمِها؛ لكونِه مُشتَركاً بين الكلّ، فتَعيّن أن يكونَ أمراً آخر فيُنقل الكلامُ إلى اختِصاصِه بذلك الجِسم، فإمّا أن تَتسَلْسَل المخَصِّصات وهو مُحال، أو تَنتَهي إلى قادِرٍ مُختارٍ، بناءً على أنّ نِسبَة الموجِب إلى الكلِّ على السواء هو المطلُوب.

خامسها: أنّ فاعل الحيوانات وأعضَائها على صُوَرِها وأشكالها يجبُ أن يكُونَ قادراً مُختاراً؛ إذ لو كان طبِيعَةُ النّطفَة أو أمراً خارجيّاً مُوجِباً لَزِمَ أن يكونَ الحيوانُ على شكلِ الكُرة إن كانت النّطفَةَ بسيطَة؛ لأنّ ذلك مُقتَضى الطّبيعَة ونِسبَة الموجِب إلى أجزاءِ البسيط على السويّة، وعلى شكلِ كُرات مضْمُومَة بعضُها إلى بعضٍ إن كانت النُّطفَة مُركَّبة من البَسائط لمثْلِ ما ذُكر.

سادسها: أنّ اختِصاص الكواكِب والأقطاب بمُحالها لو لم يكُن قادراً مُختاراً بل موجِباً بالذّات لزم التّرجِيح بلا مُرجِّحٍ؛ لأنّ نسبةَ الموجِب إلى جميعِ أجزاء البَسِيط على السَّواء. قال السّعد: وهذه الستّة قد يُناقَش فيها بما لا يخفى على المتَأمّل فيها بعد وقُوفِه على قواعِدِ الفلاسفة، انتهى.

* [تمسكات واعتراضات في إثبات كون الله تعالى قادراً عالماً حيّـاً]:

الثالث: تمسَّك بعضُ الأصحابِ في إثباتِ كونِ الباري تعالى قادراً عالماً حيّاً بالإجماعِ وبالنُّصوصِ القَطعيّة من الكتاب والسنّة، وبأنّ القُـدرةَ والعِلمَ والحياةَ ونحوها صِفاتُ

كمالٍ وأضّدادها من العَجزِ والجهلِ والمماتِ سِماتُ نقصٍ يجبُ تنزيهُ الله تعالى عنها، وبأنّ صانِع العالَمَ على ما فيه من لطائِفَ الصُّنعِ وكمال الانتِظام والأحكام عالِمٍ قادِرٍ بحكم الضّرورة.

واعتُرِضَ على تمسُّكِه **الأول**: بأنّ مرجِعَ الأدلَّة السَّمعيّة إلى الكتاب ودلالَة المعجِزات، وللنّاس في تمام الإقْرار بها والإذْعان لها قبلَ التّصدِيق بكونِ الباري قادِراً عالماً فيه تردّد وتأمّل.

وعلى تمسّكِه **الثاني**: بأنّه فرعُ جواز اتّصافِه بها وكونها كمالاتٌ في حقّه ووجُوب اتّصافِه بكلِّ كمال، ونحو ذلك من المقدِّمات التي رُبّما يُناقَش فيها.

وعلى تمسّكِه **الثالث**: بأنّه مبنِيٌّ على أنَ ما يُشاهَد من أمرِ السماء والأرض مُستَنِداً إلى الواجبِ بلا واسِطةٍ لا إلى بعضِ معلُولاتِه على ما تزْعُمه الفلاسفَة ـ قبّحهم الله ـ.

قال السعد: ولكن من كان طالِباً للحقِّ غير هائِم في أودِيَة الضّلال رُبّما يستَفيدُ من مجمُوع هذه الوُجُوه القَطع واليَقينَ بلا احتِمال، انتهى.

* [إثبات كون الله تعالى مريداً ومذاهب الناس في معنى الإرادة]

ولما أنهى الكلامَ على كونِه تعالى قادِراً شَرعَ في إثباتِ اتّصافِه تعالى بالإرادَة، فقال: **(مريداً)** أي: وممّا يجبُ له تعالى اتّصافُ ذاتِه بالإرَادة المتقدِّم بيانُها، وقد اتّفَق المتكلِّمُون والحكماء وجميع الفِرق على إطْلاقِ القول بأنّه تعالى مُريد، وشاعَ ذلك في كلامِ الله تعالى وكلامِ الأنبياء، دلّ عليه ما ثَبتَ من كونِه تعالى فاعِلاً بالاختِيار؛ لأنّ معناهُ القَصد والإرادَة مع مُلاحظَة ما للطَّرفِ الآخَر، فكأنّ المختار ينظرُ إلى الطّرفَينِ ويميلُ إلى أحدِهما والمريدُ ينظرُ إلى الطّرفِ الذي يُريدُه، لكنْ كثُر الخلافُ في معنى إرادَتِه تعالى، فعندَنا صِفَة قدِيمَة زائدة على الذّات قائمَة على ما هو شأنُ سائرِ الصّفات الحقِيقيّة؛ لأنّ تخصِيصَ بعضُ الأضداد بالوُقُوع دون البعضِ، وفي بعضِ الأوقاتِ دونَ البَعض، مع اسْتِواء نسبَة الذّات إلى الكلّ لا بُدّ أن يكونَ لصِفَةٍ شأنُها التّخصِيص؛ لامْتِناع التَّخصِيص بلا مُخصِّص وامتِناع

احتياج الواجِب في فاعليّتَه إلى أمرٍ مُنفَصل، وتلكَ الصّفةُ هي المسمّاة بالإرادَة، وهو معنىً واضِح عند العَقلِ مُغايِر للعِلْم والقُدْرة وسائر الصِّفات شأنُه التّخصِيص والتّرجيحَ لأحدِ طرفي المقْدُور من الفِعلِ والتّرك على الآخر، وقد سبقَ هذا في مبحثِ المغايَرة، فعُد إليه إن احتجته.

وعندَ الجبائيّة: صفَةٌ زائدةٌ على الذّات قائِمةٌ لابمحلٍّ، وبُطلانُه واضح؛ إذ ما يقُومُ بنفْسِه لا يكون صِفَة، فهو قولٌ مُتهافِت.

وعندَ مُعتزِلَة البَصرة: إنّ إرادَته حادِثَةٌ قائِمَةٌ بنفْسِها لا بمَحل، وبُطلانُه يُعلَم ممّا قبله.

وأمّا من رَدَّهُ بأنّ العَرَضَ لا يقومُ إلّا بمَحلٍّ، فيرد عليه معَ صِحتّه في نفْسِه: أنّ الكلّام مَفرُوض في صفات الباري جلّ وعلا، وهي ليستْ من قِبَل الأعْراض.

وعندَ النّجار من المعتَزلَة: إرادَته تعالى صِفَة سلبِيّة هي كونُه غير مُكرَه ولا ساه.

وردّ: بأنّه يُوجبُ كون الجماد مُريداً.

وأجيب: بأنّه إنّما يُفسَّر بذلك إرادَة الله تعالى فقط، نعم؛ يردّه أنّ مُجرد ما ذُكِر لا يكفي في التّخصيص، فليُتدبّر.

وعند الكَعبي من مُعتَزلَة بغداد: إنّ إرادَته تعالى لفِعْله عِلمُهُ به أو كونُه غير مكرَهٍ ولا ساه، ولفِعل غيره هو الآمِر به حتّى ما لا يكُونُ مأموراً به لا يكُون مُراداً له.

ويردّه مع كونِه نزوعاً للفلاسِفَة في نفي كون الواجِب فاعلاً على سبيل القَصد والاختِيار أنّه مخالِفٌ للنّصوص الدّالة على أنّ إرادَتَه تعالى تَتعلّق بشيءٍ دونَ شيءٍ في وقتٍ دونَ وقت، وأنّه قد أمرَ العبادَ بما لم يشأه منهُم، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩].

وعندَ ضِرار: إرادَته تعالى نفسُ ذاتِه وفساده بيّنٌ ضرورة تخالف الذّات والمعنى.

وعند الكراميّة: إرادَته تعالى صِفَة حادِثة قائِمَة بذاتِه تعالى، وهو فاسدٌ لما مرّ، وما سيأتي من استِحالَة قيام الحوادِث بذاتِه تعالى، ولأنّ صدُور الحوادِث عن الواجِبِ لا يكونُ إلّا بالاخْتِيار، فيتوقَّفُ على الإرَادَة، فيلْزَم الدَّور أو التّسَلْسُل.

لا يُقالُ استِناد الصّفات إلى الذّات إنّما هو بطَرِيقِ الإيجاب دونَ الاختيار، فلِمَ لا يجوزُ أن يكونَ البعضُ منها موقُوفاً على شرطٍ حادِثٍ فيكون حادِثاً؛ لأنّا نقول لما يلزَم من تعاقُبِ حوادِث لا بدايَة لها، وقدْ تقرّرت استِحَالته؛ ولأنّ تلكَ الشُروط إمّا صفاتُ الباري فيلْزَم حدوثُه؛ لأنّ ما لا يخلو عن الحادِث حادِث، أو لا فيلزَم افتِقَاره في صِفاتِه وكمالاتِه إلى الغير.

وعندَ مُحقِّقي المعتزلة: إرادَته تعالى هي عِلمُه بما في الفِعل من المصْلَحة، ويُسمّونَها الدّاعي إلى الفِعل، واختارَه ركن الخوارِزمِي في الشّاهِدِ والغائب جميعاً، وأبو الحسين في الغائبِ خاصّة، قالوا: الدّاعي مُنحصِر في العِلْم والظنّ والاعتِقاد باشْتِمال الفِعلِ والتّرك على المصْلَحة، لكنّه لما امْتَنع في حقّ الباري تعالى الظنّ والاعتقاد تعيّن أنّ الدّاعي في حقّه تعالى هو العلمُ بالمصلَحةِ، واحتّجوا بما أقواهُ أنّ الإرادَة فعلُ المريد قطْعاً أو اتفاقاً، يُقال: فلان يُريدُ هذا ويَكرهُ ذاك، ولهذا يُمدَح ويثابُ عليها ويُذَم ويعاقَب عليها، قال الله تعالى: ﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ﴾ [آل عمران: ١٥٢]، فهذا الفعلُ لو كان غير الدّاعي لكان للفاعِل شعورٌ به، ضرورة أنّ الفاعِل هو المؤثّر في الشّيء بالقَصْدِ والاختِيار، وذلكَ لا يكونُ إلّا بعدَ الشّعور به، لكن اللّازِم باطل؛ لأنّا لا نشْعُر عند الفِعل أو التّرك بمُرجِّح سِوى الدّاعي الخالص، أو المترَجِّح على الصارف.

والجواب: أنّه إن أُريدَ بكونِها فعلاً للمُريد مجرد استِنادها إليه كما في قولِنا: فلانُ يقْدِر على كذا ويعجَزُ عن كذا، فهذا لا يَقْتَضِي كونُه أثراً صادِراً عنه بالقَصدِ والاختَيار ليلَزم الشُعور به، وإنْ أُريدَ أنّه أثرٌ له بطريقِ القَصد والاختِيار فمَمنُوع، ولا تَبعد دَعوى الاتّفاق على نقيضِ ذلك، كيف ولو كان كذَلِك لاحتاجَت إلى إرادَة أُخرى وتَسلسَلت.

وترتُّب الثّواب والعقاب على الإرادَة إنّما هو باعتِبار ما يلْزمُها من الأفعال بتَحصِيل الدّواعي أو نَفي الصّوارِف أو نحو ذلك ممّا للقَصدِ فيه مَدخل، وأمّا المدحُ والذّم على الشيء فلا يقْتَضِيان كونه فعلاً اختِيارِيّاً وهو ظاهر، ثمّ لا نُسلِّم أنّه لا شُعور لنا بمُرجِّحٍ سِوى الدّاعي، بمعنى: اعتِقاد المصلَحة والمنفَعة، بل نجدُ من أنفُسِنا حالة مَيْلانِيّة مُنبَعِثة عن الدّواعي أو غير مُنبَعِثة هي السّبَب القَريب في التّرجِيح والتّخصِيص، فدَعوى كون الإرادَة مُغايرة للدّاعي أجدرُ بأن تكونَ ضروريّة، وقد مر لهذا تتمّة.

وعند الفلاسِفَة: إرادَته تعالى هي العِلمُ بالنّظام الأكمل، وقد سلفَ بسْطُه وردُّه.

تنبيهان:

الأول: للقَوم هُنا إشكالات يأتي التّعرض لها ولأجوِبَتها في مبْحث التّعلُّقات.

الثاني: مذهبُ أهل الحقّ أنّ كلّ ما أرادَه الله تعالى فهو كائِنٌ، وإنّ كلّ كائنٌ فهو مرادٌ له تعالى وإنْ لم يكن مُرضِياً ولا مَأموراً به بل منهيّا عنه.

وهذا ما اشْتَهر عن السّلف: ما شاءَ الله كان وما لم يشأْ لم يكُن، وخالَفتْ المعتَزِلة في الأصلَين ذَهاباً إلى أنّه يُريدُ من الكفّار والعُصاةِ الإيمانَ والطّاعة ولا يقَع مُرادَه، ويقَعُ منهُم الكُفر والمعاصِي ولا يُريدها، وكذا جميعُ ما يقعُ في العالَم من الشُرور والقبائح، وسيأتي الردّ عليهم في مباحِث الأفعال إن شاء الله تعالى.

* [وجوب إثبات كون الله تعالى سميعاً بصيراً]:

ثمّ أشارَ إلى إثْباتِ اتّصاف ذاتِه تعالى بالسّمع والبصر، بقولِه: (**سَمِع**) بإدْراج الياء للوزن و(**بصير**)، يعني: وممّا يجبُ له تعالى اتّصاف ذاتِه بصِفَتيّ السّمع والبصر، لما مرّ في مبْحثِ اتّصافِه بالحياة، فعُد إليه.

وأشارَ بقولِه: (**ما يشاءُ يريد**) أي: كلّ ما هو مَشيء لله تعالى فهو مُراد له، كما أنّ كلّ ما هو مُرادٌ لله فهو مَشيءٌ له إلى اتّحادِ المشِيئَة والإرَادَة، والرّدِّ على من فَرّق بينَهُما، وهُم

الكراميّة خاصّة، حيثُ جعلوا المشِيئَة صِفَة واحِدة أزليّة تَتناوَل ما يشاءُ الله بها من حيث تحدث، والإرادَة حادِثة مُتعدِّدة بتَعدُّد المرادات.

فإن قلت: في وجه استِفادَة الرّدّ من هذه العِبارة خفاء.

قلت: توضِيحَه أنّ التّقدير ما يشاءه الله من حيث هو مشيءٌ بعينِه الذي يُريده من تلك الحيثِيّة، والكرامِيّة لا تقول باتّحاد الحيثيّة كما لا يَلتَبِس على ذي فهم.

* * *



يطبع لأوّل مرة كاملاً ومقابلاً على أربع مخطوطات

عمدة المريد

شرح جوهرة التوحيد

وهو الشرح الكبير للناظم

الإمام برهان الدين أبي الأمداد إبراهيم اللقاني

المتوفى ١٠٤١ هـ

المجلّد الثاني

باعتناء

عبدالمنّان أحمد الإدريسي   جاد الله بسّام صالح





مُتكَلِّمٌ ثُمَّ صِفَاتُ الذَّاتِ   لَيسَت بغَيرٍ أو بعَينِ الذَّاتِ

*** [وجوب إثبات كون الله تعالى متكلماً]:**

وأشارَ إلى إثْبات اتِّصاف ذاتِه تعالى بالكلامِ بقوله: (**مُتكلِّم**) أي: وممّا يجبُ له تعالى اتِّصافه بصِفَةِ الكلام، إذ قدْ تَواتر القَول بذلك عن الأنبياء، وقدْ ثَبتَ صدقهم بدلالة المعْجِزات من غيرِ توقُّفٍ على إخْبار الله تعالى عن صدْقِهم بطريق التّكلُّم، حتّى يلْزَم الدّور.

قال السعد: وقد يُستَدلّ على ذلك بدليل عقليّ على قِياس ما مرّ في السمْعِ والبصير، وهو أنّ عَدمَ التّكلُّم ممّن يصحُّ اتِّصافه بالكلام، أعني: الحيُّ العالِمِ القادِر نقصٌ واتّصاف بأضّداد الكلام، وهو على الله تعالى مُحال، وإنْ نُوقِش في كونِه نقْصَاً سِيما إذا كان معَ قُدرةٍ على الكلام كما في السُكوت، فلا خفاءَ في أنّ المتكلِّم أكمَل من غيره، ويمْتَنِع أن يكُون المخلُوق أكمل من الخالِق.

والاعْتِراض والجواب هاهُنا كما مرّ في السّمع والبَصر، وبالجمْلَة لا خلافَ لأربابِ المِلَل والمذاهِب في كون الباري تعالى مُتكلِّماً، وإنّما الخلافُ في معنى كلامِه وفي قِدَمِه وحدُوثه، كما مرّ تفصيلُه في مبحَثِ صِفة الكلام.

تنبيه:

لا يُتَوهم من تعرُّضِنا للمُشتَقات بعدَ تعرُّضِنا لمبادِئ الاشْتِقاق أنّا نقول بِثُبوتِ الأحوال على ما ذهبَ إليه القاضي أبو بكر وإمَام الحرمين مِنّا، وأبو هاشِم وأتباعه من المعتزلة، فإنّه خلاف مذهب الجمهور، وإنّما النّكتة فيه الإشارة إلى ردِّ قولُ من جوّز قيام صفات الباري تعالى على ما يُتَوهم ممّا ذهبَ إليه المعتزلة من قيامِ صِفَة الكلام بغيره تعالى.

*** [تعريف الحال]:**

تتمّة:

من قال بالحال عرَّفَها بأنّها صِفَة غير موجُودَة ولا معدُومَة في نفْسِها قائِمَة بمُوجُودٍ،

فقولُه: صِفَة، احترَزَ به عن الذّات، فإنّ الذّات ليست بحال، وقولُه: غير مَوجُودَة في نفْسِها احترَزَ به عن الصِّفات الموجُودَة في نفسِها، وقولُه: ولا معْدُومَة احترَز به عن الصّفات العدميّة كالسلبِيّة، وقولُه: قائِمة بموجُودٍ احترَز به عن الصّفات التي هي غير موجُودَة في نفسِها وغير معدُومَة وغير قائِمَة بالموجُودِ كامتِناع العِلم بشَرِيك الباري.

واعتُرِض على هذا التّعريف: بأنّه إنّما يستَقيمُ على رأي أصحابِنا القائِلين بعدَمِ شيئية المعْدُوم، وأمّا على رأي أبي هاشِم وأتباعه من المعتزلة القائِلين بشَيئِيتِه فلا يَستَقيم على أصلِهم، فإنّ من الأحوالِ ما يَثبُت في العَدَم كالجوهَرِيّة؛ لأنّها عندَهُم حاصِلة للذّات حالَتي الوُجُود والعَدَم، فهي إذن كانت صِفةً لغير موجُود فيكونُ الحدّ قاصِراً غير جامِع فيكونُ باطلاً.

وأجيب: بأنّهم ما قالوا قائمةٌ بمَوجُودٍ فقط، فيجوزُ أنْ تكونَ قائمَة بمَوجُودٍ وبمَعدُوم والجوهَريّة كذلك، وبأنّه مَبنيّ على رأي أصحابِنا فقط، وهي لا تكونُ عندَهم قائِمَة إلّا بموجُود، وبأنّه تعريفٌ بالأخصِّ وقدْ جوَّزَه جماعة.

*** [إثبات الحال ونفيها]:**

خاتمة: اتَّفَق الجمهُور وإمامُ الحرمَين آخراً وهو الحقّ إن شاء الله تعالى، على نفيِّ الحال وقدْ عرفتَ معناه، وقال بثُبوتِها القاضي وإمام الحرمين أولاً منا، وأبو هاشِم وأتباعه من المعتزلة، تمسّك الجمهور بأنّ بدْيهة العقل حاكِمَة بأنّ كلَّ ما يُشير العقلُ إليه فإمّا أنْ يكونَ له تحقُّق بوجهٍ ما، أوْ لا يكون، والأول هو الموجُود والثاني هو المعدُوم، ولا واسِطة بين القِسمَين، اللّهمّ إلّا أنْ يُفسّر الموجُود والمعدُوم بغيرِ ما ذُكِر، فحينئذٍ قد تَثبُت الواسِطة ويصيرُ البحثُ لفظيّاً، واحتجّ المثبِتُون للحال بوجهَين:

الأول: أنّ الموجُود وصفٌ مُشتَرك بينَ الموجُودَات، ولا شَكّ أنّ الماهيّات مُتخالفة بوجه، وما به الاشتِراك، أعني: الوجُود غير ما به الامتِياز، فوُجُود الأشياء مُخالِفٌ لماهيّاتِها

والوُجُود ليس بموجُود؛ لأنّه لو كان موجُوداً لكان مُساوياً لغيره في الوُجُود؛ لأنّ الوُجُودَ وصفٌ مُشتَرَك بين الموجُودات، ولا شكّ أنّ الوُجُودَ مُخالِف للماهيّات بوجهٍ ما، وما به الاشتِراك غير ما به الامتِياز، فالوُجُود المشْتَرَك بين الوُجُود وبين الماهيّات الموجُودَة مُغايرٌ لخصُوصِ ماهيّة الوُجُود التي بها الامتِياز، فيكونُ للوُجودِ وجُود آخر ويزيدُ وجُوده على ماهيّته ويلزم التّسَلسُل، ولا معدُوم؛ لأنّ العَدَم مُناف للوُجُود والشّيء لا يتَّصِف بما يُنافِيه فيكونُ الموجُود لا موجُوداً ولا معدُوماً، وهو وصْفٌ للمَوجُود، فيكونُ الموجُود وصفاً قائِماً بالموجُودِ، وليس بمَوجُودٍ ولا مَعدُوم، فيكونُ حالاً.

الثاني: أنّ السّوادَ يُشاركُ البياض في اللّونيّةِ، وليس الاشتَراك في الاسم بل في المعنى، ويُخالِفه في فصله المخْتَصّ به، وهو الذي عبّر عنه بالسوادِيّة، فإن وُجد اللّونيّة التي هي الجنس والسواديّة التي هي الفصلُ المختَص به يجبُ أن يكونَ أحدُهما قائماً بالآخر؛ لأنّه لو لم يقُم أحدُهما بالآخرِ لاستَغنى كلّ واحد منهُما عن الآخرِ، وإذا استَغنَى كلّ واحد منهُما عن الآخَرِ امْتَنع أنْ يلتَئم منهُما حقِيقةٌ واحدة، وإذا كان أحدُهما قائماً بالآخر لَزِم قيامُ العَرَض بالعَرض، وإنْ عُدِم الجنسُ والفَصل أو عُدِم أحدُهما لَزِم تركيبُ الموُجُود من المعدُوم، وهو ظاهُر الامْتِناع.

والجواب عن الأول: أنّ الوُجودَ موجُود، قولهم لو كان الموجُودُ موجُوداً لساوَى غيرَه من الماهيّات في الوُجُود وخالَفَها في خصُوصِيّاتِها، فيلْزَم أن يكونَ للوُجَودِ وجُودٌ آخَر، ويزِيدُ وجُوده على ماهيّتِه، فيتَسَلْسل.

قلنا: تميّز الوُجُود عن سائرِ الموجُودات بقيدٍ سلبّي، وهو أنّ وجُود الوجُود ليس بعارِضٍ للماهيّة، بل وجود الوجود عينه، فلا يلزم التسلسل، ولقائل أن يقول: إن الوجود ليس بموجود في الخارج، فإنّ الموجُود شيءٌ له الوجود، وذلك الشيء إمّا نفسُ الوُجود أو غيره، وكلاهُما مُحالان، أمّا الأول؛ فلامْتِناع نسبَةِ ثُبوت الشيء لنَفْسِه؛ لأنّ ثُبوتَ الشيءِ للشّيء نسْبَة تَقْتَضي تغايُر الشّيئَين، وأمّا الثاني؛ فلامْتِناع أن يكُون الوُجود غير الموجُود.

بل الجواب: أنّ الوجُود لا تَرد عليه هذه القِسمَة، وهي قولُنا: إمّا أن يكونَ الوجُود موجُوداً أو معدُوماً؛ لامْتِناع انقِسام الشيء إلى الموصُوفِ به وما يُنافِيه؛ إذ لا يصِحُّ أن يُقال: السّوادُ إمّا أسود أو أبيض، أو الضّرب إمّا مضْرُوب أو ليس بمضروب، ولئن سُلِّم أنّ الوجُود يَقْبل هذه القِسْمة فيختار أنّ الوُجُود موجُود في الذِّهن، فلا يكون قائماً بالموجُودِ في الخارج، فلا يكونُ حالاً.

والجواب عن الثاني: بأنّ اللّونيّة والسّواديّة موجُودَتان قائِمَتان بالجسم، لكن قيام أحدُهما بالجسمِ موقُوف على قيامِ الأخرى به، ولا نُسلِّم أنّه لو لم تقُم إحدَاهُما بالأخرى استَغنَى كلّ منهُما عن الأخرى، فإنّه إذا لم تقُم إحدَاهُما بالأخرى وكان قيامُ إحداهما بالجسمِ موقُوفاً على قيامِ الأُخرى به تكون إحدَاهما مُحتاجَة إلى الأُخرى فلا تَسْتَغني كلّ منهُما عن الأخرى، أو إحدَاهُما قائمة بالجسمِ والأُخرى قائمة بالتّي قامت بالجسم، قولُهم: فيلْزَم قيامُ العَرَض بالعَرَض.

قلنا: مُسلّم وامْتِناع قيام العَرض بالعَرض ممنوعٌ، أو نقول: التّركيبُ بينَ اللّونيّة والسواديّة في العقل وكلّ منهُما موجُود في العقلِ لا في الخارج، فلا تكُونان قائمَتين بالموجُود في الخارج، فإنّ الجِنس والفَصل والنّوع جميعاً موجُودة في الخارجِ بوُجُود واحد، فإنّ جَعلَ الجنس والفصل بعينِه جعل النّوع فلا يكون حالاً، وفيه نَظر فإنّه لو كان التّركيبُ في العقْلِ يلْزَم أن يكونَ في الخارجِ أيضاً؛ لأنّ المركّب من الجنسِ والفَصل مُركّبٌ في الخارج، وإلّا يلزم أنْ تكونَ صُورتان عقليّتان مُطابِقَتَين لأمرٍ بسيطٍ في الخارج.

ولقائلٍ أن يقول: المركّبُ من الجنسِ والفصل إنّما يلْزَم أن يكُون مُركّباً في الخارجِ إذا كان الجنسُ والفصلُ مأخُوذَين من أجزاءٍ خارجيّةٍ كالحيوانِ النّاطق، وأمّا إذا لم يكُن الجنس والفصلُ مأخُوذَين من أجزاءٍ خارجيّةٍ فلا يلْزَم أن يكُونَ المركّبُ من الجنسِ والفصلِ مُركّباً في الخارج كجنسِ العَقل وفصلِه، فإنّ ماهيّة العقلِ مُركّبة في الذّهن بسيطةً في الخارجِ، لا يُقالُ مطابَقَتِه لإحْدَاهما تُنافي مُطابَقتِه للأخرى؛ لأنّا نقولُ إنّما يلْزمُ ذلك لو كان كلٌّ منهُما مطابقة له، أمّا إذا كان المجمُوع مُطابِقاً فلا.

* [ثمرة الخلاف في إثبات الحال]:

فإن قلت: فهل لهذا الخلاف ثَمرة؟ **قلت**: نعم، تظْهرُ ثمَرتُه في تقسيمِ المعلومات، فعلى رأي منْ لم يُثبِت الحال المعلوم إمّا موجودٌ في الخارجِ وإمّا معدُوم فيه؛ لأنّ المعلومَ إمّا أن يكونَ مُتحقّقاً في الخارج وهو الموجُود أو لا يكونُ مُتحقّقاً فيه وهو المعْدُوم، وعلى رأي مُثْبِتها المعلوم إمّا مُتحقّقٌ في الخارج أو لا، الثاني المعدُوم، والأول إمّا أن يتحقّق باعتِبار نفْسِه مع قطع النظر عن غيره، أي: لا يكُون تحقُّقه تابعاً لتحقُّق غيره وهو الحال كالأجْناس والفصول.

فإن قلت: الأوْلَى التَّعبير بدَلها بالصِّفات المشتَركة والصّفات المَميّزة.

قلت: نعم، على أنّه لا ضرورة أن تُحمل الأجناس والفصول على غيرِ ما هو المصطلَح عند المنطقيّة؛ لأنّ ذِكر الأجناسِ والفُصول مثال لا يُحصر الحال فيهما، وأمّا جعلُ بعضُ المتأخّرين من ثَمراتِه تقسيمَ الصّفات إلى معانٍ ومعنَويّة على رأي مُثْبتها، وإلى معان على رأي نُفاتِها فهو معنى كونُه ممنُوعاً لأمرٍ لا ينهَض ثمرة له، فليُتأمّل، وسيأتي في مباحِث الشيئيّة إن شاء الله تعالى ما يُعلم منه رَدّ قول من رجّح طريق مُثبِتي الحال: بأنّ القولَ بنفْيِها يسدُّ بابَ التّعليل والحدُود والمقدِّمات الكليّة في الأدلةِ، وإن قالَ فيه بعضُ المتأخرين أنّه ظاهر.

* [تمسُّكات نفاة الصِّفات والجواب عنها]:

ولما تمسّكَ نُفاة الصّفاتِ من المليين بشُبَهٍ، وعُمدَتُهم منها أنّها إمّا أنْ تكونَ حادِثة فيلْزَم قيامُ الحوادِث بذاتِه وخُلوّه في الأزَل عن العِلم والقُدرة والحياة وغيرها من الكمالات، وصدُورها عنه بالقَصدِ والاختِيار أو بشرائِط حادِثَة لا بدَاية لها، والكلُّ باطلٌ بالاتِّفاق، وإمّا أن تكُون قدِيمَة فيَلزَم تعدُّد القُدماء وهو كُفر بإجماعِ المسلمين، وقدْ كفَرت النّصارى بزيادَةِ قدِيمَين فكيف بالأكثر؟

أشار إلى الجوابِ عنه آتياً بثُمّ الاستئنافيّة فقال: (ثم) بعدَ تقرُّر الواجب لذاتّه تعالى، وتقرُّر قيام صِفَات الثُبوتِيّة بذَاتِه العليّة، أخبركَ بأنّه يدفعُ عنك إشكال تعدُّد القُدماء أن تقوله: (صفاتُ الذات) أي: الصّفاتُ القائِمَة بذاتِ الواجِب المتقرّر زيادَتُها عليه خارجاً لا السلبيّة، فإنها غير فليسَ بمُركّب، ولا النّفسيّة فإنّها عين ـ على ما يأتي تحريرُه ـ كالوجودِ (ليست) تلكَ الصّفة (بغير) بالجرِّ بالباءِ الزائدِة، خبرُ ليسَ، وعدم التّنوين لنِيّة الإضافَة، والتّقدير: ليستْ غير الذّات.

على حدِ قوله: [الفرزدق من المنسرح]

... ... بَيْنَ ذِراعَيْ وجَبْهِة الأَسَدِ

(أو) هي للعَطفِ على بغير بمعنَى الواو على أنّها بعدَ النّفي والنّهي تأتي لعُموم الأمْرَين أو الأُمُور أيضاً، أي: وليستْ تلكَ الصّفات (بعينِ الذّات) الواجِب الوُجُود تعالى، وحاصلُه أنّا لا نُسلِّم تغايُر الذّات مع الصّفات بل ولا الصِّفات بعضُها مع البعض، فلا يلْزُم التّعدُّد ولا التّكثّر ولا قِدَم الغَير ولا تَكثّر القُدماء، على أنّا لو سلّمنا التّغايُر أو التّعدُّد بدون التّغاير منَعْنا اسْتِلزام القول بأزليّةِ الصّفات للقولِ بقِدَمها لكونِه أخص، فإنّ القَديم هو الأزليُّ القائِم بنفْسِه، ولو سُلِّم أنّ كلّ أزليٍّ قديمٌ فلا نُسلِّم أنّ القولَ بتعدُّد القَديم مُطلَقاً كُفر بالإجماع، بل إذا كان قَديماً بالقِدَم الذّاتي بمعنى: عدم المسبُوقيّة بالغير، وقِدَم الصّفاتِ زمانيّ بمعنى: كونها غير مسبُوقة بالعَدَم، ولو سُلِّم أنّ القولَ بتعدُّد القَديم كُفر كانَ قِدَمه ذاتيّاً أو زمانيّاً فلا نُسلّم ذلك في الصّفات، بل في الذّاتِ خاصّة، أعني: ما يقُوم بأنفُسها.

والنّصارى وإنْ لم يجعلُوا الأقانِيم القَديمَة ذوات لكنْ لَزِمَهم القول بذلكَ، حيث أثبتُوا الأقانِيمَ الثلاثة التي هي الوُجُود والحياة والعِلم، وسمّوا الأول بالأب، والثاني بالابْن، والثالث بروح القُدُس، وزعمُوا أنّ أقْنومَ العِلم قد انتَقل إلى بَدَنِ عيسى عليه

الصلاة والسلام فجوَّزُوا الانفِكاك والانتِقال على الصّفات، فكانت ذوات مُتغايرة، وقولُه تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ بعدَ قولِه تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣] شاهِدُ صِدقٍ على أنّهم كانوا يقولونَ بآلهةٍ ثلاثة، فأين هذا القولُ من القولِ بإلهٍ واحدٍ له صِفاتُ كمالٍ نطقَ بها كتابُه؟ قالَه سعد الدين.

* [الفرق بين التعدد والتغاير]:

ولقائِلٍ أن يمْنَع توقُّف التّعدُّد والتّكثّر على التّغايُر بالمعنى الآتي بيانُه للقَطعِ بأنّ مراتِبَ الأعدادِ من الواحِدِ والاثنين والثلاثة إلى غير ذلك مُتعدِّدة مُتكثّرة مع أنّ البعض جزءٌ من البعض والجزءُ لا يُغايِر الكل، وأيضاً لا يُتصوّر نِزاعٌ من أهل السنّة في كثْرَة الصّفات وتعدّدها مُتغايِرة كانت أو غير مُتغايِرة، فالأَوْلَى، يعني: في الجواب أنْ يعدِل عن جوابِهم الذي انتحلَه في النّظم إلى أنْ يُقال بدَله المستَحيل تعدُّد ذواتٍ قدِيمَة لا ذات وصفات له، وأنْ لا يجترأ على القولِ بكون الصّفات واجبَة الوُجود لذاتِها، بل يُقال هي واجبة لا لغَيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها، أعني: ذاتُ الله تعالى وتقدّس.

ويكون هذا مُراد من قال الواجِبُ الوُجُود لذاتِه هو الله تعالى وصفاتُه، يعني: أنّها واجبةٌ لذات الواجِب تقدّس، وأمّا في نفسِها فهي ممكِنة ولا استِحالَة في قِدَم الممكِن إذا كان قائِماً بذاتِ القَدَيم واجباً به غير مُنفَصل عنه، فليس كلّ قَدِيم إلهاً حتّى يلزَم من وجُود القُدماء وجُود الآلهة، وكونُه فاعلاً بالاختِيار عند القائِل به إنّما هو في غير صِفاته على هذا القول، لكن ينبغي أن يُقال: الله تعالى قَدِيم بصفاتِه، ولا يُطلَق القَول بالقدماء لئلّا يذهب الوهم على أنّ كلّاً منها قائمٌ بذاتِه موصُوف بصِفات الألوهيّة، ولصُعوبَة هذا المقام ذهبتْ المعتزلةُ والفلاسِفةُ إلى نَفي الصّفات، والكراميّة إلى نفيّ قِدَمها، والأشاعرة إلى نفيِّ غِيرّيتِها وعينِيّتِها.

* [معنى الغيّرين]:

تنبيه:

الغَيْران هُما اللّذان يمكِن انفكاك أحدهما عن الآخَر بمكانٍ أو زمانٍ أو بوجودٍ وعدم، وقيل: هما ذاتان ليست إحداهُما الأخرى.

قال السعد: وتفْسيرُهما بالشَّيئَين أو الموجُودين أو الاثْنين فاسد؛ لأنّ الغَير من الأسماء الإضافيّة، ولا إشعـار في هذا التّفسير بذلك.

قال صاحبُ «التّبصرة»: وكذلك تفسيرُهما بالشّيئَين من حيث أنّ أحدَهما ليس هو الآخر لِصدقِه على الكلّ مع الجزء كالعشَرةِ مع الواحدِ وزيد مع رأسْه، مع أنّه لم يقُل أحد بكون الجزء غير الكلّ إلّا جعفرُ بن حرب من المعتزلة، وعُدّ هذا من جهالاتِه؛ لأنّ العشرةَ اسم لمجموعٍ يتناول كلّ فرد مع أغياره، فلو كان الواحدُ غير العشرة لصار غير نفسِه؛ لأنّه من العَشَرةِ ولو وُجِدت العشرة بدونِه. وله أيضاً: كلّ الشّيء ليسَ غيره، لأنّ الشّيء لا يُغاير نفسَه، وأعجَبُ من هذا لو كان الغيّران هما الاثْنَين لكان الغَير اثْنَا والاثن ليس بمُستَعمل والغيّر مُستَعمل.

والحقّ قولُ إمام الحرمَين: أنّ إيضاحَ معنى الغَيرين ممّا لا يدلُ عليه قضَية عقليّة ولا دلالة قاطِعَة سمعيّة، فلا نقطَع ببطْلانِ قولِ من قال: كلّ شيئَين غيران، نعمْ نقطَع بالمنعِ من إطلاقِ الغيرية في صفَات الباري تعالى وذاتِه لاتّفاقِ الأمّة على ذلك. ثمّ قال: ولا نَتَحاشى من إطلاق القول بأنّ الصّفات موجُودات، وأنّ العِلم مع الذّات موجودان، وكذا جميع الصّفات، فظَهَرَ أنّ القولَ بالتّعدُّد لا يتَوقّف على القولِ بالتّغايُر.

* [تلخيص معنى الغيريَّـة]:

فتلخّص أنّ الغيريّة كون الموجُودَين بحيث يقدر ويتصوّر وجُود أحدهما مع عدم الآخر، أي: يُمكن الانفكاك بينهما، وأمّا العينِيّة فهي الاتّحاد في المفْهُوم بلا تفـاوتٍ أصلاً،

فلا يكُونانِ نقيضَين بل يُتصَوّر بينهما واسطة بأنْ يكونَ الشّيءُ بحيث لا يكون مفْهُومه مفهوم الآخر، ولا يُوجدُ بدونِه كالجزءِ مع الكلِّ، والصّفةُ مع الذّات، وبعضُ الصّفات مع البعض، ومن هنا اندَفعَ ما يُقال: إنّ هذا الذي قالَه النّظم رفعٌ للنّقِيضَين، وفي الحقِيقة جمع بينَهما؛ لأنّ نفيَّ الغَيريّة صريحاً مثلاً إثبات للعينِيّة ضِمناً، وإثبات العينيّة مع نفيِها صريحاً جمعٌ بين النّقِيضَين، وكذا نفيُّ العينيّة صريحاً جمعٌ بينَهما؛ لأنّ المفْهُوم من الشيءِ إن لم يكُن هو المفهُوم من الآخَرِ فهو غيره وإلّا فعينُه، ولا يُتصوّر بينهما واسطة، ووجه الاندِفاع بتأمُّلِ ما مرّ منكشِفٌ لا سترةَ به.

وأجيب أيضاً: بتجْويزِ أن يكُونَ مرادُهم أنّ الصّفاتَ ليست عينُ الذّات بحسَبِ المفْهُوم، ولا غيره بحسَبِ الموجود كما هو حكْمُ سَائر المحمُولاتِ بالنّسبَةِ إلىٰ موضُوعاتِها، فإنّه يُشتّرط الاتّحادُ بينَهما بحسبِ الوجُود ليَصحَّ الحمل، والتّغايُر بحسبِ المفْهوم ليُفيدَ كما في قولِنا: الإنسانُ كاتِب، بخلافِ قولِنا: الإنسانُ حجر فإنّه لا يصحُّ، وقولُنا: الإنسانُ إنسَان فإنّه لا يُفيد.

وردّهُ سعدُ الدين: بأنّه إنّما يصحُّ في مثلِ العالِمِ والقادِرِ والمريد بالنِّسبَة إلى الذّات لا في مِثلِ العِلم والقُدرة والإرادَة من الصِّفات التي هي مبادئُ تلكَ المشتقّات، مع أنّ الكلام إنّما هو فيه لا في الأجْزَاءِ الغيرِ المحمُولَة كالواحدِ من العَشرة واليد من زيد.

وذُكِر في «التبصرة»: أنّ الواحدَ من العشرةِ واليد من زيد غيره ممّا لم يقُلْ به أحدٌ من المتكلِّمِينَ سِوى جعفرُ بنُ حرب من المعتزلة، وقد خالفَ في ذلك جميع المعتزلة وعُدّ ذلك من جهالاتِه؛ لأنّ العشرةَ اسمٌ لجميعِ الأفراد مُتناول لكلّ فردٍ مع أغياره، فلو كان الواحِدُ غيرَها لصار غيرُ نفسِه؛ لأنّه من العشرةِ ولوُجِدت العَشرة بدونِه، ولو كانت يدُ زيدٍ غيره لكانت اليدُ غير نفسها، انتهى كلامُه، وفيه ما أشارَ إليه السّعد إجمالاً ممّا بسطناه بـ«تعليق الفرائد» يسّر الله جمعَه وإكمالَه.

* [اعتراض السَّعد على معنى الغيريَّـة]:

تتمّة:

اعترض سعدُ الدّين تفسير المشايخ الغيرية بما مرّ: بأنّهم إذا أرادوا صحَّة الانفكاك من الجانِبَيين انتُقِضَ بالعالِمِ مع الصّانِعِ، والعَرَض مع المحل؛ إذ لا يُتصوّر وجُود العالِمِ مع عدم الصّانِع لاستِحالَة عَدَم الصّانِع، ولا يُتَصوّر وجُود العَرَض كالسّواد مثلاً بدونِ المحل، وهو ظاهر، مع القَطعِ بالمغايَرة اتّفاقاً، وإن اكتَفُوا بجانِبٍ واحدٍ لزِمَت المغايَرة بينَ الجزءِ والكلِّ، وكذا بينَ الذّات والصّفة؛ للقَطعِ بجوازِ وجُود الجزء بدون الكُلّ، والذّات بدون الصّفة.

وما ذُكِر من استِحالَة بقاء الواحِد بدون العَشرة ظاهرُ الفساد، لا يُقالُ: المرادُ مكان تصوّر وجُود كلّ منهُما مع عدَمِ الآخر ولو بالفرض وإن كان مُحالاً، والعالِمُ قد يُتصوّر موجُوداً ثمّ يُطلَب بالبرهانِ ثُبوت الصّانع بخلافِ الجزء مع الكلّ، فإنّه كما يمْتَنِع وجُود العَشَرة بدون الواحِد يمتَنِع وجُودُ الواحِد من العَشَرة؛ إذ لو وُجِد لما كان واحداً من العَشرة.

والحاصل: أنّ وصفَ الإضافَة مُعتَبر وامْتِناع الانفكاك حينئذٍ ظاهر؛ لأنّا نقول: قد صرَّحُوا بعَدَمِ المغُايرة بين الصّفات، بناءً على أنّها لا يتَصوّر عدَمها؛ لكونِها أزليّة، مع القَطعِ بأنّه يُتصوّر وجُود البعض كالعِلم مثلاً، ثمّ يطلُبُ إثباتَ البعض الآخر، فعُلِم أنّهم لم يُريدُوا هذا المعنى مع أنّه لا يستَقِيم في العَرَضِ مع المحل، ولو اعْتُبر وصفُ الإضافَة لزِمَ عدم المغايَرة بينَ كلّ مُتضايفَين كالأبِ والابنِ وكالأخَوينِ وكالعِلّة والمعلولِ، بل بينَ الغَيّرينِ، لأنّ الغيرّ من الأسماءِ الإضافيّة، ولا قائل بذلك. وحاصله: أنّ ما ذكرُوه من التّعريفِ فاسِد العكس إنْ أرادُوا صِحَّة الانفكاكِ من الجانبين؛ لأنّ العالم مع الصّانِع مُتغايران ولا يجوزُ انفكاكُهُما، وكذا العَرَض مع المحل، وفاسدُ الطرد إن اكتَـفَوا بجانبٍ واحدٍ؛ لصدقِهِ على الجزءِ مع الكلّ وعلى الذّات مع الصّفة.

وأجيبَ: بأنّ الانتقاض بالعالمِ مع الصّانِع مبنيٌّ على أنّ المرادَ صحّة الانفكاكِ بحسبِ الوُجُود والعَدم كما هو ظاهرُ كلام «شرح العقائد»؛ لأنّه لم يتعرّض للانفِكاك في الحيّز، أمّا على ما في صَدرِ التّنبيهِ من تعمِيم الانفكاك إلى ما يكونُ بحسبِ الوُجُود أو الحيّز فلا؛ إذ يجوزُ أن ينفَكّ الصّانِع في الوُجُود والعالم في الحيّز؛ لاستِحالَة تحيز الصّانِع، وأنّ الانتقاض بالذّاتِ مع الصّفة مبنيٌّ أيضاً على ما دلَّ عليه كلامَهم منْ أنّ الصّفة ليست غير الموصُوفِ مُطلَقاً، أمّا على ما اعتَمدَه السّعد عنهُم فلا؛ لأنّ الصّفةَ الحادِثة غير الذّات، والقَدِيمة لا تُوجدُ الذّات بدونِها، ولا يكفِي مُجردُ الإمْكان الذّاتي.

وأُجيبَ أيضاً عن أصلِ الإيراد: بأنّ المشايخَ أرادوا بجَوازِ الانفِكاكِ جواز أنْ لا يكونَ أحدهُما قائماً بالآخَرِ أو بمحِلِّه ولا مُتقَوّماً به، فيدْخُل العالمِ مع الصّانِع وهو ظاهر، وكذا العَرض مع المحلّ؛ لجوازِ أنْ لا يكون قائِماً به بأنْ ينعَدِم مع بقاءِ محله، وتخرجُ الصّفةُ مع الذّاتِ؛ لأنّ الصّفةَ قائِمة بها، والصّفاتُ مع بعضِها؛ لأنّ بعضَها قائِمٌ بمحلِّ البَعضِ الآخر، والجزءُ مع الكلِّ؛ لأنّ الكلَّ متقَوّم به.

وردّ: بأنّه تعمِيمٌ لتَعريفٍ أخصّ من المعرّف ليُساويه، ومثلُه ممّا لا يُلتَفَت إليه في التّعريفاتِ كعكسِه؛ لأنّه حملٌ لها على خلافِ ما يَتبَادَر منها من غير قَرينَة، على أنّه يردُ عليه الأعْراض اللّازِمَة؛ إذ لا تَنعَدِم معَ بقاءِ المحل.



فَقُـدرةٌ بمُمكِـنٍ تَعَلَّقَت   بـلاَ تَنَاهِي مَا بـهِ تَعَلَّقَت

* [تعلُّقاتُ صفـةِ القدرة]:

ولما فرغَ من مباحثِ الصّفاتِ شرعَ في مباحث تعلُّقاتِها واتّحادِها، مُراعياً شَرطاً محذوفاً أورَد الفاء في جوابه، فقال: **(فقُدرة)** أي: فإذا أرَدت الخوضَ في تعلُّقِ هذه الصّفات بعد الإحاطَةِ بها فيجبُ عليك أنْ تعتقِدَ أنّ القُدرةَ التي مرّ تفسيرها **(بمُمْكن)** وهو هنا ما لا يجبُ وجُودَه ولا عدمه، وما لا يمْتَنع وجُوده ولا عدَمه لذاتِه، فدخل ما لا يتأتّى إيجادُه من الممكِنات، لكن لا بالنّظر إلى ذاتِه، بل بالنّظر إلى غيره، كمُمْكِن تعلّق علمُ الله بعَدِم وقُوعه كإيمانِ أبي لهب مثلاً، وهو أحدُ قولين في صِحَّة تعلّق القُدرة الأزليّة بالممتَنِع لتَعلُّق العلم، وإنْ وفَّقَ حُجّة الإسلام بينَهُما بالنّظر إلى إمكانِه في ذاتِه وإلى تعلُّق العِلم بعدَم وقوعِه.

احتَجّ القائل بصِحَّةِ التّعلُّق بأنّه لو انتَفى تعلُّق القُدرة لأجلِ تعلُّق العلمِ بعَدَم الوقُوع للَزِم أنْ لا يكون للقُدْرة مُتعلَّق البتّة، والتّالي باطلٌ بالإجماع فالمقُدّم مثلُه، وبيانُ الملازَمَة أنّ الممكِن إمّا واجبُ الوقُوع إنْ تعلَّق علْمُ الله بوقُوعِه أو مستَحيلَة إن تعلّق علمُه جلّ وعلا بعدَمِ وقُوعِه، فلو منعت الاستِحالةُ العارِضَة من تعلُّقِ القُدرة لمنعَ منه الوُجوب العارِض؛ إذ هما في المنْعِ من تعلُّق القُدرةِ سواء.

ويدخُل في المْكناتِ التي تتعلّقُ بها قُدرة الله تعالى المُمكنات الصّادِرة عن الحيوانات بالاختيار كما سيأتي إن شاء الله تعالى، ودخلَ في المُمْكن الأعْدَام والتّروك الممكِنة، وقد مرّ فيه كلام في مبحَث حُدوث العالَم.

* [قدرة الله تعالى لا تتعلق بالواجب والمستحيل]:

وخرجَ بالمُمْكن الواجبَ والمستَحيل؛ لأنّ القُدرةَ صفَةٌ مؤثّرة ومن لازِم الأثَر وجُوده بعد عَدَم، فما لا يقْبل العَدَم أصلاً كالواجبِ لا يصِحُّ أنْ يكونَ أثراً لـها وإلّا لَزِم

تحصيلُ الحاصِل، وما لا يقبَل الوُجُود أصلاً كالمستَحيل لا يصِحُّ أن يكونَ أثراً لها أيضاً وإلّا لَزِم قلبُ الحقِيقَة بصيرُورَة المستَحيل جائزاً، وكلاهُما مُحال، وبهذا عرفتَ أنْ لا عجزَ ولا قُصور في عدَم تعلُّق القُدرة الأزليّة بالواجبِ والمستَحيل؛ إذ ليسا من مُتعلَّقاتِها بل لو تَعلَّقت بها لَزِم المُحال؛ لأنّه يلزمُ على هذا التّقدير الفاسِد أنْ يجوز تعلُّقها بإعدَامِ نفسِها بل وبإعدامِ الذّات العَليّة، وبإثباتِ الألوهيّة لمن لا يَقْبلها من الحوادِث، ويسلُبها عمّن تجبُ له وهو مولانا جلّ وعزّ، وأيُّ نقْص وفساد أعظم من هذا؟

* [مقالة ابن حزم في جواز اتّخاذ الله تعالى ولداً]

العجب من خفاءِ هذا المعنى على بعض المبتَدِعة حتّى صرّحَ بنَقِيض ذلك، وعلى ابن حزم حين قال: أنّه تعالى قادِرٌ على أنْ يتّخذَ ولداً؛ إذ لو لم يقْدر عليه لكان عاجِزاً! فانظُر اختِلال عقْلِ هذا المبْتَدع كيف غَفل عمّا يلْزَمه على هذه المقالَة الشَّنِيعة من اللّوازم التي لا تَدْخل تحت وهم، وكيف فاتَه أنّ العجزَ إنّما يكون لو كان القُصورُ جاء من ناحيَة القُدرة، وأمّا إذا كان لعَدمِ مُتعلّق القُدرة فلا يَتوهّم عاقِل أنّ هذا عجز.

وذكرَ الأستاذ أنّ هذا المبتَدِع وأتباعُه غرّهم فيما ذهبوا إليه قصّة إدريس عليه الصلاة والسلام، إذ جاءَه إبليس في صُورةِ إنسان وبيدِه قِشرةَ بيضة، وكان إدريسُ خيّاطاً يقولُ بين دَخْلَة الإبْرَة وخَرجتها: سبحانَ الله والحمدُ لله، فقالَ لإدريس: أيقْدِرُ ربُّك أنْ يجعلَ الدُّنيا في هذه القِشرة؟ فقال في جوابِه: الله تعالى قادرٌ أن يجعلَ الدُّنيا في سمِّ هذه الإبْرة، ونَخسَ إحدى عينَيه بها فصارَ أعور.

قال الأستاذ: وهذا وإنْ لم نعرِفُ من رواه عن رسول الله ﷺ، لكنّه قد اشْتَهر وانتَشر وظهرَ ظُهوراً لا يُردُّ. قال: وقد أخذَ الأشعريّ من جوابِ إدْريس عليه الصلاة والسلام أجْوبَة في مسائل كثيرة من هذا الجنس.

قال الأستاذ: وإيضاحُ هذا الجواب أنْ يُقال: إنْ أرادَ هذا الخبيث بهذا السّؤال أنّ الدّنيا حالَ كونها على عِظَمِها وسِعَتِها تُجعل في القِشرة حالَ كونِها على صِغَرها وضِيقها، فلم يأت بمعقول؛ إذ الأجسام الكبيرة يسْتَحيل أنْ تَدخُل في حيّزٍ واحد بعدَ التّداخل، وإنْ أرادَ به هل يجوز عليه أنْ يُصغّر الدّنيا حتّى تَسعُها القِشرة أو يُكبّر القِشرة حتّى تسع الدّنيا فهو أمرٌ معقولٌ لجائزٍ مَقدُور لله تعالى. قال بعضُهم: وإنّما لم يُفصّل إدْريس في جوابه لفَهمِه من الخبيث التّعنُّت، ولذا عاقَبه بنَخسِ عينِه وفَقئِها. والله أعلم.

فإن قلت: كان اللّائقُ أنْ يأتي في المُمكن بأمَارة عُموم إذ المعنى عليه.

قلت: النّكِرة رُبّما عمّت عُموماً شُموليّاً في الإثبات، وعليه حمَلَ بعضُهم قوله تعالى: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ﴾ [التكوير: ١٤]، وقولهم: تمرَة خيرٌ من جَرادَة.

فإن قلت: كيف يخرجُ الواجبُ والمستَحيلُ وتعلُّق القُدرة بكلّ مُـمكِن لا ينفِي تعلُّقِها بغيره؟

قلت: وجهُهُ حصرُ تعلُّقِها في الممكنِ المأخُوذ من تقدِيم الـمعمول وهو بمُمكن على عامِله وهو (**تعلّقت**) تعلُّقاً صلوحياً، وهو التّعلُّق القَديم بمعنى أنّها في الأزَلِ صالحة للإيجادِ والإعدام عندَ تعلُّق الإرادة فالأزليّة بها فيما لا يزال، وتعلُّقاً تنجيزيّاً وهو التّعلُّق الحادِث المقارِن لتعلُّق الإرادَة بالحدُوث، كذلك وقد مرّ هذا حال كون هذا المْمكن الذي تعلّقت به (**بلا تناهي ما**) أي: الممكن الذي (**به تعلّقت**) بأن لم يخرُج عنها فردٌ منه، فأقامَ الظّاهِر مقامَ الضَّمير للضّرورة، وهذا إشارة إلى عموم تعلُّق القُدرة بجميعِ الممكنات.

ودليلُه: أنّه لو اختَصَّت هي أو صِفة من صفاتِه تعالى المتعلِّقة ببعضِ ما تصلُح له لانقَلبَ الجائزُ مُستحيلاً والتالي باطل فالمقدّم مثله. وبيانُ الملازَمَة أنّ البعضَ الذي لم تَتعلّق به تلك الصِفة مع صلاحيّة تعلُّقِها به هي في صِحَة تعلُّقها به مثل البعض الذي تعلّقت به تلك، فقَصرُ الصّفة في التعلُّق على غيره مُنِع لِما علِمتَ صحَّته، وأيضاً فتخصِيص الصّفات ببعض ما جاز أنْ تَتعلّق به يُوجب افتِقارها إلى مُخصِّص مُـختار؛ لاستِواء الجميع بالنّسبة

وذلك يُوجب حدُوثها، وقد مرّ قيامُ البرهان على وجوبِ البقاء والقِدَم لذاته تعالى ولجميعِ صفاتِه، فظهرَ أنّ إسناد عدم التناهي لتعلُّق القدرة بمعنى أنّه لا يجوزُ أن يخرجَ عنها مُمكِن من الممكِنات بأنْ تَقِف دونه ولا تَتعلّق به أولى من إسنادِه إليها، كما هو الواقع في عِبارات القوم، وإن حملَه السّعد على خِلاف ظاهِره، ولفظه: قُدرةُ الله تعالى غير مُتناهِية إمّا بمعنى أنّها ليست لها طبيعةٌ امتِداديّة تَنتَهي إلى حدٍّ ونهاية، أو بمعنى أنّها لا يطرأ عليها العَدَم فظاهِرٌ لا يحتاجُ إلى التّعرض له، وإمّا بمعنى أنّها لا تصير بحيث يمْتَنع تعلّقها فلأنّ ذلك عجزٌ ونَقصٌ، ولأنّ كثيراً من مخلوقاتِه أبدِيّة كنعيمِ الجنات، وذلك بتعاقُب جُزيئات لا نهايةَ لها بحسب القُوة والإمكان، ولأنّ المقتَضي للقادِريّة هو الذّات، والمصَحِّح للمقدُوريّة هو الإمْكان على الرّاجِح ولا انقِطاع لهما، وبهذا استدلُّوا على شُمولِ قُدرة الله تعالى لكلِّ موجُود مُمكن بمعنى أنّه يصحُّ تعلُّقها به.

ولما توجّه عليه أنّه لِمَ لا يجوز اختِصاص بعض المُمكِنات بشرطٍ لتعلُّق القُدرة أو مانع عنه، ومُجرد وجُود المقْتَضي المصَحِّح لا يكفي بدُون وجود الشّرط وعَدَم المانع.

أجيب: بأنّه لا تمايُز للمُمْكنات قبلَ الوُجُود ليختَّص البعض بشرائط التّعلُّق وموانِعه دون البعض، وهذا ضعيفٌ والأولى التّمسُّك بالنّصوصِ الدّالّة على شُمولِ قُدرتِه مثل: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤].

* [مذهبُ المجوس عدم شمول القدرة لجميع الممْكنات]:

تنبيهٌ:

خالفَ في شُمولِ قُدرة الله تعالى للمُمْكِنات طوائف منهُم المجوس، فقالوا: أنّه لا يَقدِر على الشُّرور حتّى خلق الأجسام المؤذية، وإنّما القادر على ذلكَ فاعلٌ آخر يُسمّى عندهم أَهْرَمن لِئلّا يلْزم كون الواحِد خيّراً شِريراً، وقدْ مرّ إبْطالُه.

ومنهُم النّظام وأتباعُه فقالوا: أنّه لا يَقْدر على خلقِ الجهْل والكَذِب والظُّلم وسائر

القبائِح؛ إذ لو كان خَلقُها مقْدُوراً له لجازَ صُدوره عنه واللّازِم باطل؛ لإفْضَائه إلى السَّفه إن كان عالماً بقُبح ذلك وباستِغنائه عنه وإلى الجهل إن لم يكُن عالماً.

والجواب: لا نُسلِّم قُبح شيء بالنّسبَة إليه تعالى كيف وهو تَصرّف في مُلْكه، ولو سُلِّم فالقُدرة عليه لا تُنافي امْتِناع صُدوره عنه نظراً إلى وجُودِ الصّارِف وعدم الدّاعي وإنْ كان مُمكناً في نفْسِه.

ومنهُم عباد وأتباعُه القائِلون: بأنّه ليس بقادِر على ما عُلم منه لا يقع؛ لاسْتِحالَة وُقُوعِه، قال في «المحصل»: وكذا ما علم أنّه يقع؛ لوجُوبه.

والجواب: أنّ مثل هذه الاسْتِحالة والوُجُوب لا يُنافي المقدُوريّة.

ومنهم أبو القاسِم البَلخِي المعروف بالكَعبي وأتباعه القائِلُون: بأنّه لا يَقْدر على مثل مَقدُور العبد حتّى لو حَرّك جَوهَراً إلى حيّز، وحركَة العَبد إلى ذلك الحيّز لم تَتماثَل الحركتان؛ وذلكَ لأنّ فعلَ العَبد إمّا عبَثٌ أو سَفَه أو تواضُع بخِلافِ فعل الرَّب، وفي عبارة «المحصل» بدَل التّواضُع الطّاعة، وعبارة «المواقف»: إمّا طاعةٌ أو مَعصِية أو سَفَه ليست على ما يَنبَغي؛ لأنّ السَفَه وإنْ جاز أنْ يُجعَل شاملاً للعبث فلا خفاء في شُمولِه المعْصِية أيضاً.

والجواب: منعُ الحصْر ككَثِير من المصالِح الدُنْيويّة.

فإن قيل: المشتَمِل على المصلَحة المحضة أو الرَّاجِحة طاعَة وتَواضُع.

قلنا: ممنوع إذا كانَ فيه امْتِثال وتعظِيم للغَير، ولهذا لا يتَّصِف به فعل الرّب وإنْ اشْتَمل على المصْلَحة، ولو سُلِّم الحصْر فالمقَدُور في نفْسِه حَركات وسَكنات، وتلْحقُه هذه الأحوال والاعْتِبارات بحسبِ القَصد من العَبد وداعِيته وليستْ من لوازِم الماهيّة، فانتِفاؤها لا يَمْنع التّماثل.

ومنهُم الجبائي وأتباعه القَائِلُون: بأنّه لا يَقْدر على نفسِ مَقْدُور العَبد؛ لأنّه لو صحّ

مَقدُور بينَ قادِرَين لصحّ مخلُوق بين خالِقَين؛ لأنّه يجب وقُوعه بكلّ منهُما عندَ تعلُّق الإرادَة؛ لما سبَقَ من وُجُوب حُصُول الفعل عند خُلوصِ القُدْرة والدّاعي، وقدْ عرفتَ امْتِناع اجتِماع المؤثّرين على أثَرٍ واحد.

والجواب عندَنا: منعُ الملازَمَة بِناء على أنّ قُدْرةَ العُبد ليست بمُؤثِّرة، وسيجيء إنْ شاء الله تعالى، ولو سُلِّم فإنّما يتِمّ خُلوص الدّاعِي والقُدرة لو لمْ يكُن تعلّق القدرة أو الإرادَة للآخَر مانِعاً. ولو سُلِّم فيَجُوز أنْ يكونَ واقِعاً بهما جميعاً لا بكُلّ منهُما ليلْزم المحال. وعندَ أبي الحسَن البَصْريّ منعُ بُطلان اللّازِم، فإنّا إذا فرضْنا التِصاق جَوهَر واحِد بكفّي إنسانَين فَجذَبَه أحدُهما حالَ ما دفعَهُ الآخَر، فإنّ الحركَة الحاصِلَة فيه مُستَنِدة إلى كلّ منهُما، وفيه نظَر.

* [تفسيرُ شمولِ قدرةِ الله تعالى والحقّ فيه عند المتكلِّمين]:

تتمة:

ما مرّ من الاخْتِلاف كان في شُمولِ قُدْرة الله تعالى بمَعنَى كونُه قادراً على كلّ مُمكن سواء تَعلَّقت به القُدرة والإرادَة فوُجِد أم لا فلَم يُوجَد أصلاً، أو وُجد بِقُدرة مخلُوق، وعلى هذا لا يتأتّى اختلاف الفَلاسِفَة ومن يجري مجراهُم ممّن لا يقولُ بكَونِه قادِراً مُختَاراً، وقدْ يُفسّر شُمول قُدْرتِه بأنّ كلّ ما يُوجَد من المُمْكِنات فهو معلُول له بالذّات أو بالواسِطَة، وهذا ممّا لا نِزاع فيه لأحَدٍ من القائِلِين بوِحْدَة الواجِب، وإنّما الخلافُ في كيفِيّة الاسْتِناد ووُجُوب الوَسائِط وتفاصِيلها، وإنّ كلّ مُمكِن إلى أيّ مُمكن يسْتَند حتّى ينْتَهي إلى الواجِب.

وقد يُفسّر شُمول قُدْرتِه بأنّه ما سِوى الذّات والصّفاتِ من الموجُودات واقِع بِقُدْرته وإرَادَتِه ابْتِداء بحيث لا مُؤثِّر سِواه، وهذا مذهَبُ أهل الحقّ المتكلِّمين وقلِيل ما هم.

* [تمسُّكاتُ المتكلِّمين في شمولِ القدرة لكلِّ ممكن]:

وتمسَّكُوا بوجُوهٍ:

الأول: النّصوص الدّالَّة إجمالاً على أنّه خَالِق الكلّ سواه، وتفصِيلاً على أنّه خالقُ

السّموات والأرضّ والظُّلمات والنّور والموت والحياة وغير ذلك من الجواهِر والأعْراض.

الثاني: دليلُ التّوارُد، وهو أنّه لو وقعَ شيء بقُدْرَة الغَير، وقدْ عَرفتَ أنّه مَقْدُوراً لله تعالى أيضاً، فلو فرَضْنا تعلُّق الإرادَتين بهما فوقُوعه إمّا بإحدى القُدْرَتين فيلْزَم التّرجّح بلا مُرجِّح، وإمّا بهما فيَلْزم تَوارُد العِلّتَين المستَقِلَّتَين على معلُولٍ واحد؛ لأنّ التّقْدير أنَّ كلّاً منهُما مُستَقِل بالإيجادِ، فلا يجوزُ أنْ تكونَ العلّة هو المجموع، وهذا بخِلافِ حَركَة الجوْهَر الملْتَصق بكَفَّي جاذِب ودَافِع، فإنّه لا دليل على استِقلال كلّ منهُما بإيجادِ تلكَ الحركَة على الوجْه المخْصُوص، نعم يُردّ عليه أنّ قُدرة الله تعالى أكْمَل فيقع بها، وتَضْمَحلّ قُدَرة العبد.

الثالث: دليلُ التّمانُع وهو أنّه لو وَقعَ شيءٌ بإيجادِ الغَير وفَرضْنا قُدْرة الله تعالى وإرَادَته بضِّدّ ذلك الشيء في حالِ إيجادِ الغّير ذلكَ الشّيء كحَركَةِ جسمٍ وسُكونِه في زمانٍ بعَينِه، فإنْ وقعَ الأمْرانِ جميعاً لَزم اجتِماع الضِّدّين، وإنْ لم يقع شيء منهُما لَزِم عَجزُ الباري فيَخْلُو المعلُول عن تمامِ العلّة وخُلوّ الجسمِ عن الحرَكةِ والسّكُون، وإنْ وقعَ أحدُهما لَزِم التّرجُّح بلا مُرجّح وهو مُحال، لا يُقال معنى كون قُدرَته أكمل أنّها أشْمل، أي: أكثر إيجاداً ولا أثَرَ لهذا التّفاوت والمقْدور المخصُوص، بل نسبة القُدْرتَين إليه على السّواء؛ لأنّا نقول: بل معناهُ أنّها أقوى وأشدُّ تأثيراً فترجّح على قُدرة العبد ويظهر أثرها، وستسمع لهذا المبحث تتمة بعد هذا.

نكتة:

إنّ عد كلّ شطر من الرجز بيتاً توجه على النّظم ارتكاب الإيطاء، على أنّ بعضهم أجازه في الرجز، وإن لم يُعد وهو الحقّ فلا إيطاء، والله أعلم.

* * *

وَوَحدَةً أوجب لَهَا وَمِثلُ ذِي   إرَادَةٌ وَالعِلـمُ لكِن عَمَّ ذِي

* [صفة القدرة واحدة]:

(ووحدة) مفعول لقوله: **(أوحت لها)** أي: القُدرة السّابِق بيانُها، بمعنى: أنّ ممّا يجب لصِفَة القُدرة من غير خِلاف عندنا أنّها واحِدَة لا تتعدّد وإنْ تعَدّد مقدُورها وتبايَنت أحواله، نعم يجبُ لتعلُّقاتِها بحسب اختِلاف تلك الأحوال ـ لما علِمْت ـ من وُجُوب الفِرار من تعدُّد القُدماء إلّا بقَدر ما تَدْعو الضَّرورة إلى ارتكابه.

(ومثل ذي) أي: القُدْرة في وجوبِ عُمومِ تعلُّقِها بالمُمْكِنات ووجُوب عدَم تناسي مُتعلَّقاتها بالمعنى السابق في وُجُوب وحْدَتها **(إرادة)** أي: إرادَة الله تعالى مثل قُدْرتِه في هذه الأمُور بلا تَفاوت، وإنْ اختَلَفَت جِهة المتعلّق فيهما، فإنّ القُدرة إنّما تتعلّق بالمُمْكِنات تَعلُّق الإيجاد أو الإعدام، فالإرادَة إنّما تَتعلَّق تعلُّق التّخصِيص ببعض ما يجوزُ عليها بدلاً عن البَعض الآخَر، واستُفِيدَ من إثْباتِ القُدْرة والإرَادة صِفَتين له تعالى، الردُّ على المخالِفين النّافِين لقُدْرتِه واختِيارِه، مُتَمسكين على ذلك بوُجُوهٍ:

أولها: لو كان الباري تعالى فاعلاً بالقُدْرة والاختيار دونَ الإيجاب فتَعَلُّق قُدْرته بأحدِ مَقْدوريه المتَساويين بالنّظرِ إلى نَفسِ القُدرة دون الآخر، إنْ افْتَقر إلى مُرجّح يُنقل الكلامُ إلى تأثيرِهِ في ذلك المرجِّح ويَلْزم التَّسَلْسُل في المرجّحات، وإنْ لم يفْتَقر لَزِم انسداد باب إثبات الصّانِع؛ لأنّ مبناه على امْتِناع التّرجّح بلا مُرجِّح وافْتِقار وقُوع المُمْكِن إلى مُؤثّر.

والجواب: منعُ الملازَمَـتين، أي: لا نُسلِّم أنّه لو افْتَقر تَعلُّق القُدرة إلى مُرجِّح لَزِم التّسلْسُل؛ لجوازِ أنّ يكونَ المرجِّح هو الإرادَة التي تَتعلَّق بأحدِ المتَساويَين لذَاتِها كما في اخْتِيار الجائع أحد الرَّغِيفَين والهاربِ أحدَ الطريقَين، ولا يخفى أنّ هذا أوْلَى ممّا قال في «المواقف» اقتداء بالإمامِ أنّ القُدرة تتعلّق لذاتِها، ولا نُسلِّم أنّها لو لم تَفْتقِر إلى مُرجّح لَزِم انسداد باب إثبات الصّانِع، فإن المُفضي إلى ذلك جواز ترجُّح المُمْكِن بلا مُرجِّح، بمعنى: تحقُّقه بلا مُؤثِّر

لا تَرجِيح القّادِر أحد مَقْدُورَيه بلا مُرجِّح، بمعنى: تخصِيصه بالإيقاعِ من غير داعية، ولا يلْزَم من جَواز هذا جَواز ذلك.

وثانيها: أنّ تعلُّق القُدْرة والإرَادَة بإيجادِ العالَمَ إن كان أزليّاً لَزم كونُ العالَمَ أزليّاً؛ لامْتِناع التّخلُّف عن تمام العلّة، وإن كان حادِثاً نَنقُل الكلامَ إلى تعلُّقِها بإحْدَاث ذلك التَّعلّق، وتَتَسلْسل التّعلُّقات الحادِثَة.

والجواب: منعُ الملازَمتَين أمّا الأولى؛ فلِجواز أنْ تَتعلّق القُدرة والإرادَة في الأزلِ بإيجادِ العالَمَ فيما لا يَزال، وأمّا الثانية؛ فلِجواز أنْ يكونَ حُدوث تعلُّق القُدْرة والإرادَة لذاتِها من غيرِ افْتِقار إلى حُدوث تَعلُّق آخر، على أنّ التّعلُّقات اعتِباراتٌ عقليّة ينْقَطع التّسَلسُـل فيها بانقِطاع الاعتبار.

ثالثها: أنّ الواجِب إن اسْتَجمَع جميع ما لا بُدّ منه في صُدور الأثر عنه وُجُودياً كان أو عَدمِيّاً وَجَب صُدور الأَثَر عنه، بحيث لا يَتمكّن من التّرك لامْتِناع عدم الأثَر عندَ تمام المؤثِّر، ولا يكون مُختاراً بل مُوجباً، وإنْ لم يَستَجمِع جميع ما لا بُدّ منه امْتَنع صُدور الأَثَر ضَرورَة امْتِناع وُجُود الأَثَر بدونِ المؤثّر، وحاصِلُ هذا يؤولُ إلى أنّه لا فَرقَ بين الموجِب والمخْتَار.

والجواب: أنّه لو سُلِّم امْتِناع عَدَم الأثَر عندَ تمامِ المؤثِّر المخْتار فلا نُسلِّم أنّ هذا يَستَلْزم كون الفاعِل مُوجِباً لا مُختاراً، فإنّ الوُجوبَ بالاختِيار مُحقِّق للاختِيار لا مُنافٍ له؛ لأنّه بحيث لو شاءَ لتَركَ بخلافِ الموجب، فظهرَ الفرق.

رابعها: أنّ الفاعِل لو كان قادِراً على وُجُود الشيء لكان قادراً على عَدَمِه؛ لأنّ نِسبَة القُدْرة إلى الطَّرفَين على السّواءِ لكـن اللّازِم باطـل، لأنّ العَـدَم الأصليّ أزلي ولا شيء من الأزلي بأثَر القَادِر، وأيضاً العَدَم نفيّ محض لا يَصْلُح مُتعلَّقاً للقُدْرة والإرادَة؛ لأنّ معناه التّأثير، وحيثُ لا تأثِير فلا أثر.

والجواب: أنّ معنى كون العَدَم مَقْدُوراً أنّ الفاعِل إنْ شاء لم يفعل، أي: إن شَاء أنْ

لا يُوجِد الشّيء لم يُوجِده، ولا نُسلِّم استِحالَة ذلك، وإنّما المسْتَحيل هو أنّه إن شاءَ فعل العَدم، وهَذان الوَجْهان لنَفيّ كون المؤثِّر قادِراً واجباً كان أو غيره.

خامسها: أنّ الفاعِل للشّيء بطريقِ القُدرة والاخْتِيار إنْ كان الفعلُ أوْلى به من التّركِ لَزِم استِكْماله بالغير، وإنْ لم يكُن أوْلى لَزِم كون فِعله عبَثاً، وكِلا الأمْرين مُحال على الواجِب.

والجواب: أنّا لا نُسَلِّم أنّ الفِعل إذا لم يكُن أوْلى به كان عبَثاً لم لا يكْفِي في نفْي العَبَث كونه أوْلى في نَفس الأمْر، أو بالنّسبَة إلى الغَير من غيرِ أنْ تكونَ تلكَ الأوْلويّة أوْلى بالفَاعِل، وإنْ سُمّي مثْلُه عبَثاً بناء على خُلوّه عن نفعِ الفاعِل فلا نُسلِّم استِحالته على الواجب.

سادسها: الباري تعالى لو كان قادِرَاً مُختاراً لَزِم انقِلاب المْمْتَنِع مُمكِناً، أو جواز كون الأزَليّ أثَراً للقادِر وكِلاهُما مُحال، وجهُ اللزُوم أنّ أثَرَه إن كان مُمتَنِعاً في الأزلِ وقدْ صارَ مُمكِناً فيما لا يَزال فهو الأمْر الأول، وإن كانَ مُمكِناً وقدْ أَوجَده القَادِر فهو الثاني؛ لأنّ إمْكانَه في الأزلِ مع الإسْتِناد إلى القادِر في قُوةِ إمكان اسْتِناده إلى القادر مع كونِه في الأزل.

والجواب: منعُ الملازمَة الثانية لجوازِ أن يكُون مُمكِناً في الأزَل نظراً إلى ذاتِه، ويمْتَنِع وقُوعه في الأزَل نظراً إلى وَقف استِناده إلى القادِر كالحادِث مُمكِن في الأَزَل لذاتِه ويمْتَنع مع حُدُوثِه، فلا يلزم جواز الاستِناد إلى القادِر لما هو أزَلي بل لما هو مُمكِن في الأزل بالذّات، ولا نُسلِّم استِحالته.

سابعها: أنّ أثَر الباري تعالى إمّا واجبُ الوُقوع أو مُمتَنِع الوُقُوع؛ لأنّه إمّا أنْ يُعلَم في الأزَل وقُوعه فيَجِب أوّلاً وقُوعه فيَمْتنِع، و إلّا لَزِم الجهل، ولا شيءَ من الواجِب والممتَنِع بمَقْدُور لزَوالِ مُكنة التّرك في الأوّل والفِعل في الثاني بل كِليهما في كليهما.

والجواب: أنّه يُعلم وُقُوعه بقُدْرَتِه، ومثل هذا الوُجُوب لا يُنافي المقْدُوريّة بل يحقِّقها.

* [إشكالاتٌ في الإرادة]:

تتمّة:

تختَصُّ الإرادَة بإشْكالات نَبّه عليها القَوم:

الأول: إنّ نسبةَ الإرادَة إلى الفِعل والتّرك إلى جميع الأوْقات على السّواء؛ إذ لو لم يجز تعلُّقها بالطرفِ الآخَر وفي الوقتِ الآخَر لَزِم نَفيّ القُدَرة والاختِيار، وإذا كانت على السّواء فتَعلُّقها بالفعل دونَ التّرك وفي هذا الوقت دونَ غيره يَفْتقِر إلى مُرجِّح ومُخصِّص؛ لامْتِناع وقُوع المُمْكِن بلا مُرجّح كما ذكَرتُم، ويلْزَم تَسلْسُل الإرادات.

والجواب: أنّها تَتعلّق بالمرادِ لذاتِها من غيرِ افْتِقارٍ إلى مُرجِّحٍ آخَر؛ لأنّها صفَةٌ معناها التّخصِيص والتّرجيح ولو للمُساوي بل المرجُوح، وليسَ هذا من وجُوه المُمْكِن بلا مُوجِد وتَرجُّحه بلا مُرجّح في شيء. **فإن قيل:** فمع تعلُّق الإرادَة لا يبقى التّمكُّن من التّرك، وينْتَفي الاخْتِيار. **قلنا:** قُدّم غير مرّة أنّ الوُجُوب بالاختِيار مُحقِّق للاختِيار.

الثاني: إنّ الإرادَة لا تَبقى بعدَ الإيجادِ ضَرورَةً، فيلْزَم زوال القَديم وهو مُحال.

والجواب: أنّها صِفةٌ قد تَتعلَّق بالفِعل، وقدْ تَتعلَّق بالتّرك، فتُخصِّص ما تَعلَّقَت به وتُرجِّحه، وعندَ وقُوع المراد يزُول تعلُّقها الحادِث، وبهذا يندَفِع ما يُقال: أنّها لا تكون بِدُون المراد فيَلْزَم من قِدَمها قِدَم المراد، فيَلْزَم قِدم العالَم، على أنّ قِدَم المراد لا يُوجِب قِدَم العالَم؛ لأنّ معناه أنْ يُريد الله تعالى في الأزَل إيجادُ العالَم وإحْدَاثه في وقْتِه، ويشكل بإيجادِ الزّمان، إلّا أنْ يُجعَل أمراً مَقْدُوراً لا تحقُّقَ له في الأعيان.

فإن قيل: نحن نُردّد في الأثَر الذي هو المراد، كالعالَم مثلاً بأنّه إمّا لازِم للإرَادة فيَلْزَم قِدَمه، أو لا فيكون مع الإرادَة جائز الوُجُود والعَدَم بالنّظرِ إلى نفسِ الإرادَة، وإمّا مع تعَلُّقها بالوُجُود، فالوُجُود مُرجِّح بل لازِم، وقدْ تمنع استِحالته زوال القَديم وهو مَدفُوع بما سبقَ من البُرهان والإسناد بأنّه يُعلَم في الأزَلِ أنّ العالَمَ مَعدُوم سيُوجَد، وبعدَ الإيجاد لا يَبْقى ذلكَ التَّعلّق الأزلي. **قلنا:** مَدفُوع بما عرفتَ في المبحث السابق.

الثالث: أنّ مُتعلَّق إرادَته إمّا أنْ يكونَ أوّليّاً فيَلْزم استِكماله بالغَير، أو لا فيَلزَم العَبث.

والجواب: ما مرّ فيما قبل التّتِمّة، والله أعلم.

* [ترتُّب تعلُّقات القدرة والإرادة والعلم]:

خاتمة:

قدْ مرّ أنّ التّعلُّقات عندَ أهل الحقّ ثلاثة مُرتّبة، تعلُّق القُدْرة وتعلُّق الإرادَة وتعلُّق العِلم بالمُمْكِنات، فالأوّل مُرتَّب على الثاني، والثاني مُرتَّب على الثالث فلا يُوجِد مَولانا جلّ وعزّ أو يُعْدِم من المُمْكِنات إلّا ما أرَادَ إيجادُه أو إعْدَامه منها، ولا يُريد منها عندَ أهل الحقّ إلّا ما علم فصارَ تأثِير الإرَادَة عندَهم على وِفْق العِلم، فكلُّ ما عَلِم الله تبارك وتعالى أنْ يكونَ من المُمْكِنات أو لا يكون منها فذلِكَ مُراده جلّ وعزّ.

والمعتَزلة قبّحَهُم الله تعالى جعلوا تعلُّق الإرادَة تابعاً للأمْر، فلا يُريدُ عندَهم إلّا ما أمَر به من الإيمانِ والطّاعةِ، سواء وقعَ ذلك أم لا، فعندَنا إيمانُ أبي جهل مأمُور به غير مُراد له تعالى؛ لأنّه جلّ وعزّ عَلِم عَدم وقُوعه، وكُفر أبي جَهل مَنهِيّ عنه وهو واقِعٌ بإرادَة الله تعالى وقُدْرتِه، وعندَ المعتَزلة إيمانُه هو المراد لله تعالى لا كُفره، فلَزِمَهم وُقُوع نَقْص في مُلك مولانا جلّ وعزّ؛ إذ وَقَع فيه على قولهم ما لا يُريدُه تعالى، وقدْ تقدّم مبْسُوطاً.

قال السّنَوسي: ثمّ مع إجماعِ أهل الحقّ على أنّ الكائِنات كلّها إنّما تقعُ بإرادَة الله تعالى، ولا فَرقَ في ذلك بينَ الإيمانِ والكُفر وبين الطّاعات والمعاصِي وغير ذلك من سائر المُمْكِنات، اختَلفُوا في إطلاقِ لفْظ إرادَتِه تعالى لخصُوص الكُفر والمعصيّة مثلاً، فمنهُم من منعَ على طريقِ الأدَب فقط لدَفعِ توهُم أنّ الفِعل يستَحِقُّ اسم الكُفر والمعصية باعتِبار إضافَته إلى الله تعالى، وهو ليسَ كذلكَ وإنّما ذلك الاسم للفْعل المخلُوق لله تعالى المرادُ له باعتِبار وُجُوده في ذاتِ العبدِ وإضافَته إليه، فالعَبد هو الموصُوف بالكُفرِ والمعصيةِ وإنْ لم يكُن مُختَرعاً لهما، والله تعالى لا يتَّصِف بهما وإن كان مُختَرعاً لهما، وهكذا سائر الأفعال إنّما

يُوصف تعالى بأنّه مُختَرعٌ لها مُريداً لها لا أنّه يتَّصِف بشيء منها؛ لاسْتِحالَة اتّصاف ذاتِه العلِيَة بالحوادِث، وتقريبَه في الشّاهد أنّك لو وَضعتَ شيئاً في إناءٍ ولذلكَ الشّيء رائِحَة خبيثَة أو لونٌ قَبيحٌ لكان المتَّصِفُ بذلكَ الخبثُ أو القُبح، وإنْ لم يكُن له أثرٌ فيه البتّة ذلك الإناءُ لا أنتَ وإنْ كنتَ الواضِع له فيه.

* [أفعالُ الله تعالى كلُّها حسنـةٌ]:

وبالجمْلَة فالأفعَال كلها بالنّسبَة إليه تعالى حسَنة، وإنّما افْتَرقت باعتِبار وجُودِها في العِباد بحسَبِ ما اكتَسبوا منها شَرعاً أو عُرفاً وإنْ لم يكُن لهم أثَرٌ في شيء منها البَتّة، وبعضُهم وجّه هذا القَول بأنّ تخصِيص الكُفر والمعصية باسْتِنادِهما إلى إرادَة الله تعالى دونَ غيرهما يصيرُ شَبه الاعْتِذار بذلك في دَفعِ الذّم اللّاحِق للكافِر والعاصي شرعاً، وذلك ليس بعُذْر في الشّرع ولا يُسأَلُ تعالى عمّا يفعلْ أو يحكُم، وكيفيّة التّعبير على هذا القُول أنْ يعُمّ جميع الكائنات بلفْظِ الإرادَة، فيُفهَم من التّعمِيم دُخُول الكفر والمعاصي مع المحافَظَة على حُسنِ الأدَب في التّعبير، وله أنْ يخصِّص على هذا القُول إطلاق لفظ الإرادَة على الطاعات وما يُعدّ من المحاسِن شَرعاً أو عُرفاً لسلامَة العِبارة؛ إذ ذاكَ من سُوء الأدَب، ويَنبَغي أن يُخصّص هذا بما إذا لم يكُن في السّامِعين من يفْهم هذا التّخصِيص أنّ المعاصي ليستْ مُرادَة لله تعالى، أمّا إذا كان فيتعيّن التّعمِيم لا غير، ومما يشْهَد لهذا القول في طلبِ مُراعاة الأدَب قوله تعالى: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ فأسندَ ذلك لنفسه العليّة، ثمّ قال: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ [الفاتحة: ٧]، ولم يقُل: غَضِبتُ عليهم، ﴿وَأَنَّا لَا نَدۡرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ أَرَادَ بِهِمۡ رَبُّهُمۡ رَشَدٗا﴾ [الجن: ١٠]، ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَ﴾ [النساء: ٧٩].

ومن الأئمّة من أجازَ تخصِيص لفظ الإرَادة بالكُفر والمعاصي ولم يجعل فيه سوء أدب؛ لوضُوح المعنى من الفَرقِ بينَ المتّصِف بالشّيء والمختَرع له، ومنهُم من فـرّق بين التّعبيـر

في مُقام التّعليم والإيضاح لمتعَلَّق الإرَادة فيصِحُّ التّعميم والتّخصِيص مُطلقاً وبين غيره فيَلزَم الأدَب على ما تقرّر في القول الأول.

قال العارف السّنَوسي: وهذا الباب أحسنُ الأقوال.

قلت: الذي يظهَر بصَحِيح النّظر أنّ هذا الخلافُ ردّاً وقُبولاً جازَ في كلِّ الصّفات المتعلِّقَة، لكنني لم أقِفْ عليه إلّا فيما مرّ، نعم كادوا يطبقون على امْتِناع إطلاق مثل: خالِق القِردة عليه تعالى، والله أعلمُ ونسألُه التّوفِيق للصّواب.

(و) للعَطْفِ على إرادَة، واختِلافُ المتَعاطِفين تعريفاً وتنكيراً لا يصدّ عنه، أي: و**(العلم)** أيضاً في وجُوبِ تعلُّقه بالممْكِنات، ووجُوب عَدَم تناهي مُتعلَّقاته، ووجُوب وحْدَته مثل: القُدرة في ذلك سواء بسواء **(لكن)** وإن شاركَها في أنّه **(عمّ ذي)** المْمْكِنات التي نَشْعُر بها عمُوم قوله: «بمُمْكن» على ما مرّ تقريره، فقدْ خالَفها.

* * *

* [معنى عموم علم الله تعالى وعدم تناهيه]:

(و) زاد عليها بأنْ (عمّ أيضاً واجِباً) عقليّاً كذاتِه تعالى وصِفَاتِه، (و) عمّ أيضاً (المُمْتَنع) العَقْلي كشَريكه، واتّخاذُه تعالى ولداً أو صاحِبة.

وحاصله: أنّ عِلمه تعالى غير مُتناهٍ إمّا بمعْنَى أنّه لا ينقَطِع، وإمّا بمَعنى أنّه لا يَصِير بحيث لا يتعلَّق بالمعْلُوم، ومحيطٌ بما هو غير مُتناه كالأعْداد والأشكالِ ونعيم الجنان وشامِلٌ لجميعِ الموجُودات والمعدُومَات المُمْكِنة والممتَنِعة وجميع الجزئيّات والكُليّات، ومع هذا فهو واحدٌ لا تعدُّد ولا تكثّر فيه.

أمّا عمُوم تعلُّقه سَمعاً فلمِثل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

- ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ [الأنعام: ٧٣].
- ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾ [سبأ: ٣].
- ﴿يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِى ٱلصُّدُورُ﴾ [غافر: ١٩].
- ﴿يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ [البقرة: ٧٧] إلى غيرِ ذلك.

وأمّا عقلاً؛ فلأنّ المقتضي للعالميّة هو الذّات إمّا بواسِطَة المعنى، أعني: العلم على ما هو رأي الصِّفاتيّة وهو الحقّ، أو بِدُونها على ما هو رأي النُّفاة، وللمعْلوميّة إمكانها ونِسبَة الذّات إلى الكلِّ على السّويّة، فلو اختَصّت عالميّتُه بالبَعض دونَ البعضِ لكانَ ذلك بمُخصّص وهو محالٌ؛ لامْتِناع احتِياج الواجِب في صفاتِه وكمالاتِه لمنافَاتِه الوُجُوب والغِنَى المطْلَق.

وأمّا وُجُوب وحدَته فلأنّ النّاس جُملَة وتفصيلاً انحصروا في فَريقَين:

أحدهما: أثْبتَ العِلم القَديم مع وحْدَتِه.

والآخر: نُفاه، ولم يذْهَب إلى تعدُّد علوم قَديْمَة أحد مُعتَمد عليه إلّا أبو سهل

الصعلوكي من الأشعريّة، فإنّه قال: بأنّ لله تعالى عُلوماً لا نهايةَ لها، كما أنّ مُتعلّقاتها كذلك، وهو محجوج بالإجماع قبل ظُهور خِلافه.

لا يُقال: كيفَ يستَقِيمُ القول بوِحْدة العِلم مع أنّه تعالى عالم بما سَيكون وبالكائن، والعِلم بما سيكونُ مُغايرٌ للعلْمِ بالكائن؛ لأنّ العِلمَ بما سيكون يَسْتلزم عَدَم ذلك المعلوم، والعِلمَ بالكائِن يسْتَلزم وجُوده، فلو كان عينه لَزِمَ أنْ يتَعلّق بأحدِهما على خلافِ ما هو عليه؛ لأنّا نقول: إنّ الباري تعالى في أزلِه يتَعلّق عِلمُه بوُجُودِ الشّيء مُضافاً إلى وقْتِه المعيّن كما يتَعلّق به مُضافاً إلى محلِّه المعيّن، فالمضيّ والاسْتِقبال والحال منْ عَوارض الإخبارِ عن تَعلُّق عِلمِه تعالى لا ظروف للعلم؛ إذ ليس زمانيّاً حتى يُوصَف بالماضي والحاضِر والمستَقبل، وإنّما نشأت الشُّبهَة من حيثُ الإخبار عن ذلك التّعلُّق المخصُوص بالقولِ اللّفظي، فإنْ تَقدّم زمنُ الإخبار عنه على زمَنِ وُجُود ذلك الفِعل سُمّيَ الإخبار مُستَقبلاً، وإنْ تأخَّر سُمّي ماضياً، وإنْ قارَنَ سُمّي حالاً، فالماضي والمستَقبل والحال تسمِيات تعرض باعتِبار الإخبار.

أمّا تعلُّق العِلم بوُجُودِه في الزّمن المعيّن فشيء واحد، كذا وقعَ الجوابُ به لبعضِ المتأخّرين، وهو مبنيٌّ على أنّ التّعلّق الأزليّ بوجُودٍ حقيقِّي، وأمّا إن **قلنا**: إنّه نِسبَة وإضافَة بينَ العالِم والمعلُوم فلا يمْتَنِع عليه التغَيّر والتبدّل بأنْ يتعلّق العلم أزلاً، بأنّ كذا سيُوجد فإذا وُجدَ انقَطع ذلك التّعلّق وخَلَفه التّعلّق بانقِضاء وُجُوده، والأزليّ إنّما يمْتَنع عليه بأنّه وُجِد الآن، فإذا انقَضى انقَطعَ ذلك التّعلّق وخَلَفه التّعلّق بانقِضاء وجُوده، والأزليّ إنّما يمتَنِع عليه التّبدّل إذا كان قديماً ـ وقد مرّ الفرقُ بينَهما ـ، ويؤيّده انقِطاع الأعدام الأزليّة بالموجُودات الحادِثة، فليُتأمّل فإنّه الحقّ كما يُعلم مما بعده.

* [المخالفون في شمول علم الله تعالى]:

تنبيه:

المخالفونَ في شُمولِ علْمِه تعالى وعُمومِه على الوجّه السابق منهم من قال: يمتَنِع عِلْمه بعلمِه وإلّا لَزِم اتّصافه بما لا يتناهى عدَده من المعلوم وهو مُـحال؛ لأنّ كلّ ما هو

مُوجُود بالفِعل فهو مُتَناه على ما مرّ مِراراً، وبيانُ الملازَمة أنّه لو كان جائزاً لكان حاصِلاً بالفعل؛ لأنّه مُقتَضى ذاته، ولأنّ الخُلوَّ عن العِلم الجائز عليه جهلٌ ونقصٌ، ولأنّه لا يتّصِف بالحوادِث، وننقُل الكلام إلى العلم بهذا العلم، وهكذا إلى ما لا يتَناهى، لا يُقال: عِلمُه ذاتُه، ولو سُلّم فالعِلم بالعلمِ نفس العلم؛ لأنّا نقول: أمّا امتِناعُ كون العِلم نفس الذّات فقد سبق، وأمّا امتِناع كون العِلم بالعلم نفس العلم؛ فلأنّ الصّورة المساوية لأحدِ المتغايِرَين تُغاير الصّورة المساوية للمُغايِر الآخر، ولأنّ التّعلّق بهذا يُغايِر التّعلّق بذلك.

والجواب: أنّ العِلم صِفَة واحدة لها تعلُّقات هي اعتِبارات عقلِيّة لا مَوجُودات عينيّة ليلْزَم المحال، ولا يلزم من كونِه اعتِباراً عقليّاً أن لا يكون الذّات عالماً والشيء معلوماً في الواقع؛ لما عُرِف من أنّ انتِفاء مبدأ المحمُول لا يُوجِب انتفاء الحمل، على أنّ مُغايَرة العِلم بالشيء للعلم بالعلم إنّما هي بحسب الاعتِبار، فلا تلزَم كَثْرة الاعتِبارات الخارجيّة فضلاً عن لا تناهِيها، وبهذا يندَفِع الاستدلال بهذا الإشكالِ على نَفي عِلمه بذاتِه بل بشيء من المعلومَات.

وأجاب الإمامُ: بأنّ هذه أمور غير مُتناهية، بمعنى: أنّها لا آخر لها والبُرهان إنّما قامَ على امتِناع أمور غير مُتناهيةـ بمعنى: أنّها لا أول لها.

ومنهم من قال: عِلمُه بما لا يتَناهى أمّا **أولاً**: فلأنّ كلّ معلوم يجبُ كونُه ممتازاً وهو ظاهِر، ولا شيء من غير المتناهي مُمتاز؛ لأنّ المتميّز عن الشّيء مُنفَصِلٌ عنه محدُودٌ بالضّرورة.

وأمّا **ثانياً**: فلأنّه يلزَم صِفات غير مُتناهِية، هي العُلوم لما يلزَمُ من تعدّدِ العُلوم بتَعدُّدِ المعلومات.

والجواب عن الأول: أنّا لا نُسلِّم أنّ كلّ مُتميّز عن غيره يجبُ أن يكون مُتناهياً، وأنّ انفِصَاله عن الغير مُقْتَضٍ ذلك، كيف ولا مَعنى للانفِصال عن الغَير إلّا مُغايَرتُه له.

وعن الثاني: ما سبقَ قبله.

وأجاب الإمامُ عن الأول: بأنّ المتمَيّز كلّ واحِد منها وهو مُتناه. **واعترض**: بأنّه إذا كانَ غير المتَناهي مَعلُوماً يجبُ أن يكونَ مُتمَيّزاً، أو لا يُفِيد تمييز كلّ فَرد.

وأجيب: بأنّه لا معنى للعِلم بغَير المتناهي إلّا العلمُ بإيجادِه، وبهذا يندَفِعُ الإشْكَال على معلُومِيّة الكلّ إلى جميعِ الموجُوداتِ والمعْدُومَات بأنّه لا شيء بعد الجميع يعقل تميّزه عنه.

وقد **يجاب**: بأنّ تميّز المعلُوم إنّما هو عند مُلاحظَةِ الغَير والشّعور به، وحيثُ لا يلزَم التّميز، ولو سُلّم فيكفي التّميز عن الغَير الذي هو كلّ واحِد من الآحاد.

ومنهُم من قال: يمْتَنع عِلمه بالمعلُوم؛ لأنّ كلّ معلُوم مُتمَيّز ولا شيء من المعلوم بمُتمَيّز.

والجواب منعُ الصغرى إنْ أُريدَ التّميز بحسب الخارج، والكُبرى إنْ أُريدَ بحسَب الذّهن.

ومنهُم من لم يجوِّز عِلمه بذاته، ومنهُم من لم يُجوّز عِلمه بغَيره تمسُّكاً بالشُّبهَة النّافية للعِلم مُطلقاً، ومنهُم الفلاسِفَة حيثُ ذهبوا على ما هو المشهُور من مذهَبهم بناءً على أنّ العِلم مُفسّر بأنّه الصّورةُ الحاصِلَة المساوية للمَعلوم في نفسِ العالِمِ إلى أنّه يمْتَنع عِلمه ـ تعالى عن قَولهم عُلواً كبيراً ـ بالجزئيّات على وجْه كونِها زَمانِيّة يلحَقُها التّغير؛ لأنّ تَغيّر المعلُوم يستلزِم تَغيّر العِلم، وهو على الله تعالى مُحالٌ في ذاتِه وصِفاتِه.

وأمّا من حيث أنّها غير مُتعَلّقة بزمانٍ فتَعلّقها تعقل بوجْهٍ كلّي لا يلحَقُه التّغير، والله تعالى يعلَمُ جميع الحوادِث الجزئيّة وأزْمِنتها الواقِعَة هي فيها لا من حيثُ إنّ بعضَها واقِعٌ الآن وبعضُها في الزّمانِ الماضي وبعضُها في الزّمانِ المستَقبل ليلْزَم تَغيّره بحَسبِ تغيّر الماضي والحال والمستَقْبل، بل عِلماً ثابتاً أبدَ الدّهر غير داخِل تحتَ الأزْمِنَة، مثلاً يعلمُ أنّ القَمرَ يتحرّك كلّ يوم كذَا كذَا درجة فيَعلَم أنّه يحصُل، والشّمس كذا كذا درجة فيعلَم أنّه يحصُلُ لهما مُقابَلة يوم كَذَا وينخَسِف القَمَر في أول الحمْل مثلاً، وهذا العِلم ثَابت له حَال المُقابلَة وقبلهَا أو بعْدهَا، ليسَ في علْمِه كان ولا كائنٌ، ولا يكون بل هو حاضِرٌ عندَه في أوقاتِها أزلاً وأبَداً، وإنّما التّعلُّق بالأزْمِنَة في عُلومِنا.

والحاصل: أنّ تعلُّق العِلم بالشّيء الزّماني المتَغيّر لا يلْزَم أن يكونَ زمانِيّاً ليَلزَم تَغيّره.

وقال الإمامُ: إنّ اللّائِق بأصُولهم أنّ الجزئي إنْ كانَ مُتغيّراً أو مُتشكّلاً يمْتَنع أنْ يتَعلّق به عِلم الواجِب؛ لِـما يلْزَم في الأول من تَغيّر العِلم، وفي الثاني من الافتِقار إلى الآلة الجسْمانِيّة، وذلك كالأجْرَام الفَلكِيّة فإنّها مُتشكّلة وإنْ لم تكُن مُتغيّرة في ذَواتِها، وكالصّورِ والأعْراض فإنّها مُتغيّرة، وكالأجْرامِ الكائِنة الفاسِدَة فإنّها مُتغيّرة ومُتشكّلَة، وأمّا ما ليسَ بمُتغيّر ولا مُتشكّل كذاتِ الواجِب وذَواتِ المجَرّدات فلا يَستَحيل بل يجبُ العِلم به على ما يُقرِّره الحكماء، من أنّه عالم بذَاتِه الذي هو مَبدأٌ للعَقلِ الأول بالذّات، ولا شَكّ أنّ كُلاً منهُما جزئي.

* [احتجاج الفلاسفة في عدم تعلق علم الله تعالى بالجزئيات]:

والعُمْدة في احتِجاج الفلاسِفَة: أنّه لو عَلِم أنّ زيداً يَدخل الدّار غداً فإذا دَخل زيدٌ الدّار في الغداء فإنْ بَقيَ العِلم بحالِه، بمعنى: أنّه يعلم أنّ زيداً يدخل غداً فهو جهلٌ؛ لكونّه غير مُطابِق للواقع، وإن زالَ وحصلَ العِلم بأنّه دخلَ لَزِم تغيّر العِلم الأول من الوُجُودِ إلى العَدَم والثاني من العَدم وإلى الوُجُود، وهذا على القَدِيم مُحال، لا يُقال: كما أنّ الاعتِقاد الغَير المطابِق جَهل فكذَا الخُلو عن الاعتِقاد المطابِق بما هو واقع؛ لأنّا نقول: لو سُلّم فإذاً لم يعلَمه على وجْه كليّ.

* [الجوابُ على الفلاسفة]:

والجواب: أنّ من الجزئيّات ما لا يتَغيّر كذاتِ الباري تعالى وصِفاتِه الحقيقيّة عند من يُثبتها وكذَوات العقُول فلا يتَناولها الدّليل، وتخصِيصُ الحكمَ بالبَعض على ما يُشير إليه كلام الإمام إنّما يصحُّ في القواعدِ الشرعيّة دونَ العقليّة، ولما أمكنَ التّفصي عن هذا بأنّه يجوزُ أن يكونَ المدّعى العام هو أنّه لا يعلـم شيئاً من المتغيّرات، وإنْ تبيّن الامْتِناع في

الجزئيات المتغيّرة بهذا الدّليل وفي غير المتَغيّرة بدليلٍ آخر، أو أنْ يقْصِدُوا إبطال الخصْمِ وهو أنّه عالمٌ بجميعِ الجزئيّات على وجْه الجزئِيّة.

اقْتَصر الجمهور في الجواب على منعِ الملازمَة، مستَنِداً بأنّ العِلم إمّا إضافَةٌ أو صِفةٌ ذاتُ إضافة، وتغيُّر الإضافَة لا يُوجِب تغيّر المضاف كالقَدِيم يتّصِفُ بأنّه قبل الحادِث إذا لم يُوجد الحادِث، ومعَه إذا وُجِد، وبعدَه إذا فَنِي، من غيرِ تغيّر في ذات القَديم، فعلى كون العِلم إضافَة لا يلزَمُ من تَغيّر المعلوم إلّا تغيّر العِلم دونَ الذّات، وعلى تَقدِير كَونه صفة ذَات إِضَافَة لا يلزَم تغيّر العِلم فضلاً عن الذّات. وللقَوم أجوبة أُخر غير هذا.

ورُبّما استُدِّل على علمِه تعالى بالجزئيّات بأنّ الخُلو عنه جهلٌ ونقص، وبأنّ كلّ أحدٍ من المطيعِ والعاصي يلجأ إليه في كشفِ الـمُلِمّات ووضعِ البليّات، ولولا أنّه ممّا تشهَدُ به فِطرة جميع العُقلاء لما كان كذلك، وبأنّ الجزئيات مُستَندة إلى الله تعالى ابتداءً أو بوسط، وقد اتّفَقَ الحكماء على أنّه تعالى عالمٌ بذاتِه، وأنّ العِلمَ بالعلّة مُوجِبٌ للعِلم بالمعلول.

* [شمولُ كلام الله تعالى ووحدته وعدم تناهي متعلَّقاته]:

(ومثلُ ذا) العلم في وجُوب عُمُوم تعلّقه بالواجبِ والمُمْتَنِع والجائز، وفي وحْدَتِه وفي عَدَم تناهي مُتعلَّقاتِه **(كلامُه)** أي: كلامُ الله الأزليّ النّفسيّ القائم بذاتِه. أمّا وجوبُ عُموم تعلُّقِه وعَدَم تناهيه؛ فلِما مرّ مِراراً، وأمّا وجُوب وحدَته فهو مذهبُ المحقِّقين من أهل الحقّ، وبيّنَه إمامُ الحرمين بما قال فيه السعد: إنّه الأقربُ، ممّا حاصِلُه أنّ ثُبوتَ الكلام إنّما هو بالسّمع دونَ العقل، ولم يَرد بالتّعدُّدِ، بل انعقَدَ الإجماع على نَفْي كلام ثان قَديم، ولم يَمْتَنع التّكلُّم بالأمْرِ والنّهي والخبَر وغيرها بكلامٍ واحد، فحكمْنا بأنّه واحدٌ أزلاً مُتعلّق فيه بجَمِيع المتعلِّقات كما في سائِر الصّفات، وإنْ كانت العُقول قاصِرَة عن إدْراكِ كَنَهِ هذا المعنى، وإذا تحقَّقت هذا فالأمْرُ كذلكَ في الذّات وجميعِ الصِّفات. وقدْ يُستَدَلُّ على وحْدَة الكلام بأنّه لو تعدَّد لم ينْحَصِر في عددٍ؛ لأنّ نِسبَة الموجِب إلى جميعِ الأعدادِ على السّواء.

وحاصلُه: أنّ الكلامَ الأزَليَّ صِفَة واحِدةٌ، سواء عبّر عنها بما يُسمّى بالقُرآن، أو بما يُسمّى بالتوراةِ، أو بما يُسمّى بغيرهِما، لا تكثُّر فيها، وإنّما التكثّر والتّعدُّد في التّعلُّقاتِ بحَسَبِ المتعلِّقات العارِضَة هي لها فيما لا يزال، وإنْ كان بعضُ مدلُول تلك التعلُّقاتِ أزليّاً، مثل: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] مع ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١] مع ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ﴾ [المسد: ١] فهو في الأزل مُنقَسِم إلى تعلُّقاتٍ شتّى.

وذهبَ عبد الله بن سعيد القطّان إلى أنّه في الأزلِ واحد، وليس شيئاً من الأقسام الآتية، وإنّما يصيرُ أحدها فيما لا يزال.

واعتُرِض: بأنّه يلزم عليه وجُود الجنس من غير وجُودِ أحدِ أنواعه، وذلكَ ليس بمعقُول، وأيضاً يلزَمُ تغيرُ القَدِيم وهو مُحال.

وأمّا **الجواب** عنه: بأنّه إنّما أرادَ أنّه أمرٌ واحدٌ يعْرِض له أحد تلكَ التّعلُّقات الحادِثَة من غيرَ أنْ يتغيّر في نفْسِه، فهو دافِعٌ للخِلاف، وقد أطبَقوا على عدِّه خلافاً، فليُتأمّل.

وذهبَ فخرُ الدّين الرازيّ إلى أنّه في الأزَلِ خبرٌ فقط، ومَرجِعُ البواقي إليه؛ لأنّ الأمرَ بالشّيء إخبارٌ باستِحقاقِ فاعِله الثّواب وتارِكِه العقاب، والنّهيُ بالعكْس وعلى هذا القياس، وضَعْفُه ظاهرٌ؛ لأنّا نعلمُ اختِلاف هذه المعاني بالضّرورَةِ، وغايةُ ما فيه أنّ ذلك لازِمٌ للأمرِ والنّهيِّ لا حقِيقَته، واستِلْزام البَعض للبعضِ لا يُوجِبُ الاتّحاد.

فإن قلت: فقد ذهبَ إلى وحْدةِ الكلام الأزليّ كلّ ممّن ذكر، فأيّ قَرينَة تُعيّن أحدها؟

قلت: المفردُ عندَ إطلاقِه مُنصَرِفٌ للمعْهُود من مدْلُولاتِه عندَ الاشْتِراك أو الكامِلُ منها، وليسَ ذلك إلّا ما ذهبَ إليه إمامُ الحرمين بلا مَين.

فإن قلت: إثباتُ التّعلُّق أزلاً للكلامِ الأزليّ يَلزمُه اشْتمالُه على أمرٍ ونَهيٍ وإخبارٍ واسْتِخبارٍ ونِداءٍ وغير ذلك، فيَلزمُ الأمْر بلا مأمُور، والنّهيُّ بلا مَنْهيّ، والإخْبار بلا سامِع، والنّداء أو الاسْتِخبار بلا مُخاطَب، وكلّ ذلكَ سفَهٌ وعبثٌ لا تجوز نِسبتَه إلى الحكيم تعالى وتَقَدّس.

قلت: هو سؤالٌ، وللقَومِ عنه أجْوِبة:

ـ **منها**: ما ذهبَ إليه عبدالله بن سَعيد القَطّان من أنّ كلامَه في الأزَلِ ليس بأمْرٍ ولا نَهيٍ ولا خَبر ولا غير ذلك، وإنّما يَصيرُ أحدَ هذه الأقْسام فيما لا يزال ـ وقدْ مرّ بما فيه ـ.

ـ **ومنها**: أنّ وجُودَ المخاطَبُ في الشّاهد إنّما يلزَم لنَفي العَبَث في الكلامِ الحسِّي، وأمّا النّفسيّ فيكْفِي في انتِفائه عنه وجُوده العقليّ أو العلميّ.

ـ **ومنها**: أنّ السّفَهَ أو العَبثَ إنّما يلزَمُ لو خُوطِب المعدُوم وأُمِر في حالِ عَدَمِه، وأمّا لو خُوطِب على تَقْدِير وجُودِه وصَيرورَته أهْلاً لتَحصِيلِه بأنْ يكُونَ طلباً للفِعل ممن سيكُون فلا، كما في طَلَبِ الرّجُل من ولَدِه الذي أخْبَرَهُ صادِقٌ بأنّه سيُولَد بأنْ يكْتَسِب الفَضائِل ويجتَنِب الرّذائل، وكما في خِطابِ النّبي ﷺ بأوامِره ونواهِيه كلّ مُكلّف يُولَد إلى يومِ القيامة؛ إذ اخْتِصاصُ خِطاباتِه بأهلِ عَصْره وثُبوت الحكم فيمَن عَداهُم بطريقِ القياس بعيد جداً، نعم لو قيل: خِطاب الحاضِرينَ قَصداً والغائبِينَ ضِمْناً وتَبعاً ليسَ من السّفهِ والعَبث في شيءٍ لكانَ شيئاً.

قال سعد الملّة والدّين: واعلمْ أنّ هذا الجواب هو المشْهورُ من الجمهور، وكلامُهم مُتَرَدِّد في أنّ معناهُ أنّ المعْدُومَ مأمُور في الأزلِ بأنْ يمْتَثِل ويأتي بالفِعل على تَقْديرِ الوجُود، أو المعْدُوم ليسَ بمَأمُورٍ في الأزَل لكنْ لمّا اسْتَمرّ الأمر الأزليّ إلى زَمانِ وجُودِه صارَ بعدَ الوُجُودِ مأمُوراً.

ـ **ومنها**: أنّ السّفَه هو أنْ يخلو الحادِث عن الحِكْمَة والعاقِبَة الحميدَة وما يتَعلّقُ بها، والقَديمُ ليس كذلك؛ إذ لا يُطلَب لثُبوتِه حِكمَة وغَرض.

ـ **ومنها**: أنّ السّفَه والعَبَث هو الخُلو عن الحكْمَةِ بالكُليّة، والأمرُ الأزَليّ ليس كذلك؛ لتَرتُّب الحكْمَة عليه فيما لا يزال.

فإن قلت: يلزمُ على ثُبوتِ التّعلُّقات الأزليّـة للكلامِ الكِذب في إخْبارِه تعالى؛ لأنّ

الإِخْبارَ بطَرِيقِ المعنَى كثِيرٌ في كلامِ الله تعالى، مثل: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا﴾ [نوح: ١]، ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ﴾ [يونس: ٨٨]، ﴿وعصى فرعون﴾ إلى غير ذلك، وصِدْقُه يقْتَضِي سَبْق وقُوع النّسْبَة ولا يُتَصوّر السَبْق على الأزَلي فتعيّن الكَذِب وهو مُحال؛ أمّا **أولاً**: فبإجماعِ العُلماء.

وأمّا **ثانياً**: فبما تَواتَر من أخْبارِ الأنبياء الثّابِت صِدْقُهم، بدَلالَةِ المعجزات من غير توقُّفٍ على ثُبوتِ أمرِ الله تعالى فَضْلاً عن صِدْقه.

وأمّا **ثالثاً**: فلأنّ الكَذِب نَقصٌ باتِّفاقِ العُقلاء وهو على الله تعالى مُحال، ولما فيه من أمَارَة العَجز أو الجهلِ أو العَبَث.

وأمّا **رابعاً**: فلأنّه لو اتّصفَ في الأزَلِ بالكَذِب في خَبرٍ ما لامْتَنع صِدْقُه فيه؛ لأنّ ما ثَبتَ قِدَمه امْتَنع عَدَمه، لكنّا نعلَمُ بالضَّرورَةِ أنّ من عَلِم النِّسبَة لا يَمْتَنع عليه أنْ يُخبِر عنها على ما هي عليـه.

وطريقُ اطِّراد هذا الوَجه في كلامِه المنتَظِم من الحرُوف المسْمُوعة أنّه عِبارةٌ عن كلامِه الأزليّ، ومرجعُ الصِّدق والكَذِب إلى المعنَى، وأمّا وجْهُ أنّ الكَذِب نَقصٌ فَفِي كلام البعض أنّه لا يَتمُّ إلّا على رأيِ المعتَزِلة القائلين بالقُبح العَقلي.

* [كلام الأئمة رحمهم الله تعالى في تنزيه الله تعالى عن الكذب]:

قال إمامُ الحرمَين: لا يُمكِن التّمَسُّك في تَنزِيه الرّب تعالى عن الكَذِب بكَونِه نَقصاً؛ لأنّ الكَذِب عندَنا لا يَقْبُح لعَينِه. وقال صاحِبُ «التلخيص»: الحكم بأنّ الكَذِب نَقصٌ إنْ كان عقليّاً كان قولاً بحُسنِ الأشياء وقُبحِها عقلاً، وإن كان سمعِيّاً لَزِم الدّور، ولا يخفَى ما في كلامِه؛ لأنّه مبنيٌّ على أنّ مَرجِع الأدِلّة السّمعِيّة إلى كلام الله تعالى وصِدْقه، وأنّ تَصدِيقَ النّبيّ عليه الصلاة والسلام بالمعْجِزَة إخْبارٌ خاص، وفيه ما هو معلُوم.

قلت: أُجِيبَ بأنّ كلامَه في الأزل لا يتَّصفُ بالماضِي والحالِ والمسْتَقبَل؛ لعَدَمِ الزّمان، وإنّما يتَّصِفُ بذَلكَ فيما لا يَزالُ بحَسَبِ التّعلُّقاتِ وحُدوث الأزْمِنَة والأوْقات.

قالَ السّعد: وتحقِيقُ هذا مع القَولِ بأنّ الأزَليّ مَدلُول اللّفْظيّ عَسِرٌ جداً، وكذا القَول بأنّ المتَّصِف بالمِضِي وغيره إنّما هو اللّفظُ الحادِث دونَ المعنَى القَدِيم، انتهى.

فإن قلت: يلْزَم على جَعلِ هذه التّعلُّقات أزَليّة أنْ تكُونَ التّكالِيف باقِية أبداً حتّى في دار الجزاء؛ لأنّ ما ثَبتَ قِدَمُه امْتَنع عَدَمُه، وأنْ لا تَختَصّ مُكالَمَة موسى عليه الصلاة والسلام بالطُّور، بل تَستَمِر أزلاً وأبَداً، واللّازِمُ باطِلٌ إجماعاً.

قلت: أُجِيبَ بأنّ الكلامَ وإنْ كان أزليّاً إلّا أنّ تعلُّقاتِه مُنقَسِمَةٌ إلى أزَليّةٍ وحادِثةٍ، فالحادِثة لا إشكالَ فيها، وأمّا الأزليّة فهي اعتِبارات وأحوال فلا يَضُر انقِطاعها عندَ حُدوثِ التّعلُّقات الأبَدِيّة، فالتّعلُّقات بالأشخاص والأفْعال حادِثَة بإرادَة من الله تعالى واختِيار، فيتَعلّق الأمْر بصلاة زيد مَثلاً بعدَ بُلوغِه وينقَطِعُ عند مَوتِه، ويتَعلّق الكلام بمُوسى عليه الصلاة والسلام في الطّورِ على أنّكَ إذا تحقَّقَت فالمخْتَصُّ بالطّورِ سَماع الكلام وظُهوره.

وبهذا يُجابُ عن إيرادٍ مَشهور، وهو أنّ القَدِيمَ تَستَوي نِسْبتُه إلى جميعِ ما يَصِحُّ تعلُّقه به كما في العِلم والقُدرة، فيتَعلَّق الأمرُ والنّهيُّ بكُلِّ فعلٍ حتّى يكونُ المأمْور مَنهيّاً وبالعَكس، واللّازِم باطلٌ قطعاً، وهذا إلزَامِيٌّ علينا؛ حيثُ لا نقُول بالحسن والقُبح لذَاتِ الفِعل لنَمنع صِحَة تعلُّق الأمر بما يَتعلّق به النّهيّ، وبالعَكس.

وأشَار بقَولِه: (**فلنَتّبع**) إلى صُعوبَةِ إثْباتِ وحْدَةِ الكلام، وصُعُوبَة إثْبات تعلُّقاتِه الأزليّة كما عُلِم ممّا تقرَّر بيانُه، يعني أنّ القَوم حكَمُوا للكلام بهذه الأمُور مع أنّ لها لَوازِمَ صعبَة، وليسَ لنا إلّا اتِّباعُهم فيما التَزمُوه والاقْتِداء بهم فيما بيّنَوه فليسَ حَشْواً وتَكْمِلة كما يُتَوهم، على أنّ وِحْدة الصِّفات مُطلَقاً ممّا تُحارُ في حواميه قطا الأفْهَام وتزلّ في مَداحِض تحقِيقَه رواسِخ الأقْدام، إلّا أنْ يهدِينا الله بمَزيدِ التّوفِيق، ويُطلِعَنا من لطائِفِ إنعامِه على مَعالمِ التّحقِيق.

* * *

وَكُلُّ مَوجُودٍ أَنِط لِلسَّمعِ به   كَذَا البَصَر إدرَاكُهُ إن قِيلَ به

* [تعلقات صفتي السمع والبصر]:

(**وكلُّ موجُود**) واجباً كان أو مُمكِناً، جَوهَراً كان أو عَرَضاً أو غيرهما (**أَنِطْ للسّمع**) الأزليّ، وهو فِعلُ أمر من الإناطَة وهي التّعلِيق.

قال حسّان يهْجُو شَخصاً: [من الطويل]

وأنـتَ زَنِيـمٌ نِيـطَ في آلِ هَاشِـمٍ   كما نِيطَ خَلْفَ الرَّاكِبِ القَدَحُ الفَرْدُ

أي: علق، وقال حبيب الطائي: [من الطويل]

بِـلَادٌ بِهـا نِيطَـتْ عـلَيَّ تَمائِمي   وأوّلُ أرْضٍ مَسَّ جلْدِي تُرابُها

أي: اعْتَقِد وجُوباً تعلُّق السّمع (**به**)؛ لوجُوب كونه في نفسِه كذلك، واللّام في «للسّمع» زائدَة. (**كذا**) السّمع، أي: مِثلُه في وجُوب عُموم تعلُّقِه بكُلِّ موجُودٍ (**البصر**) الأزليّ.

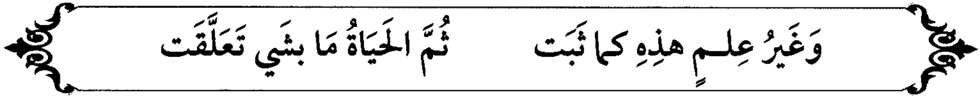
وحاصله: أنّه يجبُ أنْ يتعلّق سَمْعُه تعالى بكُلّ موجُود، كما يجبُ أنْ يتعلّق بصرُه بجَمِيع الوُجودات، وليس سمعه تعالى خاصّاً بالأصوات كما في حقّنا، بل هو تعالى يسمَعُ كلّ موجُود ذاتاً كان أو صَوتاً أو غيرهما، فهو تعالى يسمَعُ في أزَلِه وفيما لا يزال ذاته العليّة وجميع صفاتِه الوجُودية التي قامَت به، وكذا أيضاً يسمعُ ذواتِنا بعدَ وجُودِنا، ويسمَعُ ما قامَ بِنا من الصّفاتِ الوجُوديّة من عُلومِنا وألْوانِنا وقدرنا وغير ذلك.

وحكمُ رؤيتِه تعالى أنْ لا تَتخَصَّص ببعضِ الموجُوداتِ من الجسم ولونِه وكونِه كما تَتخَصَّص بذلكَ رؤيَتُنا في الشّاهد، بل حكْمُها في عمُومِ التّعلُّق بكُلّ موجُودٍ حكمُ سَمعِه. كذا رأيتُ هذا التّعميمُ في تعلُّق صِفَتي السّمع والبَصر الأزَلِيَّين في كلامِ بعض المتأخِّرين، والذي في كلامِ عُمْدة المحقِّقِين سعدُ الملّة والدّين: أنّ السّمع صِفَة تتعلّق بالـمسْمُوعاتِ،

وأنّ البَصر صِفَة تَتعلّق بالـمُبْصرات فتُدْرَك إدْرَاكاً تامّاً لا على سَبيلِ التّخيُل والتّوهُم، ولا على طريقِ تأثير حاسة ووصول هواءٍ، ولا يلْزَم من قِدَمهِما قِدَم المسْمُوعات والمبْصرات كما لا يَلزَم من قِدَم العِلم والقُدْرة قِدَم المعلُومات والمقْدُورات؛ لأنّها صفاتٌ بالحوادِث وهو مُحتَمِل للتّعمِيم والتّخْصِيص مع ظُهورِه في الثاني، فليُراجَع فإنّ ضِيقَ الحال وتَشتُّتَ البالِ والكَدَّ على العيال بعض ما ألْهى، وأصغر ما أدْهَى.

ثمّ عَطفَ على البَصر قوله: و(**إدْراكُه**) فحذَف حرف العَطف، وارتِكابُ مثله للضَّرورَة مُتّفقٌ على جوازِه، وإنّما اخْتُلِف في جوازه نثراً، ومذهبُ الجمهور امتِناعه، يعني: ومثلُ سمْعِه تعالى في وجُوبِ التّعلُّقِ بكُلّ موجُود إدْرَاكه تعالى (**إنْ قِيلَ به**) كما هو رأي إمام الحرمين على الوَجْه الذي مرّ شرحُه.

* * *



* [صفة السمع والبصر والكلام غير صفة العلم]:

(وغَيرُ) بالمعنَى اللّغوي، أي: ومُبايَنة (علمٍ) خَبر مُقدَم لـ(هذه) الصّفاتُ الأربَع، أعني: الكلامُ والسّمعُ والبَصرُ والإدْرِاك على القَولِ به، وهذا التّغايُر (كما) أي: التّغايُر الذي (ثبتَ) عندَ القَومِ بالأدلَّةِ السّمعيَّةِ أو والعقليّةِ على ما مرّ بيانُه من الخِلاف.

قال العارف السَنوسِي نفَعنا الله ببركاتِه: فإن قلت: إذا وَجَب تعلُّق هذه الإدْرَاكات بكُلّ موُجُودٍ، والعِلمُ أيضاً قدْ تعلّقَ بها، فيَلزَم إمّا تحصِيلُ الحاصِل واجتِماع المِثْلَينِ إنْ كان ما تعلَّقَت به هذه الصّفات عينُ ما تعلّقَ به العِلم، وإمّا خفاءُ بعض المعلومَاتِ على العَالِم إن كان ما تعلّقَت به تلكَ الإدْرَاكات لم يتَعلّق به، وكِلا الأمَرينِ مُستَحيل.

قلت: نخْتارُ من القِسمَين الأول، وهو أنّ ما تعَلَّقت به هذه الصّفاتُ هو عينُ ما تَعلَّق به العِلم، ولا يَلزمُ من ذلكَ تحصِيلُ الحاصِل ولا اجْتِماع المِثْلَين؛ وذلكَ أنّ هذه الصّفات لما كانَت غيرَ مُتحدّة الحقِيقَة سواء قُلتَ إنّها أنواعٌ للعِلم أمْ لا فمُتَعلَّقاتها كذلك، أي: غير مُتحدّة، فاجْتِماع تعلُّقاتها في مُتَعلّق واحدٍ ليسَ من تحصِيل الحاصِل ولا من اجْتِماع الأمْثَال، بل كلّ تعَلُّق منها له حقِيقَة من الانكِشَافِ تخُصُّه ليست عينُ حقِيقة سِواه، أي: وإنْ كُنّا عاجِزينَ عن تمَييز تلكَ الحقِيقة وتعيينِها، وكلّ حقِيقَة منها عامّة لِما تصلُح له، وهذا كما نقول: إنّ مُتعلّق القُدْرَة والإرَادَة واحد وهو الممْكِنات، ولا يَلزَم من اجْتِماعهما في مُتعلَّقٍ واحد تحصِيل الحاصِل؛ لاخْتِلاف حَقِيقَتَي تعلُّقَيْهما، وكلّ منهما عامّ تعلُّقه الخاصّ بحَقِيقَتِه لجمِيع الممْكِنات، انتهى.

وأقول: قولُه: لما كانَت غير مُتّحدَة الحقِيقَة...الخ، محلّ النِزاع، ولم يأت بدَلِيل يُثْبته به، وما يُوهِمه قوله في «شرح الوسطى»: وليسَ أحدُهما، أي: السّمع والبَصر عين الآخر، كما أنّهما في الشَاهِد كذلك، والعِلمُ بتَغايُرهما في أنفُسِها وبزيادَتِها على العِلمِ ضرُوريّ في

الشّاهِد فإنّكَ تعلَمُ الشّيء ثمّ تَسمَعُه أو تُبصِرُه فتَحُسّ به؛ ضَرُورة أنّ هذا الانكِشافُ الحاصِل بهما ليسَ هو عين الانكِشاف الحاصِل بالعِلم المتَعلّق بذلكَ الشّيء وإنْ اجتَمعَ تعلُّقُهما به في زمَنٍ واحد، وكذا تحسّ ضَرُورة أنّ الانكِشافَ الحاصِلُ بأحدِهما ليس عين الانكِشاف الحاصِل بالآخَر، وبالجمْلة فالبَصرُ والسّمع في حقّه تعالى صِفَتان مُتّحدَتان في المتعلَّق مُختَلِفَتان في الحقِيقَة من قِياس الغائب على الشّاهِدِ معَ كونِه تقرّر بينَ القَومِ فساده.

أشارَ إلى ردِّه في «شرح المقدّمات» بقولِه: وما ثَبتَ من أنّ المشَاهَدة أقوى من العِلمِ فإنّما يصِحُّ ذلك في حقِّ الحادِث؛ لنَقصِ عِلمِه وعَدَم إحاطَتِه، وقد ينكَشِف له عندَ المشاهَدَةِ أمُور لم يتَعلّق علْمُه بها أصلاً، أو تَعلّق لكنْ على سَبيلِ الإجْمال لا على سبيل التّفْصِيل، فيَستَفِيد بسَبَبِ السّمع والبَصر عِلماً بما لم يكُنْ معلُومَاً عندَه، وهذا المسْتَحيلُ في حقّه تعالى، فإنّ السّمْعَ والبَصر لا ينْكَشِف بهما في حقّه تَبارَك وتعالى شيء لم يكُنْ مُنكَشِفاً لعِلْمِه جلّ وعلا؛ لوُجُوبِ إحاطَة عِلمِه تَبارَك وتَعالى بجَمِيع المعْلُومَات جُمَلها وتَفْصِيلِها، وإنّما السّمع والبَصر يَزيدَانِ على العِلم في حقّه تعالى بحَقِيقَتَيْهما وتَعلّقَيهما الخاصَّين بهما، ولا يَزيَدان في حَقِيقَة علْمِه تعالى شيئاً أصلاً، انتهى.

ثمّ رأيتُه قالَ في «شرح صُغرى الصغرى»: وقولُنا في السّمْعِ والبَصر المتَعلِّقان بجَميعِ الموجُوداتِ، أي: ينكَشِف لسَمْعِه تعالى وبَصرِه جميع الموجُوداتِ قَدِيمة كانت أو حادِثة، وليسَ كسَمْع المخْلُوق الذي يختَصُّ عادَةً تعلُّقُه بالأصْوات، ولا كَبصَرِ المخْلُوق الذي إنّما يتَعلَّقُ بالأجْسام والألْوان والأكْوان.

* [برهانُ عمومِ تعلُّق السَّمع والبَصَر]:

وبُرهانُ عُموم التّعلُّق لسَمعِه تعالى وبَصرِه أنّ مُصحِّح تعَلُّقهما إنّما هو الوُجُود، فلو تَعلَّقا بَبعضِ الموجُوداتِ دونَ بعض لافْتَقر إلى المخَصِّص فيكُونَان حادِثَين، وقيامُ الحوادِث بذاتِ الله تعالى مُستَحيل، والحاصِلُ أنّ ثُبوتَ هاتَين الصِّفَتَين أُخِذ من الشّرعِ، وتَعلُّقهما بجميعِ الموجُودَات أُخِذ من دَليلِ العَقل، انتهى.

قلتُ: وهو لا يتَمشّى إلّا على ما يُوهِمه ما في «شرح الوسطى»، ثمّ رأَيْتُني ناقَشتُه بما صورته قولُه: أنّ مُصحِّح... إلخ، يُتأمّل فيه، فإنّه إنّما يصِحُّ في البَصر والسّمع الحادِثَين، وأمّا القَدِيمان فهُما نَوعَان من العِلم، أو صِفَتان مُستَقلّتان لا نَوعانِ منه، وعلى كُلٍّ فليسَ المصحِّح لتَعلُّقِ العِلمَ هو الوجُود، ولم يَثبُت بتَقْديرِ استِقْلالهما خُصوصُ تعلُّق حتّى يكُون مُصَحِّحه الوُجُود، ثمّ إنّ التّخْصِيص المسْتَلْزِم للحُدُوث لازِمٌ على تَقدِير نَوعِيَّتها للعِلم، إذ كانَ الواجِبُ تعلُّقها بما تعلَّق به العِلم، وزِيادَة تعلُّقها بالموجُودَاتِ من بينِ سائرِ مُتعلَّقاتِ العِلم القَدِيم تخصِيصٌ ليسَ في دَليلِ العَقلِ ما يُوجِبُه.

والقولُ الصّائبُ إنْ شاء الله تعالى أنّهما نوعان من العِلم، غايةُ الأمر أنّ الأَفْهام قَصُرت عن تمييزِهما وعن تمييزِ مُتعلَّقهما، وتَوهَمت أنّ في صِفَة العِلم ما يقُوم مَقامهما، وذلكَ لا يَقْتَضِي اتّحادَهما معه بالذّات، والجهْلُ في العقائِد تجبُ إزالتُه إذا كانَت من مَقْدُورات المكلّفِين وإلّا فلا يَضُرّ، كما لا يَضُر عَدَم اكْتِناهِنا صفاته تعالى، فليُتأمّل.

تتمّة:

اعْتِرافُ هذا العارِف بالعَجزِ عن تَمييزِ حَقِيقَة هذه الصّفات لا يَقْتَضِي الإحاطَة بكُنْـه غَيرِها؛ إذ قال في الصّفاتِ الذّاتِيّة أنّ كُنهَها محجُوب عن إدْرَاكِ العُقول، فلَيسَ لأحدٍ أنْ يخوض في الكُنْـهِ بعدَ معرِفَة ما يجبُ لذاتِه تعالى، انتهى بمَعناه.

* [صِفةُ الحياةِ لا تعلُّـقَ لها]:

(ثمّ) هي إمّا للتَرتيب الإخْبَاريّ أو للاسْتِئناف **(الحياة)** الأزَلِيّة المتَقدِّم تفْسيرُها **(ما)** نافِية **(بشيء)** عامِلُه **(تعلّقت)** منفِيّ، يعني أنّ الحياةَ ليست من الصِّفات المتعلِّقَة التي ضابِطُها أنّها ما يقْتَضِي لذَاتِه زائداً على القِيام بمَحَلِّه كالقُدْرة، فإنّها تَقْتَضي لذَاتِها زائداً على القِيام بمَحَلِّها، وهو المقْدُور الذي يتأتّى به إيجادُه وإعْدَامُه، والإرَادَة فإنّها تَقْتَضي لذاتِها مُراداً يتَخَصَّصُ بها، والعِلْم فإنّه يقْتَضِي لذاتِه معنَى يدُلّ عليه، والسّمْع فإنّه يقْتَضي لـذاتِه

مُبصراً يُبْصَر به، وإنّما هي من الصِّفاتِ الغَير المتَعلِّقة التي ضَابِطُها أنّها ما لا يقْتَضي زائداً على القِيام بمَحَلّه، فهي صِفَةٌ مُصحِّحة للإدْراك، بمَعنى أنّها شرطٌ عقْليّ له، يلْزَمُ من عَدَمِها عَدَم الإدِرَاك، ولا يَلزَمُ من وجُودِها وُجُود الإدْراك ولا عَدَمُه.

تتمتان:

الأولى: تلخَّص ممّا مرَّ أنَّ الصّفات الثُبوتِيّـة قِسمان: غير مُتعَلِّقة وهي الحياةُ، ومُتعلِّقَة وهي ما عَداها، وأنّ المتَعلِّقَة إمّا أنْ تتَعلّق بجَمِيع أقْسامِ الحُكم العقْلِيّ كالعِلمِ والكلامِ، أو ببعْضِها كالقُدْرَة والإرادَة بالممْكِن، والسّمعِ والبّصرِ والإدْرَاكِ بالواجِبِ والجائزِ الوُجُود.

الثانية: ذَكرَ القُرطبيّ: أنّ الخوضَ في تَعلُّقات الصِّفَات واخْتِصاصَاتِها من تَدْقِيقَاتِ علم الكلام، وأنّ العَجزَ عن إدْرَاكِه غير مُضرّ في الاعْتِقاد، كما نَقَلنا ذلك عنه في «تعليق الفرائد» لنا.

❊ ❊ ❊

وَعِندَنَا أسـمَاؤُهُ العَظِيمَة كَذَا صفَاتُ ذَاتِـهِ قَدِيمَة

* [أسماءُ الله تعالى وصفاتُـه قديمةٌ]:

(و) قَدّم معْمُول الخبر، أعني: (عندنا) معَاشِر أهل الحقّ والسنّة أنّ لله أسماء على ما يُشيرُ إليه قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠].

ـ وحديثُ الصّحيحَين عن أبي هُريرة رضي الله عنه أنّ رسولَ الله ﷺ قال: «إنّ لله تسعَةٌ وتِسعِينَ اسماً مَائة إلّا واحداً، من أحْصاها دخلَ الجنّة، إنّه وِتْر يُحِبّ الوتر»[١].

ـ وزاد الترمذي[٢] عليهما فيه زيادَة حسنَة: «هُوَ الله الذِي لاَ إِلَهَ إلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ المَلِكُ القُدُّوسُ السَّلاَمُ المُؤْمِنُ المُهَيْمِنُ العَزِيزُ الجَبَّارُ المُتَكَبِّرُ الخَالِقُ البَارِئُ المُصَوِّرُ الغَفَّارُ القَهَّارُ الوَهَّابُ الرَّزَّاقُ الفَتَّاحُ العَلِيمُ القَابِضُ البَاسِطُ الخَافِضُ الرَّافِعُ المُعِزُّ المُذِلُّ السَّمِيعُ البَصِيرُ الحَكَمُ العَدْلُ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ الحَلِيمُ العَظِيمُ الغَفُورُ الشَّكُورُ العَلِيُّ الكَبِيرُ الحَفِيظُ المُقِيتُ الحَسِيبُ الجَلِيلُ الكَرِيمُ الرَّقِيبُ المُجِيبُ الوَاسِعُ الحَكِيمُ الوَدُودُ المَجِيدُ البَاعِثُ الشَّهِيدُ الحَقُّ الوَكِيلُ القَوِيُّ المَتِينُ الوَلِيُّ الحَمِيدُ المُحْصِي المُبْدِئُ المُعِيدُ المُحْيِي المُمِيتُ الحَيُّ القَيُّومُ الوَاجِدُ المَاجِدُ الوَاحِدُ الصَّمَدُ القَادِرُ المُقْتَدِرُ المُقَدِّمُ المُؤَخِّرُ الأَوَّلُ الآخِرُ الظَّاهِرُ البَاطِنُ الوَالِيَ المُتَعَالِي البَرُّ التَّوَّابُ المُنْتَقِمُ العَفُوُّ الرَّءُوفُ مَالِكُ المُلْكِ ذُو الجَلاَلِ وَالإِكْرَام، المُقْسِطُ الجَامِعُ الغَنِيُّ المُغْنِي المَانِعُ الضَّارُّ النَّافِعُ النُّورُ الهَادِي البَدِيعُ البَاقِي الوَارِثُ الرَّشِيدُ الصَّبُورُ».

قال مُحيي الدّين النّووي رحمه الله تعالى ورضِيَ عنه: قولُه: المغِيث رُوِي بَدله المقِيت بالقافِ والمثَنّاة، ورُوِيَ القَريبُ بدَل الرّقِيب، ورُوِي المبينُ بالمُوحدّة بدَل المتِين بالمثناة فوق، والمشْهُور المثنّاة.

---

(١) أخرجه البخاري (٨: ٨٧ برقم ٦٤١٠)، ومسلم (٤: ٢٠٦٢ برقم ٢٦٧٧).

(٢) الترمذي (٥: ٥٣٠ برقم ٣٥٠٧).

* [حصرُ أسماءِ الله تعالى في تسعةٍ وتسعينَ اسْماً]:

قال السّعد: **فإنْ قيل**: اعتِبارُ السَلوب والإضِافَات تَقْتَضِي تكثُّر أسماء الله تعالى جِداً، حتّى ذكرَ بعضُهم أنّها لا تَتناهى بحسب لاتناهي الإضَافَات والمغَايَرات، فما وجْهُ التّخصِيص بالتّسعَةِ والتّسعِينَ على ما نَطقَ الـحدِيث، على أنّه قد دلّ الـدُّعاء المأثُور عن النّبي ﷺ، على أنّ لله أسماء لم يعلّمها أحداً من خلْقِه، واسْتَأثَرها في عِلمِ الغَيبِ عنده[1].

ووَرد في الكتابِ والسنّة أسامٍ خارجَة عن التّسْعَة والتّسعين، كالكافيّ والدّائِم والصّادِق والمحِيط والقَدِيم والوِتْر والنّاظِر والعلاّم والمليك والأكْرَم والمدَبّر والرَّفِيع وذِي الطّول وذي المعارِج وذي الفَضْل والخلّاق والوَليّ والنّصير والغَالِب والرّبّ والنّاصِر، وشَدِيد العِقاب وقَابِل التَّوب وغَافِر الذَّنب، ومُولِج اللّيل في النّهارِ ومُولِج النّهار في اللّيلِ، ومُخرِج الحيَّ من الميّتِ ومُخرج الميّتَ من الحيّ، والسَيّد والحنّان والمنّان ورمضان، وقدْ شاعَ في عِباراتِ العُلماءِ المرِيدُ والمتكلِّم والشّيء والوُجُود والذّات والأزَليّ والواجِبُ، وأمثال ذلك.

أُجِيبَ بوُجُوهٍ:

الأول: أنَّ التَنْصِيص على اسمِ العَدَد رُبّما لا يكون لنَفِي الزّيادَة، يعني: لعَدَم اسْتِلزَامه الحصر على الرّاجِح بل لغَرضٍ آخر، كزِيَادَة الفَضِيْلَة مَثلاً.

الثاني: أنّ قولَه: «منْ أحْصَاها دَخلَ الجنّة» في مَوضِعِ الوَصف كقَولِك للأمِير: عشْرَة غِلمان يكْفُون مُهمّاتِه، بمعنَى: أنّ لهم زيادَة قُرب واشْتِغال بالمهّمات، وأنّ هذا القَدْر من غِلْمانِه الجمّة كافٍ لمهّماتِه من غيرِ افْتِقارٍ إلى الآخَرين.

فإن قيل: إنْ كان اسْمُه الأعْظم، والأرْجَح عَدَم تَعيُّنِـه ليَجْتَهد في ذِكر جميعِ أسمائِه

(١) أخرج أحمد (٦: ٢٤٦ برقم ٣٧١٢)، عن عبد الله بن مسعود، عن النبي ﷺ: «..أسألُكَ بكلِّ اسم هو لك سمّيت به نفسك، أو علّمته أحداً من خلقِك، أو أنزلته في كتابك، أو استأثرتَ به في علم الغيب عندك..».

إلّا للخَواص كالأنْبِياء والأولياء، وعلى مُقابِله فالأقْرَب أنّه الله أو الحيُّ القَيوم خَارِجاً عن هذه الجُمْلَة فكَيفَ يختصّ ما سِواه بهذا الشّرف؟ وإنْ كان داخِلاً فكَيفَ يصِحُّ أنّه ممّا يختَصُّ بمَعْرِفَته بنَبِيّ أو وَليّ، وأنّه سبَبٌ لكَرامَاتٍ عظِيمَة لمنْ عَرفه، حتّى قيل: إنّ آصف بن برخيا إنّما جاءَ بعَرشِ بلْقِيس؛ لأنّه قدْ أُوتيّ اسم الله الأعظم.

قُلنا: يُحتَمل أنْ يكُونَ خَارِجاً، وتكُون زِيادَة شَرف التّسْعَة والتّسعِين وجَلالَتِها إنّما هي بالإضَافَةِ إلى ما عَدَاه، وأنْ يكُونَ داخِلاً بها لا يَعْرِفُه بعَينِه إلّا نَبيّ أو وَلي.

والثالث: أنّ الأسماءَ مُنحَصِرة في التّسْعَة والتّسعِين، ولكنّ الرّوَايَة المشْتَمِلة على تَفْصِيلها غير مَذكُورَة في الصّحيح ولا خَاليَة عن الاضْطِراب والتّغيير، وقدْ ذَكرَ كَثِير من المحَدِّثِينَ أنّ في إسْنادِها ضَعفاً، وعلى هـذا يَظْهرُ معنى قوله عليه الصلاة والسّلام: «إنّ الله تعالى وِتر يحبُّ الوِتر» أي: جَعلَ الأسماء التّي تَسمّى بها تِسعَة وتِسعينَ ولم يُكمِلها مائة؛ لأنّه وِترٌ يحبُّ الوِتر، ويكُون معنَى إحْصَائها على هذا الاجْتِهاد في الْتِقاطها من الكِتابِ والسّنة وجَمْعُها وحِفظُها، على ما قالَ بعضُ المحَدّثِينَ أنّه صحَّ عندي قَريب من ثَمانِينَ يشْتَمِل عليه الكِتاب والصِّحاح من الأخْبَار، والباقِي يَنبَغي أنْ يُطْلَب من الأخْبَار بطَرِيقِ الاجْتِهاد، والمشْهُور أنّ معنَى إحْصَائها عدّها والتّلَفُّظ بها، حتّى ذَكرَ بعضُ الفُقَهاء أنّه ينْبَغِي أنْ تُذْكَر بلا إعْراب ليكُون إحْصَاء، ويشكل ممّا هو مُضاف كـ: مالِك الملكِ ذو الجلال، وقيل: حفْظُها والتّأمُّل في معانِيها، انْتَهى بزِيادَة يَسيرة لا تغير.

ولَفظُ «الأذكار» لمحيي الدّين النّووي: ومعنَى أحْصَاها حِفظَها هكذَا فسّرهُ البُخاري والأكْثَرونَ، ويُؤيّده: أنّ في روايةِ الصّحيح: «من حَفِظَها دخلَ الجنّة»[1].

قيل: معناها منْ عَرفَ معانِيها وآمَنَ بها، وقيل: معْناهُ من أطَاقَها بحُسنِ الرّعاية وتَخَلّقَ بها يُمْكِنه من العَملِ بمعانِيها، انتهى.

(١) أخرجه مسلم (٤: ٢٠٦٢ برقم ٢٦٧٧).

* [المراد بأسماء الله تعالى]:

و(أسماؤه) أي: ما دلَّ على ذاتِه، يحتَمَل باعْتِبار ما دَلّت عليه من ذاتِه العَليّة وصِفَاتِه الذّاتيّة قَدِيمَةٌ، فإنّ الأشْعري رحمه الله ذهبَ إلى أنّ أسماءه تعالى ثلاثَة أقْسام، ما هو نَفْسُ المسمّى مثل: اللهُ الدّال على الذّات، وما هو غيره كالخالِق والرّازِق ونحو ذلك ممّا يدلُّ على فِعل، وما لا يُقال إنّه هو ولا غَيرُهُ، كالعالِمِ والقَادِرِ وكلّ ما يَدلُّ على الصِّفات القَدِيمة، وعلى هذا يكون تكْرَاراً بحَسبِ المعنَى مع قولِه بعد كذا صِفات ذاتِه كما يُدْرَك بأَدْنى تَلطُّف في المذَاق.

ويُحتَمل أنّ المراد بالأسماءِ التّسمِيات من حيثُ اتّصافِ ذاتِه تعالى بها أزَلاً قَدِيمَة لا منْ حيثُ وضع الألْفَاظ والعِبارات للدَّلالَة عليها؛ إذ لا شكّ في حُدُوثِه وهذا الاحْتِمال أوْلَى، ويكون المقْصُود بهذا الردُّ على المعْتَزلَة القائِلينَ: أنّه تعالى كان أزَلاً بلا اسم ولا صِفَة، فَلما أوْجَد الخَلْق وضَعوا له الأسْماء والصِّفات، كما نَبّه عليه القُرطبيّ والفَاكِهانيُّ وغيرهما، وحمَلَ عليه المحقِّقُون قولَ «الرّسالة» ـ تعالى أنْ تكونَ صِفاتُه مخلُوقَة وأسماؤه مُحْدَثة ـ.

قال السَّمِينُ: وهذا القَولُ منهُم أشدُّ خَطأ من قَولهم بخَلِق القرآن، انتهى.

ودَليلُ قِدَم الأسماء بالمعْنَيَينِ يأتي بعد.

فإنْ قُلت: كيفَ تَتردَّد في معنَى لفظٍ أوْرَدْته بنَفْسِك؟

قلت: لا مَانِع حيثُ أوْرَدْتُه تابعاً للقوم، تأمّل.

وقولُه: **(العظِيمَة)** وصفٌ كاشِفٌ، ثمّ هو يحتَمِلُ معنى الفَاعِل والمفْعُول، أي: الجلِيلَة أو المرَفَّعَة المقَدّسَة المكَرّمَة لا بالحجْم والجرمِيّة.

وهاهُنا تَنبِيهات:

الأول: مُعظمُ كَلام القُدَماء في هذا المبْحَثِ شرحُ معاني أسماء الله وَرَجعها إلى ما لَهُ من الصِّفَات الذّاتِيّة أو الفِعليّة، والمتَأخِّرُون رَأوا أنّ التّشاغُل بِمِثلِ هذا تَطويلٌ بما أُفْرِدَ

بالتّصنيفِ، فأعْرَضُوا عن الخوضِ فيه، واقْتَصرُوا على ما اخْتَلفُوا فيه من مُغايَرة الاسمِ للمُسمّى، وكون أسماء الله تعالى توقِيفِيّة.

* [مفهومُ الاسمِ وما وضعَ له واشتقاقه]:

الثاني: قالَ سعدُ الملّة والدّين: مفْهُوم الاسم قد يكُون نفس الذّات والحقِيقَة، وقدْ يكُون مأخُوذاً باعْتِبار الصّفاتِ والأفْعالِ والسّلوب والإضَافَات، ولا خَفاءَ في تكثُّر أسماء الله تعالى بهذَا الاعْتِبار، يعني: وقُوعه واستِعماله وامْتِناع ما يكُون باعْتِبار الجزءِ؛ لتَنَـزّهِه عنْ التّركُب.

واختَلفُوا في الموضُوعِ لنَفسِ الذّات، فقيل: جائزٌ بل واقِعٌ كقَولِنا: الله، فإنّ الجمْهُور على أنّه عَلَم لذَاتِه تعالى المخْصُوصَة، وكونُه مأخُوذاً من الإلَهِ بحذْفِ الهمْزَةِ وإدْغَام اللّام، ومُشتقاً من إلهٍ يأْلَه، أو ولَه يَولَه، أو لاه يلِيه إذا احْتَجب، أو لاهٍ يَلُوه إذا ارْتَفع، أو غير ذلكَ من الأقاويل الصّحِيحَة والفاسِدَة لا يُنافي العِلْمِيّة ولا يَقْتَضي الوَصفِيّة.

وقيل: غير جائِز؛ لأنّ الوَضْعَ يَقْتَضِي العِلْم بالموضُوع له، ولا سَبيل للعَقْل إلى العِلْم بحَقِيقَةِ الذّات.

وأجيب: بأنّه يجوزُ أنْ يكونَ الواضِع هو الله تعالى، وبأنّه تكْفِي مَعرِفَة الموضُوع له بوجْهٍ من الوُجُوه ككَونِه حقِيقَة ذات واجِب الوُجُود، فالموضُوع له يكُون هو الذّات مع أنّه لا يُعْرفُ بِكُنَهِ الحقِيقَة، وأمّا الاسْتِدلال بأنَ اسمَ الله تعالى لا يكونُ إلّا حَسناً، والحسَنُ إنّما هو بحَسَبِ الصّفاتِ دونَ الذّات، وبأنّ الاسمَ العَلم إنّما يكُون لِما يُدْرَك بالحِسّ ويُتَصوّر في الوَهْم، وبأنّ العِلمَ قائِمٌ مَقامَ الإشَارةَ، ولا إشَارَة إلى البَاري تعالى، وبأنّ العَلمَ لا يكُونُ إلّا لغَرضِ التّمْييز عن المشَاركات النّوعيّة والجِنسيّة فلا يخْفَى ضَعْفُه ونَفعُه.

الثالث: الاسمُ باعْتِبار الاشْتِقاق، ما يكونُ علامَة للشّيءِ ودَلِيلاً يَرْفعه إلى الذّهِن من الألْفَاظِ والصِّفاتِ والأفْعالِ، فيَعمّ جميع أنْواع الكَلِمَة، وقدْ يُسْتَعملُ عُـرفاً في اللّفظِ

الموضُوع لمعْنَى، سواء كانَ مُركباً أو مُفْرَداً، مُخبَراً عنه أو خَبراً أو رَابِطَة بينَهما، واصْطَلاحاً في المفْرَد الدّال على معنَى في نَفْسِه غير مُقْتَرن بأَحدِ الأزْمِنَة الثَلاثَة وَضْعاً على ما هو مُصْطَلح النُّحاة، والمسَمَّى هو المعنَى الذي وُضِعَ الاسم بإزَائِه، والتّسمِيّة وضْعُ الاسمَ للمَعنَى، وقدْ يُرادُ بها ذِكْر الشّيء باسْمِه كما يُقال: سُمِّي زيداً ولم يُسم عمراً، ولا خفاءَ حينئذٍ في تغاير الأمُور الثَلاثَة، وإنّما الخفاءُ فيما ذهبَ إليه أَصْحَابُ الأشعري منْ أنّ الاسمَ نفسُ المسَمّى، وفيما ذهبَ إليه الشيخ الأشْعَري من أنّ أسماءَ الله تعالى ثلاثَة أقْسام، على ما مرّ.

* [الاسْم والمسمّى]:

ويُوضِّحُه أنّهم يُريدُونَ بالتَّسْمِيّة اللّفظ وبالاسمِ مَدْلُوله، كما يُريدُونَ بالوّصْفِ قول الوَاصِف وبالصِّفَة مدْلُوله، وكما يقُولُون أنّ القِراءَة حادِثَة والمقْرُوء قَدِيمٌ إلّا أنّ الأصْحَابَ اعْتَبرُوا المدْلُول المطَابِقي فأَطْلَقُوا القَول بأنّ الاسمَ نفسُ المسَمّى؛ للقَطِع بأنّ مَدلُولَ الخالِقُ شَيء ما لَه الخلْق لا نفْسُ الخَلق، ومَدْلُول العالِمِ شيء مَا لَه العِلم لا نفس العِلم، والشيخُ أخَذَ المدْلُول أعمّ، واعْتَبر في أسْماءِ الصِّفات المعاني المقْصُودَة، فزَعمَ أنّ مَدلُول الخالِق الخلق وهو غيرُ الذّات، ومَدْلُول العالِمِ العِلم وهُو لا عينٌ ولا غير، تمسّك الأصحاب في ذَلِك بِالعَقْلِ والنَّقْل، أمّا العَقْلُ؛ فلأنّه لو كانَت الأسْماء غير الذّات لكانَت حادِثَة، فلَم يكُن البَاري تعالى في الأزَلِ إلهاً وعَالماً وقَادِراً ونحو ذلك، وهو مُحالٌ بخِلافِ الخالِقيّة، فإنّه يَلْزَم من قِدَمِها قِدَم المخْلُوق إذا أُريْدَ الخالِق بالفِعْلِ، كالقَاطِع في قَولِنا: السَّيفُ قاطِع عندَ الوُقُوع، بخِلافِ قولِنا: السيّف قاطِعٌ في الغمد، بمعنى أنّ من شأنِه ذلك، فإنّ الخلق حينئذٍ معناه الاقتدار على ذلك.

وأمّا النّقل فلِقولِه تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، والتّسبيحُ إنّما هو للذّاتِ دونَ اللّفظ، وقوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ﴾ [يوسف: ٤٠] وعبادَتُهم إنّما هي للأصنام التي هي المسَمّياتِ دونّ الأسامي.

وأمّا التّمَسُّك بأنّ الاسمَ لو كان غيرُ المسمّى لـمَا كان قولُنا: محمدٌ رسولُ الله، حُكْماً بثُبوتِ الرّسالةِ للنّبيّ عليه الصلاة والسلام بل لغيره، فشُبْهَة واهِيَـة، فَإِنّ الإِسْم وإن لم يكُن نفس الـمُسَمّى لكِنّه دَالّ عَليه، ووَضْعُ الكلام على أنْ تُذكر الألْفَاظ وتُرجَع الأحْكَامُ إلى المدْلُولات كقَولِنا: زيدٌ كاتب، أي: مَدلُولُ زيد مُتّصِف بمعنَى الكِتابة، وقدْ تَرجِع بمَعُونة القَرينَةِ إلى نفسِ اللّفظ كما في قَولِنا: زيدٌ مكتوب وثُلاثِيّ ومُعرَب ونحو ذلك، والحاصِلُ أنّ محلَ النّزاع إنّما هو عندَ الإطلاقِ والتَّجرُدِ عن القَرينَة.

وأجيب عن الأول: بأنّ الثَابِت في الأزَل معنَى الإلهيّة والعِلم، ولا يَلْزَم من انْتِفاء الاسم بمَعنَى اللّفظ انْتِفاء ذلك المعنَى.

وعن الثاني: بأنّ معنَى تَسبِيح الاسم تَقْدِيسُه وتَنزِيهُه عن أنْ يُسمّى به الغَير، وعن أنْ يُفَسّر بما لا يَليقُ، أو عنْ أنْ يُذكَر على غيرِ وجْه التّعظيم، أو هو كِنايةٌ عن تَسبِيحِ الذّاتِ كما في قولهم: سلامٌ على المجْلِس الشّريف والجنابِ المنِيف، وفيه من التّعظيم والإجلال ما لا يخفَى، أو لفظُ الاسم مُفَخم كما في قول الشاعر: [لبيد بن ربيعة من الطويل]

... ثُـمَّ اسْـمُ السَّـلامِ عَلَيْكُما ... ...

ومعنى عبادَة الأسماء: أنّهم يعْبُدون الأصْنَام التي ليس فيها من الإلهيّةِ إلّا مُجرّد الاسم، كمَن يُسمِّي نفْسَه بالسُّلطانِ وليسَت عندَه آلاتُ السَلطَنةِ وأسبابها، فيُقال: إنّه فَرِح من السَّلْطَنة بالاسم، على أنّ في تَقْرير الاسْتِدلال اعْتِرافاً بالمغايَرة، حيثُ يُقال: التّسبِيح لذَاتِ الرّب دونَ اسْمه والعِبادَة لذَواتِ الأصْنام دونَ أسمائها، بل رُبّما يُدَّعي أنّه في الآيَتينِ دَلالَة على المغايَرة، حيثُ أُضِيفَ الاسمُ إلى الرَّبِّ وجَعلَ الأسْماء بتَسْمِيَتهم وفِعْلهم، مع القَطْع بأنّ أشْخاصَ الأصْنام ليست كذلِك.

وعُورِضَ الوَجهانِ أيضاً بوجْهَين:

الأول: أنّ الاسْمَ لفظٌ، وهو عَرَض غيرُ باقٍ ولا قَائِمٌ بنَفْسِه، مُتّصِف بأنّه مُركّبٌ من الحرُوفِ، وبأنّه عَجَمِيّ أو عَربي ثُلاثِيّ أو رُباعِيّ، والمسَمّى معنَى لا يَتَّصِفُ بذلك، بل

رُبّما يكُون جِسْماً قائِماً بنَفسِه بالألْوانِ مُتَمْكِناً في المكانِ إلى غير ذلكَ منَ الخواصّ، فكيفَ يتحدّان؟

الثاني: قولُه تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وقولُه عليه الصلاة والسلام: «إنّ لله تِسعة وتِسعينَ اسْماً»[١]، مع القَطعِ بأنّ المسمّى واحدٌ لا تعدُّدَ فيه.

وأجيب: بأنّ النّزاعَ ليس في نفسِ اللّفظ بل مدْلُوله، ونحنُ إنّما نُعبّر عنِ اللّفظ بالتّسمِية وإنْ كانَت في اللّغة فِعْل الواضِع أو الذّاكر، ثمّ لا يُنكَر إطلاقُ الاسْم على التّسمِيَةِ كما في الآيةِ والحديثِ، على أنّ الحقّ أنّ المسمّيَات أيضاً كثيرة للقَطْع بأنّ مَفْهُوم العالِمِ غير مَفْهُوم القَادِر وكذا البَواقِي، وإنّما الواحدُ هو الذّاتُ المتَّصِف بالمسَمّيات.

فإن قيل: تمسُّك الفَريقَينِ بالآياتِ والحدِيث ممّا لا يكادُ يصِحُّ؛ لأنَّ النِّزاع ليس في الاسْمِ، بلْ في أفْرادِ مدْلُولِه مِن مثلِ السّماء والأرْضِ والعَالِمِ والقَادِرِ والاسمِ والفِعل وغير ذلكَ على ما يَشْهَد به كلامُهم، ألا تَرى أنّه لو أُرِيدَ الأول لـمَا كان للقَولِ بتَعدُّد أسْماءِ الله تعالى وانْقِسامِها إلى ما هُو عينٌ أو غير، أو لا عَين ولا غير؛ معنىً.

وبهذا يسْقُط ما ذَكَرهُ الإمامُ الرَازِيُّ من أنّ لفظَ الاسمُ مُسمّى بالاسمِ لا الفِعل أو الحرف، فهاهُنا الاسمُ والمسمّى واحد، ولا يحتَاجُ إلى الجوابِ بأنّ الاسمَ هو لفظُ الاسم من حيثُ إنّه دَالٌّ وموضُوع، والمسَمّى هو أيضاً، لكنْ من حيثُ إنّه مَدلُولٌ ومَوضُوع له، بل فَردٌ من أفْرادِ الموضُوعِ له، فتَغايَرا.

قلنا: نعم، إلّا أنّ وجْهَ تمسُّك الأوّلين أنّ في مثلِ: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١] أُرِيدَ بلَفْظِ الاسم الذي هو مِن جُملَةِ الأسماءِ مُسمّاه الذي هو اسمٌ من أسْماءِ الله تعالى، ثمّ أُريدَ به مُسمّاه الذي هو الذّات الإلهيّة، إلّا أنّه يَردُ إشْكالُ الإضَافة، ووَجْه تمسُّك الآخرينَ أنّ في قولِه تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ أُريدَ بلَفْظِ الأسماءِ مِثلُ لفظ الرّحمَن والرّحِيم

(١) سبق تخريجه.

والعَلِيم والقَدير وغير ذلكَ مما هو غيرُ لفْظ الأسماء، ثمّ إنّها مُتعدِّدَة فتكُون غير المَسَمّى الذي هو ذاتُ الوَاحِد الحقِيقيّ الذي لا تَعدُّد فيه أصلاً.

فإنْ قيل: قدْ ظَهرَ أن ليسَ الخِلافُ في لفْظِ الاسم، وأنّه في اللّغةِ مَوضُوع للَفْظِ الشّيء ولمعْنَاه، بل في الأسْماء التي من جُملَتِها لفظ الاسم، ولا خفاء في أنّها أصوات وحُروف مُغايِرة لمدْلُولاتها ومَفهُوماتِها، وإنْ أُرِيدَ بالاسْم المدْلُول فلا خفاء في أنّ مَدْلُول اسمِ الشّيء ومَفْهُومه نفس مُسمّاه من غيرِ احْتِياجٍ إلى الاسْتِدلال، بل هو لَغوٌ من الكلامِ بمَنزِلة قولِنا: ذاتُ الشّيء ذاتُه، فما وجْهُ هذا الاخْتِلاف المسْتَمر بينَ كثيرٍ من العُقَلاء؟

قلنا: الاسمُ إذا وقعَ في الكلام قدْ يُراد به معْناهُ كقَولِنا: زيدٌ كاتِب، وقدْ يُرادُ نفسُ لفْظِه كقَولِنا: زيدٌ لفْظٌ مُعرَب، حتّى إنّ كلَّ كلِمَة فإنّه اسمٌ مَوضُوع بإزَاء لفْظ يُعبّر به عنه كقَولِنا: ضَربَ فعلٌ ماضٍ، ومِن حرفُ جَر، ثمّ إذا أُريدَ المعنَى تَقْدِيراً ونفْس ماهِيّة المسمّى كقَولِنا: الحيوانُ جِنسٌ والإنْسانُ نوع، وقدْ يُرادُ بعضُ أفْرادِها كقَولِنا: جَاءني إنسانٌ ورأيتُ حيواناً، وقدْ يُراد جُزؤها كالنّاطِق، أو عَارِضٌ لها كالضّاحِك، فلا يَبْعُد أنْ يقَع بهذا الاعْتِبار اخْتِلافٌ واشْتِباه في أنّ اسمَ الشّيء نفسُ مُسمّاه أمْ غيره.

* [واضعُ اللُّغة]:

تــتِمّة:

مذهــبُ الــجمْهُور وعُــزِيَ للأشْعريّ وبه قال ابن فَورك: أنّ واضِعَ اللُّغة هو الله تعالى وعلَّمَها عِباده إمّا بِوحيٍّ إلى بعضِ أنْبيائه، وإمّا بخَلْقِ الأصْوات في جسمٍ من الأجْسامِ وأسْمَعَهُم إيّاها، وإمّا بِخلْقِ عِلم ضَروريّ في بعْضِهم بها، وأَظْهرُ هذه الاحْتِمالات أوّلها؛ لأنّه المعْتَاد في تَعلِيم الله تعالى العِباد، واحْتَجّوا بقولِه تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١] أي: الألْفَاظ الشّامِلَة للأسماءِ والأفْعالِ والحُروف؛ لأنّ كُلّاً منها اسمٌ، أي: علامَة على مُسمّاه، وتَخصِيصُ الاسم بِبعضِها عُرفٌ طرأ، ولا شكّ أنَ تعلِيمه دالٌّ بحَسبِ الظّاهِر على أنّه الواضِع دونَ البشر.

وقالَ أَكْثَر المعْتَزلة: إنّ واضِعَها البَشر، واحدٌ أو جماعَة، وحصَلَ التّعليم مِنه لغَيره بالإشَارةِ والقَرينَة، كالطِّفْلِ يتعلَّمُ من أبَويه بقَرينَةِ التَّكْرارِ والإشَارة مَوضُوعات الألْفَاظ، واحْتَجّوا بقولِه تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ ﴾ [إبراهيم: ٤] أي: بلُغَتِهم، فهي سابِقَةٌ على البِعثَة، ولو كانَت تَوقِيفيّة والتَّعليم بالوَحيِّ كما مرّ أنّه الأظْهَر لتَأخَّرت عنها.

وقالَ أبو إسْحق الإسْفَرَاييني: القَدْر المحْتاج إليه مِنها في تَعريفِ الغَير وإفْهَامِه تَوقِيفيّ وغير محُتَمل للتّوقِيف والاصْطِلاح. وقيل: بعَكسِ هذا.

وتَوقَّف كثيرٌ من العُلماء عنِ القَول بواحِدٍ من هذه الأقوال لتَعارُض أدِلّتِها، والمخْتَار عندَ المحَقِّقين هو الأولُ إنْ كان النِّزاعُ في الظُهورِ؛ لظُهورِ دليلِه، والوَقْفُ إن كانَ في القَطعِ؛ لاحْتِمال التّعلِيم إلهام الوضْع، نحو: ﴿ وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ ﴾ [الأنبياء: ٨٠]، أو تعْلِيمه ما سبَقَ وضْعُه من خَلق آخر.

فإن قلت: هل هذه المسألَة قَطعِيّة أو ظَنْيّة؟

قلت: قال بعضُهم: نقلَ الكِرمَانيّ في تَفَرُدّه عن أستاذِه القاضي عضْدُ الدّين في حالِ تدْريسِه الأول، وجَزمَ ابن الهمام في تَحريرِه بالثاني، قال وهو الحقّ عندَ الآمِدي، قال ذلكَ البعض. ولا فَائدَة للخِلاف في تَعيين الواضِع كما قال الأبْياري وغيره، وإنّما ذُكِرت في الأصُول لجَريها مجَرى الرياضات.

* [مَدركُ ثبوتِ اللُّغة]:

تكميل: مذهبُ الباقِلّانيّ وإمام الحرمَين وتِلمِيذه الغَزالي والآمِدي: أنّ اللّغة لا تَثبُت بالقِياس، وهو الحقُّ خِلافاً لابن سُريج وابن أبي هُريرة والشِيرازيّ وفَخر الدّين الرّازي في قولهم: تَثبُت به، فاشْتِمال النّبيذ على الإسْكار المناسِب لتَسمِيَة المسْكِر من ماء العِنَب بالخَمِر مُسوّغ لتَسمِيتِه خمراً، فيَثبُت تحريمه بالنّصِ على الثاني، وبالقِياس على الأول، ولا فَرقَ بين الحَقِيقَة والمجَاز.

وقيل: تَثبُت الحقِيقَة لا المجاز؛ لانْحِطاط رُتْبَته، ومحلُّ الخِلاف ما لم يثْبُت تَعمِيمُه باستِقراء، وإلّا فلا حاجَة إلى القِياس في ثُبوتِ ما لم يُسمَع منه حتّى يُختَلف في ثُبوتِه، وذلكَ كرفْعِ الفَاعل ونصبِ المفْعُول، والله أعلم.

* [صفاتُ الله قديمةٌ]:

(كذا) أي: مثلُ الأسْماءِ في وجُوبِ القِدَم لها عندَنا، وإنْ تأخّر لفْظاً لتَقدُّمِه نِيّة ورُتْبَة على جُملَة قوله: «كذا» صِفاتُ ذاتِه **(صِفاتُ ذاته)** أي: القائِمةُ بذَاتِ الله تعالى قِياماً حَقِيقيّاً لا كقِيامِ العَرَض بمَحِلّه، وهو الصّفاتُ السّبع السابِقَة، فإنّها يجِبُ لها القِدَم.

ثمّ ذَكرَ المشُبّه به المتَقدّم نيّةً ورُتبَةً، وهو خبرُ المبْتَدأ السابِق، أعني: أسماءه، بقَولِه: **(قَديْمَة)** أي: لم يَسبِقْها عَدَم؛ لقِصَر وُجُوب القِدَم؛ لما ذُكِر على قولِ أهل الحقّ كما يُعلَم ممّا يأتي؛ إذ لو لم تكُنْ قَدِيمَة لكانَت حادِثَة فيَلْزَم قِيامُ الحوادِث بِذَاتِه تعالى، ويَلْزَم كونُه عَارياً عنها في الأزَل، ويَلزَم افْتِقارُها إلى مُخصِّصٍ وهو يُنافي وُجُوب الفَناءِ المطْلَق، ويَلْزَم أيضاً في أضدادها كالعَجز والجبر والجَهْلِ والبكمِ والصّمَمِ والعَمَى أنْ تكُونَ قَدِيمَة فيَسْتَحيل زَوالها؛ إذْ ما ثَبتَ قدمُه استَحالَ عَدَمُه على ما عَرفْتَ في مبحثِ حُدُوث العالم، فيَسْتَحيلُ وجُودها، وهي شَرطٌ في وُجُودِ العالم وحُدُوثِه، فيَلْزم أنْ لا يُوجَد منه شيء أبَداً، ضَرُورَة انْتِفاء المشْرُوط بانْتِفاء شَرطِه، والحسُّ والعَيانِ يُكذِّبه، ويَلْزَمُ أيضاً إمّا الدَّور أو التّسَلْسُل.

وبيانه: أنّ القُدْرَة مثلاً لو كانَت حَادِثَة لَزِمَ افْتِقارُها إلى مُحدِثٍ قادِرٍ بقُدْرة، ثمّ نَنقُل الكلامَ إلى هذه القُدْرة التي تَوقَّفَت عليها القُدْرَةُ الأولى، فيَلْزَمُ أنْ تكُونَ أيضاً حادِثَة لمماثَلتِها للأولى فتَتوقَّف هي أيضاً على قُدْرةٍ أُخرى للفَاعِل، فإنْ كانت هذه الأُخْرى هي الأولى التي كانَت توقَّفَت عليها لَزِمَ الدّور، وإنْ كانَت غَيرها لَزِم أيضاً ما لَزِم في الأولى وهكذا أبَداً فيَلْزَم التّسلسُل، والدَّور والتَّسَلْسُل باطِلانِ، فما أدّى إلَيهما كذلك، وقدْ سبقَ في مَبحثِ مُخالَفَته للحَوادِث ما له تَعلُّق بهذا المبحَثِ، فقِف عليه.

واسْتَدلَّ الحُكماءُ على قِدَمِ صِفاتِ الوَاجِب بأنّ الاتِّصافَ بالحادِث تَغيّر، وهو على الله تعالى مُحال.

ورُدّ: بأنّه إنْ أُريدَ بالتّغير مُجرد الانْتِقال من حالٍ إلى حال فالكُبْرى نفسُ المُتَنازع، وإنْ أُريدَ تَغيّر في الوَاجِبيّة أو تَأثِيرٍ وانْفِعالٍ عن الغَير فالصُّغْرى ممنُوعة؛ لجوازِ أنْ يكُونَ الحادِثُ مَعْلُولاً للذّاتِ بطَريقِ الاخْتِيار وبطَريقِ الإيجاب بأنْ يقْتَضي صِفَةً كماليّة مُتلاحِقَة الأفْراد مَشْرُوطاً ابْتِداءُ كلّ بانْقِضاءِ الآخر كحَركَاتِ الأفْلاكِ عندَهم، وبأنّ الوَاجِب لو اتَّصفَ بالحادِث لَزِمَ جوازُ أزَليّة الحادِث بوَصْفِ الحدُوث، وهو باطلٌ ضَرورَة أنّ الحادِثَ ما له أولٌ والأزَليّ ما لا أوّلَ له، وجْهُ اللّزوم أنْ يجوزَ اتّصِافُه بذلكَ الحادِث في الأزَل؛ إذ لو امْتَنعَ لاسْتَحال انْقِلابَه إلى الجوازِ، وجوازُ الاتِّصاف بشَيءٍ في الأزَلِ يقْتَضي جوازَ وُجُود ذلكَ الشّيء في الأزَل، فيَلْزمُ جوازُ وجُود الحادِث في الأزل.

وجوابه: أنّ اللاّزِم من اسْتِحالَةِ الانْقِلاب جَواز الاتّصاف في الأزَلِ، على أنْ يكُونَ في الأزَلِ قَيداً للجَواز، وهو لا يَسْتَلْزم إلّا أزَليّة جواز الحادِث لا جوازُ الاتِّصاف في الأزل، على أنْ يكُونَ الأزَلُ قَيداً للاتِّصافِ لِيَلْزَم جواز أزَليّة الحادِث، ولا يخفَى أنّ المحَال إنّما هو جَوازُ أزَليّة الحادِث، بمَعنى: إمْكانُ أنْ يوجَد في الأزَل لا أزَليّة جوازه بمعنى: أنْ يُمكن في الأزَلِ وجُوده في الجمْلَة، وهذا كما يُقال: إنّ قابليّة الإلَه لإيجادِ العالَمِ مُتحقّقٌ في الأزَلِ بخِلافِ قَابليّتِه لإيجادِ العالَمَ في الأزَل بمعنى: أنّه يُمكِن في الأزَل أنْ يُوجِدُه، ولا يُمْكنُ أنْ يُوجَد في الأزَل، ومعنَى الكلام على أنّ الحادِث بِشَرطِ الحدُوث، وإلّا فلا خَفاءَ في إمْكانِ وجُودِه في الأزَل، وبأنّه لو جازَ اتِّصافه بالحادِث لَزِم خُلُوُّه عن الحادِث فيكُون حادِثاً؛ لما سَبقَ في حُدوثِ العالَم، ولمساعَدَة الخصَم على ذلك.

وأمّا الملازَمَة فَلوَجْهَين، **أحدهما**: أنّ المتّصِفَ بالحادِث لا يخلُو عنه وعنْ ضِدّه، وضِدّ الحادِث حادِث؛ لأنّه مُنقَطِع إلى الحادِثِ، ولا شيء منَ القَدِيم كَذلِك؛ لِـما تَقرّر أنّ ما ثَبتَ قِدَمُه امْتَنعَ عَدَمه.

واعترض: بأنّه إنْ أُريدَ بالضِّدِّ ما هُو المتَعارَف فلا نُسَلِّم أنّ لكلِّ صِفَة ضِّداً، وأنّ الموصُوفَ لا يخلُو عن الضِّدَّين، وإنْ أُريدَ مجُردُ ما يُنافِيه وُجُودياً كانَ أو عَدمِيّاً، حتّى إنّ عَدَم كلّ شيء ضّدّ له، ويَستَحِيل الخلُو عنْهُما؛ فلا نُسلِّم أنّ ضِّدّ الحادِث حادِث، فإنّ القِدَم أو الحدُوث إنْ جُعلا من صِفَات الوُجُود خاصّة فعَدمُ الحادِث قَبل وجُودِه ليسَ بقَدِيمٍ ولا حادِث، وإنْ أطْلَقا على المعْدُوم أيضاً باعْتِبار كونِه غير مَسبُوق بالوُجِود أو مَسبُوقاً به فهُو قَديم، وامْتِناعُ زَوال القَدِيم إنّما هو في الموجُودِ؛ لظُهورِ زوالِ العَدَم الأزليّ لكلِّ حادِث.

وثانيهما: أنّه لا يخلُو عنه وعن قَابِليّتِه، وهي حادِثَة؛ لِـما مرّ من أنّ أزليّة القَابِليّة تَسْتَلزم جواز أزليّةِ القَبول، فيَلزَم جواز أزليّة الحادِث، وهو مُحال.

واعترض: بأنّ القَابِليّة اعْتِبارٌ عقْليّ معناهُ إمْكانُ الاتِّصاف، ولو سُلِّم فأزَليّتها إنّما تَقْتَضي أزَليّة جواز المقْبُول، أي: إمْكانه لا جَواز أزَليّتِه ليَلْزَم المحال، وقدْ عَرفتَ الفَرق.

* [الله تعالى لا يوصفُ بالألوانِ والطعومِ والرَّوائحِ واللَّذاتِ الحسيَّـة]:

تتمّات:

الأولى: من هُنا أجْمعَ العُقلاءُ على أنّ الله سبحانَه وتعالى غيرُ مَوصُوفٍ بشَيء من الألْوان والطُعوم والرّوائِح واللّذّاتِ الحسِيّة، فإنّ هذِه الأمُور تابِعَة للمِزاج التي هي كيْفيّة حادِثَة عن تَفاعُل العَناصِر، وهو تعالى مُنزّه عن الجِسمِيّةِ والتّركيب.

قالَ الإمامُ: والمعْتَمد في أنّه غير مَوصُوف بالألْوانِ والطُعُومِ والرَّوَائحِ، الإجماعُ، والأصْحاب قالُوا: اللّون جِنسٌ تَحته أنْواع، وليسَ بعْضُها بالنّسبَة إلى بَعضٍ صِفَة كمال، وبالنّسبَة إلى بعضٍ صِفَةُ نَقص، وأيضاً الفاعِليّة لا تَتوَقَّف على تحقُّقِّ شيء منها، وإذا كانَ كذلِك لم يكُن الحكم بِثُبوتِ البَعض أوْلَى من البَاقي، فَوجَب أنْ لا يَثبُت شيء منها. ثمّ قال: ولقائلٍ أنْ يقُول: أتَدَّعي أنْ ليسَ البَعضُ أوْلَى منَ البَعضِ في نَفسِ الأمَر أمْ في عَقْلِك، والأوّل لا بدّ فيه منَ الدَّليل، فَلِم لا يجوزُ أنْ تكونَ ماهيّة ذاته تَسْتَلزِم لَوناً مُعيّناً من غيرِ أنْ

تُعرَفَ لِـمِّيَّـةُ ذلك الاسْتِلزام، والثاني مُسلَّم، ولكنّه لا يَلزمُ إلّا عَدم عِلمنا بذَلك المعيّن، وأمّا عَدمُه في نَفسِه فلا. ولقَائِل أنْ يقُول: التّمسُّك بالإجماعِ في العَقليّات إنّما يكُونُ عندَ الضَّرورة، والمعْتَمد في هذا الموضُوع أنّه لا يجوزُ أنْ يكونَ محلّاً للأعْراض؛ لامْتِناع انْفِعال ذاتِه.

وقالَ أيضاً: اتّفق الكُلّ على اسْتِحالَة الألَم، وأمّا اللّذّاتِ العَقْليّة فقدْ جوّزَها الحُكماء، والباقُونَ يُنكِرونَها، واحتَجّوا بأنّ اللّذَةَ والألَمَ من تَوابع اعْتِدال المزاج وتَنافُره، ولا يُعْقَل ذلك إلّا في الجسمِ، وهو ضَعِيف؛ لأنّه يُقال: هبْ أنّ اعْتِدال المزاج يُوجِب اللّذَة لكنْ لا يَلْزَمه من انْتِفاء السّبَب الوَاحِد انْتِفاء المسَبّب، والمعْتَمد أنّ تلكَ اللّذَّة إنْ كانَت قَدِيمَة وهي دَاعِيَة إلى الفِعل الملْتَذّ به وَجبَ أنْ يكُونَ مُوجِداً للفِعل الملْتَذّ به قَبل أنْ أُوجده؛ لأنّ الدّاعي إلى إيجادِه قبلَ ذلكَ مَوجُودٌ ولا مَانِع، لكِنْ إيجادُ الشّيء قبلَ إيجادِه مُحال، وإنْ كانَت حادِثَة كان محلّاً للحَوادِث. والحكُماء قالوا: إنّ كلّ من تَصوّر في نَفْسِه كمالاً فَرِح به، ومنْ تَصوّر في نفْسِه نُقْصاناً تألّمَ به، ولا شكّ أنّ كمالَه تعالى أعظَم الكَمالات وعِلْمُه بكَمالِه أجلّ العُلوم، فلا بُعد أنْ يلْتَذ به وأنْ يَستَلْزم ذلكَ أعظَم اللّذّات.

قال الإمامُ **والجواب**: أنّه باطِلٌ بإجماعِ الأُمّة، والحقُّ أنّ اللّذّة والألَمَ اللّذَين من تَوابع المزاج لا شَكّ في اسْتِحالَتِهما عليه تعالى، وأمّا قولُ الإمام: لو كانَت اللّذّة قَدِيمة وهي داعِيَة إلى الفِعل الملتَذّ به وَجبَ أنْ يكُونَ مُوجِداً للمُلتَذّ به قبلَ أنْ أوجِده؛ لأنّ الدّاعي إلى إيجادِه قبلَ ذلكَ مَوجُود ولا مَانِع، فإنّما يَصِحُّ إذا كان الملْتَذّ به من فِعْله، فعلى تَقْديرِ أنْ يكُونَ الملْتَذّ به من فِعلِه إنّما يصِحّ إذا كانَ داعِي الإيجاد مُتَجدِّداً مُغايِراً لدَاعي اللّذّة، أو كانَ داعِي الإيجاد أيضاً قَدِيماً، لكِنّه غير كافٍ في الإيجادِ إلّا بعد وُجُود الملْتَذّ به، أمّا إذا كانَ داعِي اللّذّة داعِي الإيجاد بعَينِه لم يَلْزَم الخلف المذْكُور، والدّلالَة المذْكُورة لا تُبْطل الألَم؛ إذ ليسَ إليه داعٍ فلا يَلْزم هَذا الخلف.

والـحُكماءُ لا يقُولون عِلمه بكَمالِه يُوجِب اللّذّة فإنّه ليسَ بِصَحيـح؛ لاقْتِضائه أنْ

يكُون عِلْمُه فاعِل اللّذَّة وذَاته قابلها وهُم لا يَقُولونَ به، بل يقُولونَ إنّ اللّذَّة في حقِّه تعالى هي عَينُ علمه بكَمالِه، وتَقرّر الفَرح والألَمَ اللّذين يُوجِبُها العِلمُ بالكَمالِ والنُّقصَانِ في حَقّه تعالى ليسَ بمُفِيد؛ لأنّه مُنزَّهٌ عن الانْفِعال، والتّمسُّك بإجماعِ الأُمّة يُفِيد في عَدَم إطْلاق لفْظَي اللّذَّة والألَمَ؛ لأنّ كلَّ صِفَة لا يُقارِنُها الإذْنُ الشّرعي لا يُوصَفُ بها تعالى كما يأتي، أمّا بالمعنَى الذي ادَّعاهُ الحكَماء فالإجْماعُ غير حاصِل، ونَفْيُ الألَمَ عنه تعالى لا يحتاجُ إلى البيانِ؛ لأنّ الألَمَ إدْرَاكٌ مُنافٍ ولا مُناف له تعالى.

* [شبهة على القولِ بقدمِ صفاتِ الباري]:

الثانية: ممّا يتَوجّه على كونِ صِفاتِه تعالى قَدِيمَة شُبْهَةٌ قَويّة وإنْ كانَت إلزَامِيّة المقْدِمات، وذلكَ أنْ يُقال: لو كانَت صِفاته قَدِيمَة لَزِم قيامُ المعنَى بالمعنَى؛ لأنّ القَدِيمَ يكُون باقِياً بالضّرُورة، وعِندَكم أنّ بقاء الشّيء صِفَة زائدَة عليه قَائمَة به، وأنّ قيامَ المعنَى بالمعنَى باطِل، فمِنَ الأصْحَاب منْ لم يجعل البَقاء صِفَة زائدَة بل اسْتِمراراً للمَوجُود، ومنهُم من جَوّز في غيرِ المَتحيّز قيام المعنَى بالمعنَى، وإنّما المُمْتَنع قِيام العَرِض بالعَرض؛ لأنَّ معناهُ التّبعية في التّحيُّز، والعَرَض لا يَسْتَقِلُّ بالتَحيُّزِ فلا يَتْبَعُه غيره، بلْ كلاهُما يَتْبعانِ الجوهَر، ولصُعوبَتِها اخْتَلفوا، فمِنْهُم من امْتَنعَ عن وَصْفِ الصّفاتِ بالبَقاء، فلم يَقُل عِلْمُه باقٍ وقُدْرتُه باقِية بل قال: هو باقٍ بصِفاتِه، وهذا ضَعِيفٌ جدّاً؛ لأنّ الدَائم الموجُود أزَلاً وأبَداً من غير طَريانِ فَناء عليه أصلاً اتّصافُه بالبَقاء ضَروريٌّ لا يُفِيدُ التَّحرُّزَ عن التّكلُّم به، ومنهُم من قال: هي باقِيةٌ بِبَقاءٍ هو بقَاءُ الذّات، فإنّه بقاءٌ للّذّات وللصّفات؛ لأنّها ليستْ غير الذّات بخِلافِ الجوْهَر، فإنّه لا يكُون بقَاء لأعْرَاضِه؛ لكَونِها مُغايرة له، والبَقاءُ القَائمُ بالشّيء لا يكُون بَقاء لما هو غيره، بهذا صَرَّح الشّيخ الأشْعَري.

واعتُرِضَ عليه: بأنّ الصِّفاتَ كما أنّها ليست غير الذّات ليْسَت عيْنها، فكَيْفَ يُجعل البَقاء القَائِم بالذّاتِ تَبَعاً لما ليس بالذّات؟ ولِـما لم يَقُم به البقاء؟ ولهذا لا يتّصِفُ

بعض صِفَات الذّات مع أنّها ليْسَت غير الذّات بالبَعض، فلا يكُون العِلمُ مثلاً حيّاً قَادِراً، فظَهَرَ أنّ عِلّة امْتِناع بقاء العَرَض ببقاء الجوهَر ليس تَغايُرهما بل كَونُ أحَدهُما ليس الآخر.

ومنهُم من قال: أنّ الصِّفَة باقِيةٌ ببقاءٍ هو نَفسُها، فالعِلم مثلاً عِلمٌ للذَّات فيَكون به عَالماً، وبَقاء لنَفْسِه فيَكون به باقِياً، كما أنّ بقاءَ الله تعالى بقاءٌ له وبقَاء للبَقاءِ أيضاً، وهذا كالجِسمِ يكُون كائِناً بالكَونِ، والكَون يكُون كائِناً بنَفْسِه، وجازَ حُصُول باقِيَينِ ببقاءٍ واحدٍ؛ لأنّ أحدَهما كان قائِماً بالآخر، فلَمْ يُؤدِّ إلى قِيام صِفَة بذَاتَين، بخِلاف حُصول مُتَحركينِ بحَركَة، وأسْوَدينِ بسَواد.

فإن قلت: مَعلومٌ أنّ الشّيءَ إنّما يكُون عالماً بما هو عِلْم، قادِراً بما هو قُدْرَة، باقِياً بما هو بَقاء إلى غير ذلك، وهاهُنا قدْ لَزِم كونُ الذّات عالماً وقَادِراً بما هو بَقاء، والعِلمُ باقِياً بما هو عِلم، والقُدْرة باقِيةٌ بما هو قُدْرة، وهو مُحال.

قلت: أُجيبَ بأنّ اختِلاف الإضافَة يَرفَعُ الاسْتِحالَة، فإنّ المسْتَحيل هو أنْ يكونَ الشّيء عالماً وقَادراً بما هو بقَاءٌ للعِلْم أو للقُدْرة، وباقِياً بما هو عِلمٌ لَه وقُدْرة له، واللّازمُ هو أنّ الذّات عالِمٍ أو قَادِر بما هو بَقاء للعِلم أو للقُدْرة، والعِلْمُ أو القُدْرة باقٍ بما هُو عِلمٌ أو قُدْرةٌ للذَّات. ولقائلٍ أن يقُول: فَحينَئذٍ لا يَبْقى قولَكُم بقاءُ الباقِي صِفَة زائِدَة عليه قائِمَةٌ به على إطْلاقِه، وأيضاً إذا جازَ كونُ بقاء العِلم نفْسه مع القَطْع بأنّ مَفهُوم البَقاءُ ليس مَفهُوم العِلم، فلِمَ لا يجوزُ مِثله في الصِّفاتِ معَ الذّات بأنْ يكُونَ عالماً بعِلمٍ هو نفْسُه، قادِراً بقُدْرةٍ هي نفْسُه، باقِياً بِبقاء هي نفسُه إلى غير ذلك، ولا يَلْزَم إلّا كون الجمِيع واحِدَاً بحَسبِ الوُجُود لا بحَسَبِ المفْهُوم والاعتِبار، والله أعلم.

الثالثة: خرجَ بإضَافَة الصِّفات السَّلبيّة والصِّفات النِّسبيّة الإضَافيّة، وقدْ تقدّم بيانُهما في مبحثِ مُخالَفتِه للحَوادِث، والصِّفات الفْعليّة، وقدْ تقدّم أيضاً الكلام عليها بعدَ الكلام على الصِّفات السّبعِ المشار إليها هنا، فليسَ شيء منها بقَدِيم عندَ الأشاعِرةِ ولا قائِم بذاتِه تعالى، وتَقدّم في مَبحثِ وجُود الواجِب لذَاتِه، هل الإمْكان يُنافي القِدَم أو لا؟ فَراجِعْه.

فإن قلت: قَصرُ قِدَم الصِّفات الذّاتيّة على قولِ أهل السُنّة ممنوع، فإنّ جمْهُور الفِرَق على امْتِناع اتِّصافِه تعالى بالحوادِث، بمعنى: الموجُوداتِ بعد العَدَم، ولم يُخالِف في هذا الحكْمِ إلّا الكراميّة كما مرّ.

قلت: هنا مقَامَان:

أحدُهما: امْتِناع قيام الحادِث بذاتِه.

وثانيهما: قيامُ صِفَات قَديْمَة بذاتِه زائِدَة عليها، وليس إلّا في المَقَامِ الثاني، وليس إلّا قول أهل الحقّ، فإنّ الحكماءَ نَفُوا صِفاته الذّاتيّة كما تقدّم بيانُه، والمعْتَزلة نَفوا زِيادَة صِفاته على ذاتَه، وتمسَّكُوا في امْتِناع كون الباري تعالى قادِراً بقُدْرَة كما مرّ مع جوابِه، وفي امْتِناع كونُه تعالى عالماً بعلمٍ بوجُوه:

الأول: أنّه لو كانَ كذلِكَ لَزِم حُدُوث عِلْمِه وقِدَم عِلْمنا وكِلاهُما ظاهِر البُطْلان، وجْهُ اللّزُوم أنّه إذا تَعلَّق عِلمُنا بشَيءٍ مخصُوص تَعلّق به عِلْمُه، كَان كِلاهُما على وجْهٍ واحدٍ وهو طَريقُ تعلُّق العِلم بالمعْلُوم، لا أنْ يكُونَ عِلْمه له بطَريقِ تعلُّق الذّاتِ وعِلْمُنا به بطَريقِ تَعلُّق العِلم كما في عالميّته وعالميّتِنا، وإذا كانَ كِلاهُما على وجْهٍ واحدٍ كَانا مُتماثِلَين فيلْزَم اسْتِواؤهُما في القِدَم أو الحدُوث.

والجواب: أنّ تعلُّقهما من وجْهٍ واحدٍ لا يُوجِبُ تماثُلهُما لجوازِ اشْتِراك المخْتَلِفات في لازِمٍ واحد، ولو سُلِّم فالتّماثُل لا يُوجِب تساويهما في القِدم أو الحدُوثِ؛ لجوازِ اخْتِلاف المتَماثِلاتِ في الصِّفَات كالموجُودَاتِ على رأي المتكلِّمِين.

الثاني: أنّه لو كانَ عالماً بعِلْمٍ لكانَ له عُلوم غير مُتناهِيَة؛ لأنّه عالِم بما لا نِهايَة له والعِلمُ الواحِد لا يتَعلّق إلّا بمَعلُومٍ واحدٍ، وإلّا لما صحّ لنا أنْ نَعلَمَ كونه عِالماً بأحَدِ المعْلُومَين مع الذُّهولِ عن عِلمِه بالمعْلوم الآخَر، ولجازَ أنْ يكُونَ عِلْمُه الوَاحِد قائماً مَقامَ العُلُوم المخْتَلِفة في الشّاهِد للقَطْع بأنّ عِلمَنا بالبَياضِ مُخالِف عِلْمُنا بالسّواد، ولو جازَ هذا لجازَ أنْ تكُونَ له صِفَة واحِدة تَقُوم مَقامَ الصّفات كُلّها بأنْ يكُونَ عِلْماً وقُدْرةً وحَياةً وغير ذلك، بل تَقُوم

الذّاتُ مَقامَ الكُلّ ويَلْزَم نَفي الصِّفات، وإذا لم يتَعلَّق العِلم الوَاحِد إلّا بمَعلُوم واحِد لَزِم أنْ يكُونَ له بحَسَبِ مَعلُوماتِه الغَير المتَناهيَة عُلوم غير مُتناهِيَة، وهو باطِلٌ وفَاقاً واسْتِدلالاً بما مرّ مِراراً منْ أنّ كُلّ عددٍ يُوجَد بالفِعل فهُو مُتناه.

فإنْ قيل: فكَيف جازَ أنْ تكُونَ المعْلُومات غَير مُتناهِيَة؟

قلنا: لأنّ المعْلُوم لا يَلْزَم أنْ يكُونَ مَوجُوداً في الخارج.

والجواب: أنّه لا يَمْتَنع تعلُّق العِلم الواحِد بمَعلُوماتٍ كثيرةٍ ولو إلى غير نِهايَة، وما ذُكِر في بيانِ الامْتِناع ليسَ بشيءٍ؛ لأنّ الذُّهول إنّما هو عن التّعلُّق بالعُلوم الأُخَر، وعِلمُنا أيضاً بالسّوادِ والبَياض لا يَختَلِف إلّا بالإضَافَة، ولو سُلِّم فَقِيامُ عِلْمُه تعالى مَقامَ عُلومٍ مُختَلِفَة لا يسْتَلزم جَواز قِيام صِفَة واحِدَة له مقامَ صِفَات مُختَلِفة الجنس.

الثالث: لو كانَ الباري تعالى ذا عِلم لكانَ فوقُه عليم، لقَولِه تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦] واللّازِمُ باطلٌ قَطْعاً.

والجواب: مَنعُ كونه على عُمومِه، والمعارَضَة بالآياتِ الدّالَة على ثُبوتِ العِلم كما مرّ.

الرابعة: سيأتي التّنْبيه على قِدَم الكَلام في النّظمِ ونَتعَرّض له هناكَ إنْ شاء الله تعالى، وتَقدَّمَت الشُّبَه النّافِية للإرَادَة معَ أجْوبَتِها.

* [حكمُ من نفى صِفَـةً من صِفات الله تعالى أو أصلاً من أصول الدّين]:

خاتمة:

قال القاضي عياض: فأمّا من نَفى صِفَة من صِفَات الله تعالى الذّاتيّة وجَحَدها مُستَبْصِراً في ذلك، أي: حال كونه على بَصِيرة من جحدِها ونَفْيِها مُتعَمْداً لذلك كقَولِه: ليس بعالِمٍ ولا قَادِرٍ ولا مُريد ولا مُتكلّم وشَبه ذلكَ من صِفَات الكَمال الوَاجِبة له عز وجل، فقدْ نصّ أئِمَتُنا على الإجماع على كُفْر من نَفى عنه تعالى الوَصف بها وأعْرَاهُ عنها، وعلى هذا أحملُ قولَ سحنُون: من قالَ ليس لله تعالى كلامٌ فهو كافِرٌ، وهو لا يُكفِّر المتأوِّلينَ، فأمّا من

جَهِل صِفَة من هذه الصّفات فاخْتَلف العُلماءُ هاهُنا، فَكفَّره بعضُهم، وحُكِي ذلك عن أبي جعْفَر الطّبري وغيره، وقال به أبو الحسَن الأشْعَري مرة، وذَهبتْ طائِفَة إلى أنّ هذا لا يُخرِجُه عن اسمِ الإيمان، وإليه رجَعَ الأشْعَري قال: لأنّه لم يَعتَقِد ذلكَ اعتِقاداً يَقْطع بصَوابِه ويراهُ دِيْناً وشَرْعاً، وإنّما يكفُر منْ اعْتَقد أنّ مَقالَه حقّ.

واحتَجّ هؤلاء:

ـ بحدِيث السّوداء[1] وأنّ النّبي ﷺ إنّما طلبَ منها التّوحِيدَ لا غير.

ـ وبحديث النّباش الذي أوصى أنْ يُحرَق ويُذْرَى رَماده في ريحٍ عاصِفٍ، حيث قال: «لئنْ قَدِر الله تعالى عليّ ليعذِّبَنّي»[2].

ـ وفي رواية فيه: «لعلي أُضِلّ الله» ثمّ فعل به ذلك، فأمَر الله البَرّ بجَمعِ ما فيه، والبَحر بجَمع ما فيه، وأوْقَفَه بينَ يدَيه، وقال: «ما حمَلَكَ على هذا؟» فقال: «الخوفُ منكَ يا رب» فغَفَر له[3]. قالوا ولو بُوحِث أكثرُ النّاس عن الصِّفات وكُوشِفُوا عنها لَـما وُجِد من يَعْلمها إلّا الأقَل.

وقدْ أجاب الآخَر عن هذا الحديثِ بوجُوهٍ:

منها: أن (قَدِر) بمَعنى قَدّر ـ بتشديدِ الدّال ـ ولا يكُون شكُّه في القُدْرَة على إحيائِه، بل في نفسِ البَعثِ الذي لا يُعلَم إلّا بشرع، ولعلّه لم يكُن ورَدَ عندَهُم به شرعٌ يقْطَع عليه

---

(١) أخرج مسلم (١: ٣٨١ برقم ٥٣٧)، وأبي داود (٣: ٢٣٠ برقم ٣٢٨٤) واللفظ له، ما رواه أبو هريرة، أنّ رجلا أتى النبي ﷺ بجارية سوداء، فقال: يا رسول الله، إنّ عليّ رقبة مُؤمنة، فقال لها: «أين الله؟» فأشَارت إلى السماء بأصْبَعها، فقال لها: «فمن أنا؟» فأشارت إلى النبي ﷺ وإلى السماء يعني أنت رسول الله، فقال: «أعتقها فإنها مؤمنة».

(٢) أخرجه النسائي (٢: ٤٨٤ برقم ٢٢١٧).

(٣) أخرجه أحمد (٣٣: ٢١٦ برقم ٢٠٠١٢)، والطبراني في الكبير (١٩: ٤٢٣ برقم ١٠٢٦)، والرواية بطولها أخرجها البخاري (٩: ١٤٥ برقم ٧٥٠٦)، ومسلم (٤: ٢١٠٩ برقم ٢٧٥٦).

فيكُون الشّكُّ به حينئذٍ كُفراً، فأمّا ما لم يَرِدْ به شرعٌ فهو من مُجوّزاتِ العُقول، أو يكون قَدّر بمَعنّى ضَيّق، ويكونُ ما فَعلَه بنَفْسِه إزْرَاءً عليها وغَضباً لعِصْيانِها.

وقيل: إنّما ما قالَه وهو غَير عاقِلٍ لكَلامِه ولا ضَابِط للفْظِه مِمّا اسْتَولى عليه منَ الجزَعِ والخشْيَة التي أَذْهَلت لُبّه، فلم يُؤَاخَذ به.

وقيل: كانَ هذا في زمَنِ الفَتْرة وحيثُ ينْفعُ مُجرد التّوحيد. وقيل: بل هذا منْ مجازِ كلام العرب الذي صُورتُه الشّك، ومعناهُ التّحقِيق، وهو يُسمّى تجاهُل العارف، وله أمْثِلة في كلامِهم كقولِه تعالى: ﴿لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾ [طه: ٤٤]، وقولِه تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ [سبأ: ٢٤].

فأمّا منْ أثْبتَ الوّصْفَ ونَفى الصّفَة فقال: أقولُ عالمٍ لكنْ لا عِلْم له، ومُتكلّم ولكنْ لا كَلامَ له، وهكذا في سَائر الصّفات على مَذهبِ المعْتَزلة، فمَنْ قالَ بالتّكفِير بالمآل لما يُؤدّيه إليه قوله ويَسُوقُه إليه مَذهبُه كفره؛ لأنّه إذا انْتَفى العِلم انتَفى وصْف عالمٍ؛ إذ لا يُوصَف بعالمٍ إلّا منْ له علم، فكأنّهم صَرّحُوا عندَه بما أدّى إليه قولهم، وهكذا عندَ هذا سَائرُ فِرَق أهل التّأويل من المشَبِّهة والقَدَريّة وغيرهم، ومنْ لم يُؤاخِذُهم بمآل قَولهم ولا ألْزَمَهم مُوجَب مذهَبهم، لم يرَ إكْفَارهُم، قال: لأنّهم إذا وَقفُوا على هذا قالوا: لا نقُول ليسَ بعالمٍ ونحنُ نَنتفِي من القَول بالمآل الذي ألْزَمْتُموه لنا، ونَعتقِد نحنُ وأنْتُم أنّه كُفر، بل نقُول: إنّ قولَنا لا يَؤُول إليه على ما أصّلْنَاه.

* [هل لازمُ المذهبِ مذهبٌ؟]:

فعلى هَذينِ المأخَذين يعني اللّذين مُدرَكهما هلْ لازِم المذْهَب مَذهب أمْ لا؟ وهو الأصَحّ عند الشّافعي، ومحلُّ الخلاف ما لم يكُنْ اللّازِم ظاهِر اللّزُوم ويَلتَزِمه صاحِبُ المذَهب اخْتَلفَ النّاس في إكْفارِ أهل التّأويل، وإذا فَهِمتَه اتّضَح لك المُوجِب لاخْتِلافِ النّاس في ذلك، والصّوابُ تركُ إكْفارِهم والإعراضُ عن الختْمِ عليهم بالخسران، وإجْراءُ

حُكْم الإسْلامِ عليهم في قَصاصِهم ووِراثَاتِهم ومُناكَحاتِهم ودِياتِهم والصّلاةِ عليهم ودَفنِهم في مَقابِرِ المسْلِمِينَ وسائرِ مُعامَلاتِهم، لكنّهُم يُغَلَّظ عليهم بوَجِيع الأدبِ، وشَديدِ الزّجر والهجْر حتّى يرجِعوا عن بِدْعَتِهم، وهذه كانَت سِيرةَ الصَّدِر الأولِ فيهم، فقدْ كانَ نشأَ على زَمنِ الصّحابَة رضي الله عنهُم وبَعْدهم في التّابِعينَ من قالَ بهذِه الأقْوال منَ القَدَر ورَأي الخَوارِج والاعتِزال، فما أزاحُوا لهم قَبراً ولا قَطعُوا لأحَدٍ منهُم ميراثاً، لكنّهُم هَجَرُوهُم وأدَّبُوهم بالضّربِ والنّفي والقَتل، أي: إنْ تحيّزوا فئة على المسلمين على قَدْر أحوالهم؛ لأنّهم فُسّاقٌ عُصاةٌ أصْحابُ كبائر عندَ المحقِّقِين، وأهل السُنّة ممَن لم يقُل بكُفْرهِم منهم، خِلافاً لمنْ رأى غيرَ ذلك.

قال القَاضِي أبو بكر: وأمّا مَسائل الوَعد والوَعِيد، والرُؤية وكونُ القرآن مَخلُوقاً وخَلقُ الأفْعال وبقاءُ الأعْرَاض والتّولُّد وشَبهُها من الدَّقائِق، فالمنْعُ من إكفَارِ المتأوِّلين فيها؛ إذ ليسَ الجهلُ بشيءٍ منها جَهلاً بالله تعالى، ولا أجْمعَ المسلِمُون على إكفَار من يجهلُ شيئاً منها، والكُفر إنّما هو الجهْلُ بوُجُودِ الله تعالى، كما أنّ الإيمانَ بالله تعالى إنّما هو العِلمُ بوجُودِه، وأنّه لا يكفُر أحد بقَولٍ ولا رأيٍ، إلّا أنْ يكُونَ هو الجهْلَ بالله تعالى، فإنْ عَصى بقَولٍ أو فِعْلٍ نَصّ اللهُ تعالى ورسولُه ﷺ أو أجمعَ المسلِمُون أنّه لا يُوجَدُ إلّا من كافِرٍ، أو يَقُـوم دليل على ذلكَ فقدْ كفَـر ليس لأجْلِ قولِه أو فِعلِه، لكنْ لما يُقارِنه من الكُفْر، فالكفر بالله تعالى لا يكُون إلّا بأحَدِ ثلاثَةِ أمُور:

أحدها: الجهلُ بالله تعالى.

والثاني: أنْ يأتي فِعلاً أو يَقول قولاً يُخبِر الله ورسولُه أو يجمِعُ المسلِمُونَ أنّ ذلك لا يكُون إلّا من كافرٍ كالسُّجودِ للصّنم، أو يكونُ ذلكَ القَول أو الفِعل لا يُمْكِن معه العِلم بالله تعالى، فهذانِ الضَّربانِ وإنْ لم يكُونا جَهْلاً بالله تعالى أمَارَتانِ على أنّ فاعِلَهما كافِرٌ مُنسلِخٌ من الإيمان، انتهى.

* * *

واختِيرَ أنَّ اسماهُ تَوقيفيَّة   كذا الصِّفَاتُ فاحفَظِ السَّمعيَّة

* [الخلافُ في إطلاقِ الأسماءِ والصِّفاتِ على الله تعالى]:

ولـمّا اتَّفقَ القَوم على جوازِ إطْلاقِ الأسْماءِ والصِّفات على الباري تعالى إذا وَردَ إذنٌ من الشَّرعِ، وعلى عَدَم جوازِه إذا وردَ منعُه، واخْتلَفُوا عندَ عَدَم ورُودِ الإذْنَ والمنع في جَوازِ إطْلاق ما كانَ هو مُتَّصِفاً بمَعناه، ولم يكُن إطْلاقُه مُوهِماً لما يَسْتَحيلُ في حقّه، بل قال بعضُ المحقِّقين وكانَ مُشْعِراً بالمدحِ فعندَنا لا يجوز، وعندَ المعتَزلة يجوز، وإليه مالَ القاضِي أبو بكْرٍ مِنّا، وتَوقَّفَ إمامُ الحرمَين، وفصَّل الغَزاليُّ فقال بجَوازِ الصِّفة، وهو ما يَدلُّ على معنى زَائِد على الذّات دونَ الاسْم، وهو ما يدلُّ على نَفسِ الذّات.

واعترض ضَابِطَه الاسم بمِثل الإلَه اسماً للمَعبُودِ، والكتاب اسماً للمَكْتُوب، والرّمِيم اسماً لما رمَّ من العِظام، أي: بَلِي، وباسْمي الزَّمانِ والمكانِ والآلة، ولعلّ المتكلِّم يَلتَزِم كونها صِفات وإنْ كانَت أسماء عندَ النَّحوي.

أشارَ إلى المخْتارِ من الخِلافِ بقَولِه: **(واختِير)** بالبِناءِ للمجْهول؛ للعِلم بالفاعِل مع الاخْتِصار وتَأتِّي الوَزن، أي: واخْتَار جُمهور أهل السُنّة **(أنّ اسْماه)** تعالى بالقَصْرِ للوَزنِ، أي: إطْلاقُ أسْمائِه، بمَعنى: مُقابل الصِّفات **(توقِيفِيّة)** أي: تَعليميّة، أي: تَتوقَّفُ على تَعليمِ الشّرع وإذْنِه في ذلك، فما أذِنَ في إطْلاقِه واسْتِعمالِه جاز، وما لا فعَلى المنعِ والتّحريم، وقدْ علِمْتَ محلّ النِّزاع.

* [الحجج في مسألة إطلاقِ الأسماءِ على الباري]:

لنا: أنّه لا يجوزُ أنْ يُسمّى النّبي ﷺ بما ليسَ من أسمائه، بلْ لو سُمّي واحِدٌ من أفْرادِ النّاس بما لم يُسَمّه به أبواهُ لما ارتَضاهُ، فالباري تعالى وتَقدّس أولى، وتمسَّك المعْتزِلة بأنّ أهلَ كلُّ لُغةٍ يُسمّون باسمٍ مُختصّ بلُغَتِهم كقولهم: خَداي وتنكدي، وشَاع وذَاعَ من غيرِ نكير، **قلنا:** كفَى بالإجماعِ دليلاً على الإذنِ الشّرعي.

قالَ السّعد: وهذا معنَى ما يُقالُ إنّه لا خِلاف فيما يُرادِفُ الأسْماء الوارِدَة في الشّرع.

واعْتَرَضَه إمَامُ الحرمَين: بأنّه بطَريقِ القِياس، ومعنَى الجواز هُنا وعَدَمه الحِلُّ والحُرمَة، وكلٌّ منهُما حُكم شَرعيّ لا يَثبُت إلّا بدَليلٍ شَرعيّ، والقِياس إنّما هو حُجّة في العَمليّات، والأسْماء والصّفات من باب العِلميّات.

وأُجيبَ: بأنّ التّسمِيةَ من بابِ العَمليّات وأفْعالِ اللّسان، وتمسَّك الغَزالي: بأنّ إجْراءَ الصِّفة إخْبارٌ بِثُبوتِ مَدلُولها، فيَجوزُ عندَ ثُبوتِ المدْلُول إلّا لمانِع بالدّلائِل الدّالةَ على إباحَةِ الصّدق، بلْ اسْتِحبابه بخِلافِ التّسمِية، فإنّها تُصرفُ في المسمّى، ولا ولايَة عليه إلّا للأبِ والمالِك ومنْ يجري مجرى ذلك.

وخرجَ بقَولِنا: ولم يكُن إطْلاقُه مُوهِماً...إلخ، مثل العارِف والعَاقِل والفَطِن والذَّكي؛ لِـما فيه منْ إيهامِ المسْتَحيل عليه تعالى؛ لشُهْرَة اسْتِعماله مع خُصوصِيّة تمتَنِعُ في حقّ الباري تعالى، فإنّ المعرِفَة قدْ تُشْعِر بسَبْق العَدَم، والعَقْل بما يعْقِلُ العالِمَ ويحبسُه ويَمْنَعُه، والفِطْنَة والذكاء بِسُرعَةِ إدْرَاك ما غاب، وكذا جميعُ الألفَاظ الدّالَة على الإدْرَاك، حتّى قالوا: إنّ الدّراية تُشْعرُ بضَرْبٍ من الحِيلَة، وهو إعْمالُ الفِكْر والرُويَّة، وكلّ ما كانَ في إطْلاقِه إيهامٌ فإنّه لا يجوزُ بدُونِ الإذنِ اتّفاقاً.

* [الصِّفاتُ العليَّـة كالأسماءِ الحسنى في جوازِ الإطلاقِ على الباري]:

وقولُه: (**كذا**) أي: مثلُ الأسْماء في أنَّ المخْتارَ أنّ إطْلاقها عليه تعالى بالشّرطِ السّابِق يتَوقَّفُ على الإذنِ الشّرعيّ (**الصّفات**) أي: إطْلاقُها عليه تعالى ـ لما مرّ ـ خِلافاً للغزالي، حيثُ زعمَ أنّها لا تَفْتَقرُ إلى إذنٍ شَرعيّ، مُحتَجّاً بما سبقَ فوقه.

فإن قلت: قدْ أُطْلِق عليه تعالى مِثل: الصَّبُور والشَّكور والحليم والرّحِيم.

قلت: مثلُ هذا وإنْ كان إطْلاقُه مُوهِماً، إلّا أنّه مما ورَدَ الإذْنُ بإطْلاقِه عليه تعالى، فسَاغَ قُبوله.

وإلى هذا أشارَ بقَولِه: (فاحْفَظ) الألفاظ الدّالَة إمّا على مُجَرَّدِ الذّاتِ، وإمّا عَليها معَ اعْتِبار معنًى زائد عليها ذاتيّ كالعالِمِ والقَادر، أو فِعل كالخالق والرّازق، أو إضَافيّ كالأوّل والآخر، لا سَلبيّ كليسَ بجِسمٍ فيما يَظهَر وإنْ لم أرَه.

* [مدركُ إثباتِ الأسماءِ والصِّفات هو السَّمع]:

(السّمعيّة) أي: الوارِدَة في الشّرعِ المسْمُوع بالفِعل كالوَارِدَة في الكتاب، أو بالقُوّة كالثّابِتَة بالإجماعِ كالصّانِع والموجُودِ والواجِب والقَدِيمِ، أو بالقِياس كالمترادِفات لِـما أُذنَ في اسْتِعمالِه من لُغَة أو لُغاتٍ ـ على ما مرّ ـ، وفي هذا نظرٌ؛ لأنّا نمنَعُ كون الإذْن في لفْظ إذْناً في لازِمه؛ إذ قدْ يُوهِم إطْلاقُ اللّازم نَقصاً فيَمْتَنع، ألا ترى قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] كيفَ يَلزَمُه أنّه خالقُ القِرَدَة والخنازِير، ولا شكّ في المنعِ من إطلاقِه، فكَذا أيضاً يَمتَنع كون الإذْن في لفظٍ إذناً في مُرادِفه؛ لاحتِمالِ إيهام أحد المترَادِفَين نَقصاً دونَ الآخر كالعالِمِ والعارِف وكالجوادِ والسَّخِي، ولا تَزد عليها بعَدم الإذن في اسْتِعمالِ ما تراد زِيادته.

واعترض: بأنّ المنعَ حكمٌ شرعيٌّ مُدْركه الورُود، والغَرض لم يَرد فيه شيء، وقدْ تقدّم من الأسماءِ المسمُوعَة جُملة.

قالَ السّعد: **فإن قيل**: قد وَجَدْنا من الأوْصافِ ما يَمتَنعُ إطْلاقها مع وُرودِ الشّرعِ بها، كالماكِر والمستَهزئ والمنْزِل والمنْشِئ والحارِث والزَّارِع والرّاعي.

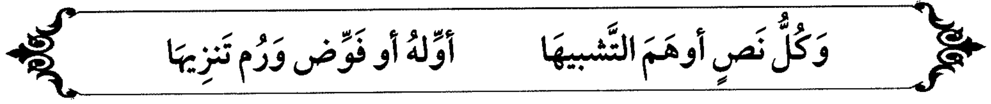
قلنا: لا يكفِي في صِحَّة الإجْراء على الإطْلاقِ مُجرد وقُوعِها في الكتاب والسنّة بحَسبِ اقْتِضاء المقام وانسِياق الكلام، بل يجِبُ أنْ لا يخلُوَ عنْ نوعِ تَنظيمٍ ورِعايَة أدَبْ، وفي كلامِ بعضُ المتأخّرين ما يُصرِّح بامْتِناع إطْلاقِ مُرادِف المضاف المسْمُوع قِياساً عليه، وبعَدَم اعتِبار ما وَرَد على وجْه المُشاكَلة والمجازِ، وبعَدَمِ اعتِبار ورودِ الفِعل والمصْدَر، وأنّ الاخْتِلاف بالتَّعريف والتّنكير لا يَضُرّ كما بسَطْناهُ بـ«تعليق الفرائد» يسرّ الله بجَمعِه.

وهاهُنا أمْران:

أحدُهما: لا يُشتَرَط في السُنّة الوارِدَة بالإذنِ التّواتُر على الرّاجِح، بل تَكفِي الآحاد، نعمْ اشْتَرطُوا في الوارِدَة أحاداً أنْ تكُونَ صَحيحَة أو حسنة، وفيه شيء مع جَزْمِهم بأنَّ المسألَة من باب العمليّات، وهي يُستَحبُّ العمل فيها بالحديث الضَّعيف.

ثانيهما: الكلامُ ليس في الأسْماء الأعلامِ الموضُوعَة في اللّغات؛ إذ ليسَ جواز إطْلاقها محلّ نزاع.

* * *



* [النُّصوصُ المتشابهةُ لا تُفهمُ على ظاهرها]:

ولـمّا قَدّم أنّ لَه تعالى صِفاتٍ أزَليّة قَديْمَة مُنزَّهة عن مُماثَلة صِفاتِ المخلُوقِين، كما قَدّم أنّ ذاتَه العليّة كذلك، ووَردَ في الكتابِ والسُنّة ما يُشْعِر بانْعِقادِ المشابَهة والمماثَلة بيْنَه وبينهم ممّا أخَذَ بظَاهِره المشَبِّهة والمجَسِّمَة، أشارَ إلى بُطلان تمسُّكِهم به في ذلك بقَولِه: (وكُلّ نصٍ) أي: لَفظٌ ناصّ، أي: ظاهِرٌ كما هو أحدُ إطْلاقي النّص، سواء ورَدَ في كتابٍ أو سنّة صحِيحَة وإلّا فلا عِبرةَ به، فهو هُنا مُقابِل القِياس والاستِنباط لا الإجماع، والإطْلاقُ الآخَر ما يُقابِل الظّاهِر والمحْتَمل، وهو ما لا يحتَمِل غير المعنَى المتَبادر منه؛ لانتِفاء الاحْتِمالات العشرة عنه، كما قُرّر في أصول الفِقه، وهذا لا يجوزُ ورُوده في بابِ المشْكِل من الصّفات باتّفاقٍ على ما يُفهَم من كلام بعضِهم.

* [طريقا التّأويلِ والتّـفويضِ وترجيحُ طريقِ التّأويل]:

(أوْهَم) باعْتِبار ظاهر دَلالته (التّشبِيها) أي: صِحة القَول به، أو المرادُ المشَابَهة إطْلاقاً للمَصدَر على الحاصِل منه (أوّلْهُ) وُجُوباً بأنْ نَحمِلَه على خِلاف ظاهِره لدَليلٍ، راجِحَاً كان أو مَرجُوحاً، كما يُؤخَذ من تَعريفِ التّأويل بأنّه إخْراجُ اللّفظ عن ظاهِره لدَليلٍ ولو مُوجُوداً، أمّا إخراجُ اللّفظ عن ظاهِره لغَير دليلٍ فلَعِبٌ وعبَث، ثمَّ المرادُ أوِّلْهُ تفْصِيلاً مُعيّناً فيه المعنَى الخاص أخْذاً من المقابِل الآتي، كما هُو مُختارُ الخَلف من المتأخِّرين؛ دَفعاً لمطاعِن الجاهِلينَ، وجَذْباً بصَنِيع القاصِرينَ، وسُلوكاً للطَّريقِ الأحْكَم والسَّبيل الأعْظم.

(أو) لا تأوّله بل إجْمالاً، أي: (فَوّض) علمَ المعنَى المراد من ذلك النَّصّ تفْصِيلاً إلى الله تعالى (ورُم) أي: اقْصد واعْتَقِد أنتَ مع تَفويض عِلم ذلكَ إليه تعالى (تَنزيهاً) له تعالى عمّا يُوهِمُه ظاهِرُ ذلك النّصِّ من حيثُ دلالَته، كما هو دَأبُ السّلف الصالحين؛ إيْثاراً للطـريقِ الأسْلم، فظهَرَ مـمّا قَرّرناهُ اتّفاق الفَريقَين على التّنزيه عن المعنَى الظّاهِر

للّفْظ، غيرَ أنّ السّلَف طَريقُهُم التّأويل الإجماليّ فيُنَـزِّهُون عن الظّاهِر، ويُفَوِّضُون علمَ معانِيها مُفصَّلة إلى الله تعالى، كما هـو رأيُ من يَـقِفُ على الله من قـولِه تعالى: ﴿وَمَا يَعْـلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، والخلَف طريقُهم التّنْزِيهُ مع التّعرُّضِ للتّأويل التّفصِيليّ، كما هو رأيُ من يقِفُ على ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ منهم.

واعلم أنّ الحامِل على التّأوِيل إجمالاً وتَفْصِيلاً هو أنّ المتشَابِه لا يُعارِض المحْكَم، فيُحْمَل على ما يُوافِق المحْكَم الذي هو أصلُ الكتاب الذي يَرجِع إليه مُتشابِهه، وأيضاً فالأدِلَّة النقليّة لا تُعارِض القَواطِع العَقْليّة التي لا تَقبَل التّأويل، فتُردُّ النّقليّة إلى ما يُوافِق العقْليّة؛ لأنّ العقْليّة أصلٌ للنّقليّةِ لتَوقُّفِ النّقليّة على ما يَتوقّف على العَقل من مَعرِفَة وجُود الباري سبحانه، وكونِه فاعِلاً مُختاراً للرُّسل، ومَعرِفَة المعْجِزة؛ إذ لو رُجِّح النّقليّ بأنْ صدق لزِم تكذِيبُ العقليّ الذي تَصْدِيقُه أصلُ تَصدِيق النّقلي، وذلك يستلزم تكذيبُ النّقليّ الذي هو فرعُه فيُؤدِّي تصْدِيق النّقليّ إلى تكذيبه، وذلكَ جمْعٌ بينَ النَّقِيضَين.

والنّصوصُ الظّاهِرة التي تمسَّك بها المجَسِّمَةُ والمشَبِّهة كثِيرةٌ جداً، منها في الجِهَة:

ـ قولِه تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠].

ـ ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٧].

ـ ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦].

ـ ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

ـ ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤].

ـ ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠].

ـ ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥].

ـ وأمّا الأحاديث الواردَة بها فكثِيرة.

ومنها في الجِسمِيّة:

- ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠].

- ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢].

- وحديث الصّحيحَين والسنن: «ينزِل ربُّنا كلّ ليلة إلى السماء الدُّنيا»[١].

ومنها في الصُّورة: حديث البخاري: «أنّ الله خلَقَ آدمَ على صُورَتِه»[٢].

ومنها في الجوارِح:

- ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧].

- ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠].

- وحديثُ مسلم: «إنّ قلوبَ بني آدم كلّها كقَلبٍ واحدٍ بينَ أصْبعين من أصابع الرّحمن»[٣].

فعلى طريق السَّلف يجبُ أنْ يُعتَقد أنّ هذه النُّصوص من عندِ الله تعالى، وأنّ هذا الظَاهِر المدْلُول لها مُحالٌ عليه تعالى، وأنّ المعنَى المقْصُود منها لم يَعلمه إلّا الله تعالى على ما يَليقُ بكمالِه وجلالِه، وعلى طَريقِ الخلَف تُأوّل الفَوقِيّة بالتّعالي في العظمَةِ لا في المكان، ومنْ في السّماء بمَن في السماء حكمُه وسُلطَانه، أو مَلكٌ من ملائِكَته مُوكّل بإيصالِ العذاب لمسْتَحِقيه، والاسْتواء بالاستِيلاء، والعُروج إليه بالرُّقِي إلى محلِّ عبادَتِهم إيّاه، وصُعود الكَلِم الطّيب مجازٌ عن قُبولِه، والمراد: صُعودُ الكِرامُ الكاتِبين به إلى السّماء التي هي محلُّ عرْضِهم الأعمال، ورافِعُكَ إليّ معناهُ إلى محلِّ كرامَتي ومَقرّ ملائكتي، وإتْيانِه تعالى بإتْيانِ حامِل عذَابه، ونُزولُ الرَّبّ بنُزولِ حامِل رحمتَه وأمْره القَوليّ.

---

(١) أخرجه البخاري (٢: ٥٣ برقم ١١٤٥)، ومسلم (١: ٥٢١ برقم ٧٥٨).

(٢) البخاري (٨: ٥٠ برقم ٦٢٢٧).

(٣) مسلم (٤: ٢٠٤٥ برقم ٢٦٥٤).

وأمّا حديث البخاري؛ فقد رواه مسلم مُطوّلاً بلفْظٍ يُنبّي عن أنّه لا يحتاجُ إلى تأويل، وإنّما أوْهَم ما يحوج إليه من اخْتِصاره، ولفظُ رواية مسلم: «إذا قاتَل أحدُكم أخاه فليَجتنب الوجْه، فإنّ الله تعالى خلقَ آدم على صُورتِه»[١]؛ إذ الضَمير للأخ أو لوجْه الأخ.

وعلى روايَة البُخاري اخْتُلفَ فيما يرجْع إليه ضَمير الصّورة:

فقيل: آدم، أي: خَلقَه الله على هذه الصّفة التي اسْتَمر عليها إلى أنْ هَبطَ من الجنّةِ وإلى أنْ مات، دَفعاً لتَوهُم من يَظنُّ أنّه لما كانَ في الجنّة كان على صِفَة أُخرى، وأنّه تَنقلَ في الأطْوارِ كما تَنقل ولدُه.

وقيل: الله، وتمسَّك قائلُه بأنّ في بعضِ طُرقه: «على صُورة الرّحمن»[٢]، والمرادُ بالصُورةِ الصّفَة، والمعنى: أنّ الله طَبعَه على صِفَتِه من العِلم والحياةِ والسّمعِ والبَصر، وإنْ كانت صِفاتُه تعالى أزليّة قَديمَة وصِفَات آدم مُتجدِّدة حادِثَة.

واختار النّووي الأوّل، قال: فكانَت صُورتُه في الجنّة هي صُورَته في الأرض لم تَتغَيّر قط. والوجْه بالذّات أو بالموجُودِ، والعَينُ بالحفْظِ والكلاءَة، والجنْب بالحقّ أو ما يجبُ له، والأصابعُ واليدُ على القُدرة. والله أعلم.

تنبيه:

رُبَّما يُفهَم من النَّظمِ فَهماً ظَاهِراً أنّ (أوْ) لتَنويع الخلاف، وأنّ الطَّريقَ الأولُ أرْجَح من الثاني، وهو اخْتِيار عزِّ الدّين بن عبد السلام، حيث قالَ في بعضِ فَتاويه: طريقُ التّأويل بشَرطِها أقْربُ إلى الحقّ، وإليه يمِيل كلام إمَام الحرمَين في «الإرشاد»، وإنْ صرَّحَ في «الرسالَة النظامِية» المتأخِّرَة عنه باخْتِيار الطَريق الثاني.

وتَوسَّط أبو الفَتح بن دقِيق العيد، فقال: إنْ كان التّأويلُ قَريباً على ما يَقْتَضيه لسان العَربِ لم نُنْكِره، وإن كان بَعيداً تَوقَّفْنا عنه. وآمنّا بمَعناهُ على الوجْه الذي أُريدَ به معَ

---

(١) مسلم (٤: ٢٠١٧ برقم ٢٦١٢).

(٢) أخرجه الطبراني في «الكبير» (١٢: ٤٣٠ برقم ١٣٥٨٠)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (٢: ٦٤ برقم ٦٤٠).

التّنزيه، ومثل الأول بقولِه تعالى: ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦] قال: فيُحمَل الجنْبُ على حقّ الله، أو ما يجبُ له، أو قَريب من هذا المعنَى، ولا تَوقُّف فيه، وكذلِكَ كون القلوب بينَ أصْبعينِ من أصابع الرّحمن مَحمَلُه على أنّ إرادَات القَلب واعْتِقادَاتِه مُصَرّفَة بقُدْرَة الله تعالى وما يُوقِعُه في القلوب.

قلت: ويُمْكن أن يُمثَّل الثاني بقولِه ﷺ: «كان ربك في عماء»[1]؛ إذ تأويلُه بكونُه كان غيرَ مَعلُوم للخَلق فنَصبَ آياتِه الدّالة عليه، وأرْسَلَ رُسلَه الدّاعيةِ إليه؛ بعيدٌ، وتَوسّط ابنُ الهمام في «المسايرة» توسُّطاً أخصّ من هذا التّوسط؛ إذ حاصل كلامه في الاسْتِواء وجُوب الإيمان بأنّه اسْتَوى على العَرش، مع نفي التّشبيه، فأمّا كونُ المراد: أنّه استِيلاؤه على العَرش فأَمْرٌ جائز الإرَادَة، لكنْ لا دليلَ على إرَادَتِه عَيْناً، فالواجبُ عيناً ما ذكَرنا، أي: من أنّه ليس كاسْتِواءِ الأجْسامِ على الأجْسَام من التّمكُن والمماسة والمحَاذَاة. قال: وإذا خِيفَ على العامّة عَدم فِهم الاسْتِواء إذا لم يَكُن بمعنَى الاسْتِيلاء إلّا بالاتِّصال ونَحْوه من لوَازِم الجِسمِيّة وأنْ لا يَنفُوه، فلا بأسَ بصَرِفِ فَهْمِهم إلى الاسْتيلاء، فإنّه قد ثبتَ إطْلاقه وإرادَته لغةً في قولِه: [الأخطل من الرجز]

قَـدِ اسْـتَوَى بِـشْرٌ عَـلى العِرَاقِ ... ...

وقوله: [الأعشى من الطويل]

فَلَـمَّا عَلَوْنَـا وَاسْـتَوَيْنَا عَلَيْهِـمُ جعلنَاهُمْ صَرْعَى لِنَسْرٍ وَكَاسِرِ

قال: وعلى نحوِ ما ذَكرنَا يُحمَل كلّ ما وَردَ ممّا ظاهِرُه الجِسْمِيّة في الشّاهد، كالأصْبَع واليد يجبُ الإيمانُ به، فإنّ اليد وكذا الإصْبع وغيره صِفَة له، لا بِمعنَى الجارحَة، بل على وجْهٍ يَليقُ به وهو سبْحانه أعلَمُ به.

وقدْ تأوّلُوا اليَد والإصْبع بالقُدْرَة والقَهر، واليَمينُ في قولِه عليه السلام: «الـحجَرُ

---

(١) أخرجه الترمذي (٥: ٢٨٨ برقم ٣١٠٩)، وابن ماجه (١: ٦٤ برقم ١٨٢).

الأسـودُ يَمِينُ الله في الأرض»[1] على التّشريفِ والإكْرام؛ لِـما ذَكرنَا من صـرف فَهم العامّة عن الجِسْمِيّة، وهو ممكِن أنْ يُراد، ولا نَجزِمُ بإرادَتِه، خُصوصَاً على قولِ أصْحَابنا أنّه من المَتَشابِهات، وحكُم المتَشابِه انْقِطاعُ رجاء مَعرِفة المراد منه في هذه الدّار، وإلّا لكانَ قدْ عُلِم، انتهى.

قال تلميذُه كمال الدّين بن أبي شريف: ومُلَخص ذلكَ كلّه: أنّ ابن دقيق العيد توسَّط باعْتِبار قُربِ التّأويل وبُعده لُغة، وأنّ كلامَ شيْخنا يَقْتَضي التّوسُط في القُربِ بين أنْ تَدعُو الحاجَة إليه لخلَلٍ في فهَمِ العوَام وبينَ أنْ لا تَدعُو لذلك حاجة، انتهى.

وأقول: من تَأمّل كلامَ ابن الـهُمام وأنْصَف، ظهَر له أنّه إشَارَة إلى ما ذَهبَ إليه الأشْعَريّ منْ أنّ هذه صِفَاتٌ له تعالى، هو أعْلَمُ بحَقائِقها، وأنّ قولَه: وقدْ تأوَّلُوا اليد... إلخ، إشَارَة إلى السَّبَب الحامِل للقُوم على العُدُول عن مَذْهبه إلى التّأويل التّفصِيلي، وأنّه قُصور فَهْم العامّة عن قِيام مَدْلُولاتِ هذه الألْفاظُ بذاتِه تعالى، مع تَنزِيهه سبحانه عن التّشْبيه، وهذا من الكَمالِ أكمَل تَوفِيق بينَ الأشْعَري والقَوم؛ إذ لا يَنبَغي أنْ يُخالِفَهُم الأشْعريُّ في العُدولِ إلى التّأويلِ التّفصِيليّ عندَ خشْيَة الفتنة على العامّة، والله سبحانُه ولي التّوفيق، على أنّ المعْرُوفَ عن الأشعريّ في النّقل مُوافَقة أهلِ التّأويل، كما قَدّمناه في مَباحِث الصّفات، والله أعلم.

ثمّ رأيتُ سَيدي أحمد زروق نَفعنا الله ببركاتِه، قال في «شرح الرّسالة»: لا خِلافَ في وجُوبِ التّأويلِ عندَ تَعيُّن شُبْهَة لا تَرتَفِع إلّا به، ذكَرهُ الإمامُ أبو حامد، فللّه الحمد ربّ العالمين.

ولـما تَقدّم من اتِّفاقِ العَمل على التّأويل، بَطلَ احتِجاجُ المخَالِفين من المجَسِمّة والمشّبِّهة بالنُّصوصِ الظاهِرة في الجِهَة والجِسْميّة والصُّورة والجوارِح على اتِّصافِه ـ تعالى عن قولهم عُلواً كبيراً ـ بظَواهِرها، وسَتسمَعُ في الجهات زِيادَة بيان.

---

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط (١: ١٧٧ برقم ٥٦٣)، وابن خزيمة (٤: ٢٢١ برقم ٢٧٣٧).

فائدة:

قالَ عزِّ الدّين بن عبد السلام: مُعتَقِد الجِهةَ لا يَكفُر. وقَيَده النّووي بكونِه من العامّة، وابن أبي حمزة بعُسْر فَهمِهم نَفيُها، والله أعلم.

* [شبهةٌ عقليةٌ في أن كلَّ موجودٍ هو جسمٌ]:

تتمّة:

كما تمسَّك المخَالِف بالنُّصوصِ تمسَّكَ بِشُبَهةٍ عقْليّة حاصِلُها: أنّ الله تعالى مَوجُود فيَجبُ أنْ يكُونَ ذا جِسمٌ وصُورَة وحُدُود.

وبيانه: أنّ كلّ مَوجُودَين فَرْضاً لا بُدّ أنْ يكُونَ أحدُهما مُتَصِلاً بالآخَر مُماسّاً له، ومُنفَصِلاً عنه مبايناً له في الجِهة، والله تعالى مَوجُود والعالَم كذلك، لكنّه ليس حالّاً في العالَمَ ولا محلّاً له، فيكُون مُبايِناً للعالَمَ في جِهة فيتَحيّز، فيكُون جِسْماً أو جُزءَ جِسم مُصورّاً مُتناهِياً.

وأجيب عن هذا التّمسُّك الباطِل: بأنَّ الانحصار في قِسْمَي المنفصلة المذْكُورَة إنّما هو من الأحكامِ الوَهميّة الكاذِبَة؛ لكونِها على ما ليسَ بمَحسُوس وإجراء الحكم المحسوس عليه، ومُدّعِي الضَّرورةَ فيه مُكابِر، واشْتَبه عليه الوَهْمِيات بالأوليّات، كيفَ وتَركُّب المنْفَصِلة فيه ليس من الشّيء ونَقِيضه أو المسَاوي لنَقيضِه؛ إذ الجِهَة إمّا ظَرفٌ للمَكانِ أو نفسُ المكان باعْتِبار الإضَافَة إلى شيء، كما بيّناه بـ«تعليق الفرائد»، فكيفَ يُتَصوّر فيه تعالى مُباينة للعالم في الجِهَة مع كونه فيها على قولهم، وهي مكانٌ والمكان من جِهَة العالم؟ على أنّ أكثرَ العُقلاء مُطْبِقون على خِلافِ هذه المنْفَصِلة، وعلى أنّ الوجُودَ إمّا جِسمٌ أو جِسمانيّ، أو لا جِسم ولا جِسمانيّ كما في الجَواهِر المجَرَّدة الغَير المتَحيّزَة بالمرَّة، فإنّهم أجمعُوا على أنّها غير مُتصلَة بالعالم ولا مُنفَصِلة عنه، ولا داخِلَة فيه ولا خارِجَة عنه؛ لأنَّ المصَحِّح لهذه الأمُور إنّما هو التّحيُّز والجِسْميَّـة، وهذه الجواهِر ليْسَت أجْساماً ولا أعْراضاً.

فإن قلتَ: المتكلِّمونَ على أنْ لا مُجردَات، كما مرّ في مَبحَث حُدوث العالم.

قلت: المتكلِّمُون وإنْ منعُوها إلّا أنّ الغَرض من حِكايَة ذلكَ عن الحُكماءِ زَيادَة اسْتِظهار على إبْطالِ دَعوى المُبْطِلينَ من الحصْرِ المذْكُور. والله أعلم.

* [معنى قولهم: طريقُ السَّلفِ أسلمُ وطريقُ الخلفِ أعلمُ]:

خاتمة:

اشْتَهرَ بينَ القَومِ اشْتِهار المَثَلِ السَّائِر أنّ طَريقَ السّلف أسْلَم، وأنّ طَريقَ الخلَفِ أعْلَم، قال بعضُ المحَقِّقين في قولهم: أعْلَم مجازٌ مُرسَل إذ هو منْ إطْلاقِ المسَبّب مُراداً به السَّبَب؛ لأنّ المعْنَى الحقِيقي للأعْلَم هو الأزْيَدُ عِلماً، والأحْوَجيّة سبَبٌ مُقْتَض لأنْ يَصيرَ الأحْوَجُ أعلَم، وفي إسْنَادِه إلى التّأويلِ الذي هو مَذهبُ الخلَف مجازٌ في الإسْنَادِ؛ إذ هو منْ إسْنادِ ما للمُسبَّب إلى السّبَبَ، أيضاً فإنّ الأحْوَج إلى مَزيدِ عِلْم هو منْ يُأوِّل لا التّأويل، والتّأوِيلُ سببُ الأحْوجِيّة، ورُبّما أبْدلَ بعضُهم أعلَم بأحْكَم، يعني: أكثر إحكاماً، بكسر الهمزة، أي: اتْقاناً بالنّسبَةِ إلى دَفعِ الشُبَه عن العَقِيدَة، ولا تَظهَرُ أرْجَحيّة إحْدَى العِبارتَينِ على الأُخْرى، وادَّعى بعْضُهم أَرجَحيّة الأولى، قال: بالنِّسبَةِ إلى الأدَبِ مع السّلف، وفي هذا ما بَيّناه بـ«تعليق الفرائد».

ولـمّا انتَظمَ من المقَدِّمات القَطعِيّة والمشْهُورَة قِياسَان:

أحدُهُما: يُنتِجِ قِدَم كلام الله تعالى، وذلكَ أنّ كلامَه تعالى صِفَة من صِفاتِ ذاتِه، وكلُّ ما هو مِنها فهُو قَديمٌ كما مرّ.

والآخر: يُنتِجُ حُدُوثَه، وذلك أنّ كلامَه تعالى بإجماعٍ يُطلَق على هذا المؤَلَّف المنقُول إلينا بينَ دَفَّتَي المصْحَف تَواتُراً، وهذا يسْتَلزِم أنّه من جِنسِ الحُروفِ والأصْوات، وكلّ ما هو كذلِكَ فهو حادِث.

ومنعَت المعتَزِلَة صُغرى القِياس الأول، والكرامِيّة كُبراه، والأشاعِرَة صُغرى الثاني، والحشَويّة كُبراه، ولا عِبْرَة بكلامِ الكرامِيّة والحشَويّة، وبقِي النّزاعُ بيننَا وبينَ المعْتَزلَة، وهو

في الحقِيقَةِ راجِعٌ إلى إثباتِ الكلام النّفسي ونَفْيِه، وإلّا فنَحنُ لا نقولُ بقِدَم اللّفظ الحادِث، وهُم لا يَقولُونَ بحُدوثِ النّفسي القَدِيم؛ إذ قد وافَقُونا على امْتِناع قِيام الحوَادِث بذَاتِه تعالى كما سبَق بيانُ كلّ هذا، وأرادَ التّصريحَ بالرَّدّ عليهم ولم يَكتَف بتَصريحِه فيما سَّبقَ بِقِدَم صِفاتِه الذّاتيّة، تَقوية وتأكِيداً للحُكمِ بِقِدَم ما اخْتُلِف في قِدَمِه وحُدوثِه.

* [وجوبُ اعتقاد عدمِ خلقِ القرآن]:

أشار إلى ذلكَ بقولِه: **(ونزِّه)** أي: ويجبُ أيها المكلَّف أنْ تعتَقِد تنزيه **(القرآن)** فَعْلان بمعنَى مفْعُول، من قَرأتُ الشّيء قُرآناً جَمعتُه، أو من قَرأتُ الكِتاب قِراءةً وقرآناً تَلوتُه؛ لأنّه مجمُوعٌ ومَتْلوّ **(أي)** حرفُ تَفْسيرٍ على الصّحيح، وتاليها عطفُ بيان بالأجْلى على الأخفى، وليسَ لهم عَطفُ بيانٍ بتوسُّط حرفٍ إلّا هذا، ويُوافِق ما قَبلها في التّعريفِ والتنكير، ويُقابِله قولُ الكُوفِيّين إنّه حرفُ عطْفٍ مُشتَرك.

فعلى الصّحيح كأنّه قال: ونزِّه **(كلامَه)** الأزليّ السّابق بيانُه. وإنّما لم تَقْتَصِر على القُرآن؛ لأنّه كما يأتي مُشتَرك يُطلَقُ على المعنَى النّفسيّ القَديم وعلى النّظْمِ المتْلُو الحادِث، فَخَشِي أنْ يَسْبق إلى الفهم القَاصِر أنّ هذا المؤَلّف من الأصْواتِ والحرُوف قَديمٌ كما ذهبَ إليه جَهلَة سمّوا أنْفُسَهم بالحنابِلة جَهلاً أو عِناداً.

(عن الحدُوث) أي: الوجُود بعد العَدَم لِـما مرّ من الأدلَّة الدّالة على امْتِناع قيام الحوَادِث به، والتّعبيرُ بالحدُوثِ مكانَ الخلْق؛ لضَرُورة النّظم أو لِـما سيأتي، فإنّ العِبارَة المشْهُورة فيما بينَ الفريقَين أنّ القُرآن مخلُوقٌ وغير مخلوق، ولهذا تُتَرجَم هذه المسألَة بمَسألَة خَلقِ القُرآن.

(واحْذَر) إنْ خالَفْت هذا الأمر الواجِب وقُلْتَ بحُدُوثِه **(انْتِقامَه)** أي: انتِقَام الله منكَ وعِقابَه لك إمّا في الدّارين أو في إحدَاهما.

وقد خالَفت المعتَزلَة فقالوا بخَلْقِه مُتمَسكينَ بوُجوهٍ:

ـ منها: أنّه عُلمَ بالضّرورةِ حتّى للعَوامِّ والصِّبيان أنّ القُرآن هو هذا الكلامُ المؤَلّف المنْتَظِم من الحرُوفِ المسْمُوعَة، المفْتَتح بالتّحمِيد المخْتَتم بالاسْتِعاذَة، وعليه انعَقَد إجماعُ السّلفُ وأكثرُ الخلف.

ـ ومنها: ما اشْتَهرَ وثبتَ بالنَّصِ والإجماعِ من خَواصِّ القُرآن، من أنّه مُحدَث وذِكْر ومُنزَّل ومَتْلُوّ ومُتَحدّى به ومُعجِز ومُرَتَّب السُّور والآياتِ وفَصيحٌ وبلِيغ، إنّما يَصدُق على هذا المؤَلَّف الحادِث لا المعنَى القَديم.

وجواب الوجْهَين: أنّه لا نِزاع في إطلاقِ اسم القُرآن وكلام الله تعالى بطَريقِ الاشْتراكِ أو المجازِ المشْهُور شُهرَة الحقائقِ على هذا المؤَلَّف الحادِث، وهو المتَعارَف عند العامّة والقُرّاء الأصُولِيين، وإليه تَرجِعُ الخواصّ التي هي من صِفَات الحرُوف وسِماتِ الحدُوث، فإنّ القرآن بهذا المعنَى ذِكْر لقولِه تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، وعَربيّ لقَولِه تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣] والعَربيّ اللّفظ؛ لاشْتِراك اللّغاتِ في المعنى، ومُنَزَّل على النّبي ﷺ بشَهادَةِ النّص والإجماع، ولا خفاءَ في امْتِناع نُزول المعنَى القَدِيم القَائِم بذاتِ الله تعالى بخِلافِ اللّفظ، فإنّه وإنْ كانَ عرَضاً لا يَزُول عن محَلِّه، لكنْ قدْ ينزل بنُزولِ الجسمِ الحامِلِ له.

* [إنزالُ القرآنِ الكريم]:

وقد رُويَ[1]: أنّ الله تعالى أنْزَلَ القُرآن دفْعَة إلى السّماء الدُّنيا، فَوضِعَ في بيتِ العزَّة، فحَفِظَتْه الحفَظة وكَتَبَته الكتَبَة، ثمّ نَزلَ منها بلِسانِ جبريلَ إلى النّبي عليهما الصلاة والسلام شيئاً فشَيئاً بحَسَبِ المصالِح.

---

(١) أخرجه النسائي (٧: ٢٤٧ برقم ٧٩٣٧)، والحاكم (٢:٢٤٢ برقم ٢٨٨١)، عن ابنِ عبَّاسٍ قال: «فُصِلَ القُرآنُ من الذّكرِ فوُضِعَ في بَيْتِ العزَّة في السّماءِ الدُّنيا، فجعلَ جبريلُ عليه السّلامُ ينزِلُ على النَّبي ﷺ يُرتّلهُ ترتيلًا».

فإن قلتَ: ما قَدْرُ المنْزَل؟

قلت: كان على حَسبِ المصالِح قِلّة وكَثْرَة، فرُبّما نزلَ من الآيات كما صحّ في قصة الإفك(١)، وأوّل المؤمنين(٢)، ونزُول الخمْسِ منها(٣)، ونُزول بعض آيَة كما صحّ في نُزولِ غيرِ أولي الضّرَر وحْدَها(٤)، وهي بعضُ آية.

فإن قلت: فما معنَى الإنزال؟

قلت لهم: فيه اختلاف، فمنهُم من قال: أنّه عبارةٌ عن إظهارِ القِراءة، ومنهُم من قال: إنّ الله ألهمَ كلامَه جبريلَ وهو في السّماء وعلَّمَه قراءته، ثمّ جبريلُ أدَّاهُ في الأرض.

فإنْ قلتَ: فما كيْفيّة التّأدِية؟

قلت: ذكروا فيها طَريقَتين: **إحداهما**: أنّ النّبيّ ﷺ انْخلَع من صُورةِ البَشريّة إلى صُورَة الملَكيّة، وأخَذَهُ من جبريل.

وثانيتها: أنّ الملَك انْخلَع إلى البَشريّة حتّى يأخُذه الرّسولَ منه. والأوّل أصْعَب الحالين، والمرادُ بالانْخِلاع: الظُهورُ بتِلْكَ الصّورة لا مُفارَقة الطّبع بالمرّة، كما هو ظاهِر.

---

(١) أخرج الرواية بطولها البخاري (٥: ١١٦ برقم ١٤١٤)، ومسلم (٤: ٢١٢٩ برقم ٢٧٧٠)، موطن الشاهد فيها : قوله عليه السلام: «أبشري يا عائشة أمّا الله فقد برأك» ... قالت: فأنزل الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ﴾ عشر آيات، فأنزلَ الله عزّ وجل هؤلاءِ الآيات براءتي... .

(٢) أخرج الترمذي (٥: ١٧٩ برقم ٣١٧٣)، وأحمد (١: ٣٥١ برقم ٢٢٣)، عن عمر قال: كان إذا نزل على رسول الله ﷺ الوحي يُسمَع عند وجْهه دويٌّ كدَويِّ النّحل، فمكثْنا ساعة، فاسْتَقبلَ القبلة ورَفعَ يدَيه، فقال: «اللّهم زدنا ولا تنقصنا، وأكرمنا ولا تهنا،...» ثمّ قال: «لقدْ أُنزِلت عليّ عشرُ آياتٍ، من أقامَهُنّ دخلَ الجنّة» ثمّ قرأ علينا: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ حتّى ختمَ العشر آيات.

(٣) أخرج أبو نعيم (٢: ٢١٩)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (٣: ٣٤٦ برقم ١٨٠٦)، عن أبي العالية قال: «تعلَّمُوا الْقُرآنَ خَمسَ آيَاتٍ خَمسَ آيَاتٍ؛ فإنَّهُ أحْفَظُ لكُم فإنّ جبريلَ عليه السلام كان ينزلُ به خَمسَ آيَاتٍ خَمسَ آياتٍ».

(٤) أخرج البخاري (٤: ٢٤ برقم ٢٨٣١)، ومسلم (٣: ١٥٠٨ برقم ١٨٩٨)، عن البراء قال في هذه الآية ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، فأمرَ رسول الله ﷺ زيداً، فجاءَ بكَتِف يكتُبها، فشكا إليه ابن أم مكتوم ضَرارته، فنزلت: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥].

فإن قلتَ: فما كيْفِيّة تَلقِّي جبريلَ له؟

قلت: قالَ الطِيبي: لعلّه تلَقَّفَهُ من الله تَلقُّفاً روحانِيّاً، أو بحِفْظه من اللّوح المحْفُوظ، فيَنْزِل به إلى الرّسول ويُلْقِيه عليه. وفسّر بعضُ المحَقِّقينَ التّلَقُّف الرّوحانيّ بالإلهام.

فإن قلت: فما النّازِلُ على محمد ﷺ؟

قلت: فيه ثلاثَةُ أقْوالٍ: **أحدها:** أنّه اللّفظ والمعنَى، وأنّ جبريلَ حِفَظ القُرآن من اللّوحِ المحْفُوظِ ونَزلَ به.

والثاني: أنّ جبريلَ إنّما نَزلَ بالمعاني خاصَّة، وأنّه ﷺ عَلِم تلكَ المعاني وعبّرَ عنها بِلُغةِ العَرب، وتمسَّكَ قائلُه بقولِه تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾ [الشعراء: ١٩٣ - ١٩٤].

والثالث: أنّ جبريلَ أُلْقِيَ عليه المعنّى، وأنّه عبّر بهذِه الألْفاظ بلُغَة العَرب، وأنّ أهل السماء يقْرؤونَه بالعَربيّة، ثمّ إنّه نزلّ به كذلكَ بعدَ ذلِك. وأخرجَ ابنُ أبي حاتِم عن سفيان الثّوري: «أنّه لم ينزل وحيٌّ إلا بالعَربِيّة، ثمّ تَرجم كلّ نبي لقَومِه»[1].

فإن قيل: المكتُوب في المصْحَف هو الصّور والأشْكال لا اللّفظ ولا المعنَى.

قلنا: بل اللّفظ؛ لأنّ الكِتابَة تصويرُ اللّفظَ بحُروفٍ هجائِيّة، نعم المثْبَت في المصْحَفِ هو الصّور والأشكال.

فإن قيل: من تلكَ الخواصّ أنّه مُتحَدّى به، والقَدِيمُ دائم فيكونُ مُقارِناً للتّحدِّي ضَرورة، فلا يكون ذلكَ من خواصِّ الحادِث.

قلنا: معناهُ أنْ يَدْعُوا العرب إلى المعَارضَة والإتْيَان بالمثْل، وذلك لا يُتَصوّر في الصِّفَة القَديمَة.

فإن قيل: من تِلكَ الخواصِّ أنّه ينتسخ وينسخ، والنّسخُ كما يكونُ للَفْظٍ يكونُ للمعنَى.

قلنا: نعم لكِن يخصُّ الحادِث؛ لأنّ القَدِيم لا يرتَفِع ولا يَنتَهي.

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في «تفسيره» (٩: ٢٨١٩ برقم ١٥٩٤٩).

فإن قلت: النّسخُ قدْ يكونُ للحُكمِ دونَ اللّفظ.

قلنا: نعم لكِن بمعنَى انْقِطاع التّعلُّق التّنجيزيّ، وهو حادِث.

فإن قيل: وقُوعُ كلِمَة: كُنْ عُقيب إرادَةِ تكْوين الأشياء على ما تُعطيه كلمةُ: إذا، وإنْ دلَّ على حُدُوثِها، لكِن تخصِيصُ عمُوم لَفظ شيئاً من حيثُ وقُوعِه في سياقِ النّفي معنى، أي: ليسَ قولُنا: الشيء ممّا يُقصَدُ إيجادُه وإحداثُه كما في قولِه عليه الصلاة والسلام: «وإنّما لكلِّ امْرِئٍ ما نَوى»[1]؛ يقْتَضي قِدَمها؛ إذ لو كانَت حادِثة لكانت واقِعة بكَلِمة: كُن أُخرى سابقة، ويتَسَلْسَل، وإنْ جَعلتُم هذا الكلام لا على حقِيقَتِه، بل مجازاً عن سُرعَة الإيجادِ، فلا دَلالَة فيه على حُدوثِ كُن.

قلنا: لا، حَقيقَةُ كُن ليس قَولُنا الشّيءَ من الأشياءِ عندَ تكْوينِه إلّا هذا القَول، وهو لا يَقْتَضي ثُبوت هذا القولُ لكُلِّ شيء، ألا ترى أنّك إذا قُلت: ما قَولي لأحَدٍ من النّاس عندَ إرشَادِه إلّا أنْ أقُولَ له: تعَلّم، لم يَدُلّ على أنّك تقولُ لكُلِّ أحدٍ تعلّم، بل على أنّك لو قُلت في حقّه شيئاً لم يكُن إلّا هذا القُول.

وأجيبَ أيضاً: بأنّ المرادَ بالمذْكُور العَربيّ المنْزَل المقْروء المسْمُوع المكتُوب إلى آخِرِ الخواص هو المعنَى القَدِيم، إلّا أنّه وُصِف بما هو من صِفاتِ الأصْوات والحرُوف الدّالّة عليه مجازاً، ووَصْفاً للمَدْلولِ بصِفَة الدّال كما يُقال: سَمِعتُ هذا المعنَى من فلان وقَرأتُه في بعضِ الكتُبِ وكتَبتُه بيدي، وهذا ما قالَ أصْحابُنا من أنّ القِراءَة حادِثة، أعني: أصْوات القَارئ التي هي من اكْتِسابِه يُؤمَر بها تارَة إيجاباً أو نَدْباً، ويُنهى بها حِيناً، وكذا الكِتَابة أعني: حَركاتُ الكاتِب والأحْرُف الموسُومة، وأمّا المقْروء بالقِراءة، المكتُوب في المصَاحِف، المحفُوظ في الصُّدور، المسْمُوع بالآذان، فقَدِيمٌ ليس حالّاً في لسانٍ ولا قلبٍ ولا مُصحف؛ لأنّ المرادَ به المعْلُوم القِراءَة المفْهُوم من الخطُوطِ ومن الأصْواتِ المسْمُوعة،

---

(١) سبق تخريجه.

وكذا المُنَزَّل؛ إذ معنَى الإنْزال: أنّ جبريلَ عليه الصلاة والسلام أدْرَكَ كلامَ الله تعالى وهو في مَقامِه، ثمّ يَنزِل إلى الأرض وأفْهَم النّبي ﷺ ما فَهِمَه عندَ سِدْرة المنتَهى، من غيرِ نقلٍ لذاتِ الكلام.

* [معنى سماع الكلام القديم]:

فإن قلتَ: إذا أُريد بكلامِ الله تعالى المُنْتَظِم من الحروفِ المَسْمُوعَة من غير اعتِبار تَعيُّن المحل فكُلّ أحد مِنّا يسْمَع كلام الله تعالى، وكذا إذا أُريدَ به المعنَى الأزليّ وأُريد بسماعِه فهمُه من الأصْوات المَسْمُوعَة، فما وجْه اخْتِصاص موسى عليه الصلاة والسلام بأنّه كَليمُ الله تعالى؟

قلنا: فيه أوجُه:

أحدها: وهو اخْتِيار حُجّة الإسْلام الغَزالي، وطريقُ الأشْعري أنّه سَمِع كلام الله الأزَليّ بلا صَوتٍ وحرف، كما تُرى ذاتُه في الآخرة بلا كمٍّ وكيف، وهذا على مَذهبِ من يُجوِّز تَعلُّق الرُؤيَة والسّماع بكُلِّ موجُودٍ حتّى الذّات والصّفات، لكِن سماع غير الصّوت والحرف لا يكُون إلّا بطَريقِ خَرْقِ العادة.

وثانيها: أنّه سَمِعَه بصَوتٍ من جميعِ الجِهات على خِلاف ما هو العَادة.

وثالثها: أنّه سَمِع من جِهةٍ، لكِن بصَوتٍ غير مُكتَسَبٍ للعِباد على ما هُو شأنُ سماعنا. وحاصِلُه: أنّه أكْرَم مُوسى عليه الصلاة والسلام فَأفْهَمه كلامَه بصَوتٍ تَولّى خَلْقه من غيرِ كَسبٍ لأحَدٍ من خَلْقِه، ولهذَا ذَهبَ أبو منصور الماتُريديّ والإسْفَرايِيني.

قال الأستاذ: اتّفَقُوا على أنّه لا يُمْكن سماع غير الصّوت، إلّا أنّ منهُم من بتّ القَولَ بذلك، ومنهُم من قال: كما كانَ المعنَى بالنّفسِ مَعلُوماً بواسِطةِ سماعِ الصّوت كان مَسمُوعاً، فالاخْتِلافُ لفْظيّ لا مَعنَوي، فليُتأمّل.

وأمّا **الوجه الثالث**: وهو أنّ كلامَه تعالى لو كانَ أزَليّاً لَزِم الكَذِب في إخْبارِه تعالى، فقدْ سبقَ تقْريرُه مع جوابه كما سَبقَ مِثل ذلك.

الوجه الرابع: وهو أنّ كلامَه تعالى يشْتَمل على أمرٍ ونَهيٍ وإخْبارٍ واسْتِخبارٍ ونْداءٍ وغير ذلك، فلو كانَ أزليّاً لَزِم الأمْر بلا مأمُور والنّهي بلا مَنْهي... إلى آخر ما سَلف مع زِيادَة على ذلك، نَعمْ، اسْتدْلالهم بأنّ القُرآن مُتّصِفٌ بما هو من صِفات المخْلُوقاتِ وسِماتِ الحدُوث من التّأليف والتّنظِيم والإنْزَال والتّنْزيل، وكونُه عَربياً مَسمُوعاً فَصيحاً مُعجِزاً إلى غير ذلك، إنّما يُقوم حُجّة على الحنابِلة، والمرادُ بهم: رُعاع زُعمُوا أنّهم أتْباعٌ للإمام أحمد وهو بَريءٌ منهُم، ووجُوه أصْحابنا كما بيّنه ابن ناجي في «شرح الرسالة».

*** [معنى كونِ الله متكلِّماً عند المعتزلة]:**

فإن قلت: إذا كانَ المعْتزلة في الحقِيقَة نافِين للكلامِ النّفسي، فما معنَى كونُه تعالى عندَهم مُتكلِّماً؛ إذ قدْ تَواتَر بحيث لا يُمكِن إنْكاره؟

قلت: لـمّا لم يُمكِنُهم إنكارُ كونه تعالى مُتكلِّماً ذهبوا إلى أنّه مُتكلِّم بمعنَى أنّه أوجدَ الأصْواتَ والحرُوفَ في محالها، وأوجَد أشكالَ الكِتابَة في اللّوح المحفُوظ وإنْ لم تُقْرَأ على خِلافٍ بينَهم. **ويَردُّ** تأويلَهم هذا: أنّ المتَحرِّك من قامَت به الحركَة، لا من أوجَدَها، وإلّا لصَحَّ اتِّصافُ الباري تعالى بالأَعْرَاض المخْلُوقة له تعالى عن ذلكَ عُلواً كبيراً.

*** [وجوداتُ القرآن الكريم]:**

وهاهُنا تَنبِيهات:

الأول: أكْمَل الوجُودَات ما كانَ له الوجُوداتِ الأرْبَعة؛ ولذا جاءَ القرآن مُشْتَمِلاً عليها، وهي: الوجُودُ في الأعْيانِ وهو حقِيقِيٌّ باتِّفاق، والوجُودُ في الأذْهانِ وهو حقِيقِيٌّ عندَ الـحُكماءِ مجازِيٌّ عندَنا، والوجُودُ في العِبارة والوجُود في الكتابَةِ وهما مجازِّيان باتِّفاق،

فالكتابَة تدُلُّ على العِبارَة، وهي على ما في الأذْهَان، وهو على ما في الأعيان، فحيثُ يُوصَف القُرآن بما هو من لَوازِم القَديم كما في قَولِنا: القرآنُ غير مخلُوق، فالمرادُ حقِيقَتُه الموجُودَة في الخارج، وحيثُ يُوصَفُ بما هو من لَوازم المخْلُوقات والمحْدَثات يُراد به الألْفاظُ المنْطُوقَة المسْموعَة كما في قولِنا: قرأتُ نِصفَ القُرآن، أو المخَيّلَةِ كما في قولِنا: حفِظتُ القُرآن، أو الأشكال المنقُوشَة كما في قولِنا: يحرم للحَدَث مسّ القُرآن، ولـمّا كان دليلُ الأحكام الشّرعيّةِ هو اللّفظُ دونَ المعنَى القَدِيم عرَّفَهُ أئِمَة الأصُول بالمكتُوبِ في المصاحِف المنقُول بالتّواتُر، وجَعلُوه اسْماً للنّظْمِ من حيثُ دلالته على المعنَى لا لمجَردِ المعنَى كما سبَق.

الثاني: يَرِدُ على جَعل كلامِ الله تعالى حقِيقَة في المعنَى القَدِيم مجازاً في النّظم المؤَلَّف: أنّه لو كان مجازاً فيه لصَحّ نَفيُه عنه بأنْ يُقال: ليسَ النّظم المنْزَل المعْجز المفَصّل إلى السّورِ والآيات كلام الله تعالى، والإجماعُ على خِلافِه، وأيضاً المعْجز المتَحدّى به هو كلام الله تعالى حقِيقَة مع القَطعِ بأنّ ذلكَ إنّما يُتَصوَّر في النّظم المؤَلَّف المفصَّلِ إلى السّور؛ إذ لا معنَى لمعَارَضة الصِّفَة القَدِيمَة.

* [كلامُ الله تعالى اسمٌ مشتركٌ بين النَّفسيِّ واللَّفظيِّ]:

والجواب: إنّ التَّحقِيق أنّ كلام الله تعالى اسْمٌ مُشتَرك بينَ الكلام النّفسيّ القَدِيم ومعنَى الإضِافَة كونُه صِفَة لله تعالى، وبينَ اللّفظيّ الحادِث المؤَلَّف من السّوَرِ والآيات، ومعنَى الإضَافة أنّه مخلُوقٌ لله تعالى ليس من تأليفَات المخْلُوقين، فلا يَصحُّ المنفِي أصْلاً، ولا يكونُ الإعْجازُ والتّحدي إلّا في كلامِ الله تعالى، وما وقَع في عبارةِ بعضِ المشايخ منْ أنّه مجازٌ فليسَ معناه أنّه غير مَوضُوع للنّظم المؤَلَّف، بل معناه أنّ الكلام في التّحقِيق وبالذّاتِ اسمٌ للمَعنى القائم بالنّفس، وتَسمِية اللّفظ به ووضعُه لذلِك إنّما هو باعتِبار دلالَته على المعنَى كما قدّمْناه، فلا نِزاع في الوَضْع والتّسمِيَـة.

* [إشكالٌ في احتياجِ كلامِ الله تعالى لكلام البشرِ]:

الثالث: أورَدَ بعضُ العُلماء إشْكالاً وَصَفَه بأنّه صَعْب، وهو أنّ في القرآن محذُوفات لا يَتمّ المرام بِدُون تَقدِيرها، والمقَام قدْ يَقْتَضي تَقدِير لَفظٍ بعَينِه وقدْ لا يقتَضي، وللعالِمِ بالقَرائِن أنْ يُقدّر ما يحتاج إليه من غير نكير، فالمحْذُوفاتِ من كلامِ الله المقَدّرة لا شكّ أنّها كلامُ البَشر؛ لأنّ القرآن كلامٌ قَدِيم مُتواتَر نازِل من الله تعالى بتَوسُّط الملَك، فيلْزَم أنْ يكونَ الكلامُ المعْجز مُحتاجاً إلى الحادِث الغَير المعْجز وهو ظاهِر البُطلان، والمركَّب من المعْجز وغير المعْجز غير مُعجز، والمركَّب من القَدِيم والحادِث حادث، والْتِزام أنّ هذا القَدْر من الاحْتِياج ليسَ بنَقصٍ في كلام الله تعالى ولا يُخرجُه عن كونِه كلام الله الْتِزامُ أمْرٍ ظاهِر البُطلان، انتهى.

وأجاب الشّريف الصَّفَدي بقولِه: ما نقولُ هذا القَدْر من الاحتِياج ليس بنَقصٍ، بل نقُول: فيه كمالُ الكمال والبَلاغَة، والنّقْصُ اللّغويّ غير مُضرّ، انتهى.

بيانُه: أنّ الكلامَ معه مُفيدٌ للمَقصُود مع الإيجاز ودَلالَة السِّياق والقَرائن على المحْذُوفِ، فظَهرَ من الجوابِ والإشْكال الاتِّفاق على أنّ المحْذُوفَ ليس من كلامِ الله تعالى مع تَوقُّفِ المعنَى عليه، وفيه تكْمِلة يُطلَب تحقِيقُها من «تعليق الفرائد».

الرابع: يأتي قَرأ بمعنَى تلا ودَرَس، قال [حسان من البسيط]:

... ... يُقَطِّعَ اللَّيْلَ تَسْبِيحًا وَقُرْآنَا

أي: وقِراءة بمعنَى تِلاوَة، ويأتي أيضاً بمعنَى بيّن، قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨] أي: بيّناه، ويأتي أيضاً بمعنَى جمَعَ مِثل: قَرأتُ الماءَ في الحوضِ، أي: جمعْتُه، والقُرآن سُورٌ وآيات مجْمُوعَة على تَرتِيبٍ خاص، والسّورةُ هي الطائفة من القرآن المتَرجَمة التي أقَلّها ثلاث آيات، وهذا تَفسيرٌ للسُّورةِ القُرآنيّة، وإلّا فالسُورة أعمُّ، بدَلِيل أنّ سائر كُتب الله مُسَوَّرة كما نَبّه عليه شيخُ الإسْلام في «حواشي البَيضاوي».

الخامس: كما يُسمّى القرآن يُسمّى أيضاً بالفُرقَان؛ لفَرقِه بينَ الحقِّ والباطل، ويُسمّى أيضاً بالذِّكر؛ لأنّ الله تعالى ذَكرَه، أو لأنّه شَرفٌ وذِكْرٌ لمنْ آمَن به، ويُسمّى أيضاً بالكتِاب مَصدَر كَتَبَ والكِتابَة أيضاً مأخُوذَة من الجمْعِ، أيضاً يُقال: كتَبْتُ السقاء، أي: جَمعتُه بالخرز.

قال الشاعر: [سالم بن دارة من البسيط]

... ... وَاكْتُبْهَا بِأَسْيَارِ

السادس: التوراةُ وزنُها تَفْعِلَة، وفي «الارتشاف» فَوعَلَة، فالتّاء زائدَة أو بدلٌ من واو من وري الزند إذا خَرجت نارُه؛ لأنّها ضياءٌ وهُدىً لمن كانَ تمسَّك بها، والزَّبُور وزنُه فَؤول من زَبر الكِتاب يَزبُره إذا كتَبه، والإنجيل وزنُه إفْعِيل، وهو بِناءٌ نادِر من نَجلْتُ الشيء: أخْرجْتُه، ونجْل الرّجُل نسْلُه، كأنّه أخْرَجهُم، وقد عَلِمْت أنّ تعدُّد الأسْماء لا يُوجِب تعدُّد المسمّى.

السابع: تقدَّم أنّ مذهبَ أبي الحسن جوازُ سماع الكلام النّفسي القَديم، وأنّه وقعَ لموسى عليه الصلاة والسلام، وأنّ القِراءةَ والتلاوةَ والعِبارةَ غيرهُ، وقال أهل الحقّ كما نقَلَه عنهم الفاكِهانيّ في «شرح الرسالة»: لا يجوزُ وصْفُ قِراءتنا للقرآن وتِلاوتنا له بأنّها حِكايَة له، كما لا يجوزُ أنْ يقول تَلفُظنا بكلام الله. ونُقِل أيضاً عن أهل الحقّ: أنّه يجوزُ أن يُسنَد إليه يَتكلَّم فيُقال: الله تعالى يَتكلَّم كما يُقال مُتكلِّم. ونُقِل عن الإسكاف: أنّه لا يُسنَد إليه فيُقال: الله تعالى مُتكلِّم ولا يُقال يتكلَّم، انتهى.

والأصَح كما ذكرهُ النّووي في «شرح مسلم» وغيره: جوازُ إطْلاق الحكايَة وإسْنادها إليه تعالى، وإنْ تَبع ابن عبّاد الفاكِهاني على ما ذَكرهُ فيها، كما بيّنا كل ذلك في «تعليق الفرائد».

الثامن: المخالِف لنا في قِدَم الكلام فِرَقٌ، فأمّا القَدَريّة وهمْ المعتَزلة والجهمِيّة والنّجاريّة والخوارج والمرجِئة، فإنّهم قالوا: القرآن مُحدَث مخلوقٌ إلّا محمد بن شجاع البَلخي فإنّه قال: إنّ كلامَ الله تعالى مُحدَث وليس بمَخلُوق، قال: لأنّ قولَنا أنّه مـخلوق

يُوهِم أنّه كَذِب تعالى عن ذلك، وبه تُعلَم حِكمَة عُدول النَظم عن الخلق إلى الحدُوث، ثمَّ قال النّظام: بأنّ القرآن جِسمٌ من الأجسامِ المحْدَثة.

والباقُونَ: منهُم من قال: إنّه عَرَضٌ من الأعْراضِ والأصْوات المقطّعة التي إذا تَرتَّبت كانت كلاماً، ومنهُم من قال: إنّه ليسَ بجِسمٍ ولا عَرض.

ثمّ القائِلون بالجِسْمِيّة اختَلفُوا في كيفِيَة وجُودِه:

فمنهُم من قال: القرآن جسمٍ خلَقَهُ الله تعالى في اللّوح المحْفُوظ، وأنّه يُوجَد بعد ذلك مع تِلاوة التَالي وخَطّ كلّ كاتِب وحِفْظ كلّ حافِظ، فهُو جِسمٌ منقُول وقائِم بكُلّ واحد ممّن ذُكِر، قالوا: وهو ممّا يُمْكِن أنْ يُدْرَك بالأبْصار وإنّما لم نُدْركُه لخفَائِه وضَعْفِ أبصارنا في هذه الحال.

ومنهُم من قال: القرآن جسمٌ قائِمٌ بالله تعالى تَستَحيلُ مُفارَقَتِه له، وإذا كتَبهُ كاتِب أو قَرأه قارئ وتلاهُ تالٍ فذلِكَ شيءٌ يخلُقُه الله تعالى مع التِلاوَةِ والكِتابَةِ مُختَرعاً في تِلكَ الحال، فيُخْلَق حالاً فحالاً مع الكِتابَةِ والتِلاوَةِ والحِفظِ، فيكُونُ قائماً بالله لا بالتِّلاوَةِ والكِتاب؛ لأنَّ الله تعالى زَعمُوا في كلِّ مكانٍ لا على طَريقِ كون الجسمِ في الجسم.

وبعضُ هؤلاء قال: لا يجوزُ أنْ يخلقَه الله تعالى بعَينِه في كلِّ حالٍ، ولكنّه يُخلَق مع تِلاوَةِ التّالي وكِتابَة الكاتِب وحفْظ الحافِظ مثل القُرآن لا هو بعَيْنِه، وأنّه تستَحيلُ رؤيتُه وسَماعُه إلّا من الله تعالى.

ومنَ القائلِينَ بالحدُوث من قالَ القرآن حَركَة من الحركات، وكلّ من قال إنّه أحرفٌ وأصْواتٌ قال: إنّه لا يجوزُ عليه البَقاء ولا يصحُّ وجُوده في أماكِن كثِيرة ولا في مكانَينِ مَعاً، وإنّ كلام الله تعالى قدْ فَنَي ويفْنَى، وأنّه لا يُوجَدُ مع الكتابَةِ ولا معَ التِلاوةِ ولا مع الحِفظ، ولا هو مسمُوعٌ بسَماعِ التّلاوة، وإنّما المسمُوع هو التّلاوة، هذا مذهَبُ مُعتَزِلَة البَصريينَ والبَغدَادِيين.

وقالَ أبو الهذيل والجبائي: إنّ كلام الله عزّ وجل وجميع كلام المخْلُوقِينَ غير الأصْواتِ وإنّما هو الحروف، وقالا: إنّ كلام الله عزّ وجل يُوجَد في الوَقت في أمَاكِن كثِيرة بعدَدِ القِراءة وحِفظ الحافِظ وكتَابة الكاتِب وأنّه باقٍ، وأنّ كلامَ الله يُوجَد مع الحِفظِ والتِّلاوة والكتابَة، فإذا وُجِد مع الحِفظ والكتابَة لم يكُن مُدْركاً، وإذا وُجِدَ معَ التِّلاوَة أُدْرِك.

وقال محمد: إنّ القَدِيم عزّ وجل ليسَ بمُتَكلِّم على الحقِيقَة، ولا الكلام الموجَود بالشّجَرة مِن فِعل الله، وإنّما هو من فِعل الجِسم الذي يُوجد بطَبْعِه، ولكِن هو تعالى مع ذلكَ قدْ أنْزَله وخاطَبَ به، بمعنَى أنّه عَرَّف مُرادَه عنه فِعلُ هذا الجسم له، وكلّ هذا خِلاف إجماع المسلِمينَ وأئمّة الدّين، اللّهُم إنّا نَبرأ إليك من جميعِ أقوال هؤلاء الحمْقَى المارِقينَ عن سَنَن عبادكَ المهْتَدين، والصّواب ما أسْلَفنا بيانه وشيّدنا بُنيانه.

❋ ❋ ❋

* [تأويلُ النُّصوصِ الدَّالـةِ على حدوثِ القرآنِ]:

ولـما أسْلَف وجُوبَ تَنزِيه كلام الله تعالى عنِ الحدُوثِ، وكانَ هُناكَ ما يُوهِم ظَاهِر الحُدَوث، وكانَ حملُه على ظاهِرهِ مَترُوكاً عندَ أهل السُنّة والجماعَة أشَارَ إلى تأويلِه بقَولِه: **(فكُلُّ نصٍّ)** أي: وإذا تَحقَّقت ما سلَف فكُلّ لفْظٍ ظاهِر الدَّلالة على معناه، كما هو أحَدُ إطْلاقاتِ النّص، واللّام في قولِه: **(للحُدوث)** أي: الوُجُود بعد العَدمِ بمعنَى على.

مثل: [قول ربيعة من الطويل]

... ... وخرَّ صريعاً لليَدينِ وللفَم

مُتعلِّقَة بقَولِه: **(دلّا)** وألِفُه للإطْلاق، أي: وكلُّ لفظٍ دلّ على حُدوثِ القرآن، مثل: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾ [القدر: ١]، ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ﴾ [الحجر: ٩]، ومِثل كونه فَصيحاً وبَليغاً ومُعْجزاً وذا مَقاطِع ومَبادِئ وأجْزاء مُترتِبَة ومُحُدَثاً ومُتبَعِضاً، إلى غيرِ ذلكَ ممّا مرّ بيانُه، **(احمله)** أنتَ أيّها السُنّي على القُرآن بمعنَى اللّفظِ المنَزّل على محمَّد ﷺ للإعجَاز بسُورَةٍ منه المتَعبَّد بتلاوتِه المحتجُّ بأبْعاضِه، كما حدّه بهذا أئمّة الأصُول والفُقهاء.

فإنْ قلتَ: التعاريفُ لا تدخل الأشْخاص، والقرآنُ والكتاب عَلمانِ بالغَلبَةِ على ما جمع الأوصاف المذْكورة، إنّما تَدخُل ما فيه كَثْرة لتَضْبطه من جِهَة كثْرَته.

قلت: إنّما عرَّفُوه مع تَشخِيصِه بما ذُكِر من أوصافِه ليتَميّز مع كثْرَته عمّا لا يُسمّى باسْمِه من كلام الله تعالى، فخَرجَ عن التّسمِيَة بالقرآن بقَيدِ الإنْزال على محمّد الأحادِيثُ غير الرّبانيّة، والتّوراة والإنجِيل والزّبور وبقيّة الصُّحف، وبالإعْجازِ أي: إظْهار صِدق النّبي في دَعواه الرِّسالَة مجازاً عن إظهارِه عجز المرسَل إليهم عندَ مُعارَضَته الأحاديث الرّبانِية، كحَديث الصّحيحين: «أنا عنـدَ ظنِّ عبدي بي...» الحديث[١]، والاقْتِصـار على

(١) أخرجه البخاري (٩: ١٢١ برقم ٧٤٠٥)، ومسلم (٤: ٢٠٦١ برقم ٢٦٧٥).

الإعجَازِ وإنْ أُنزِلَ القرآن لغَيره أيضاً؛ لأنّه المحتاج إليه في التّمييزِ وصِدق السورة بأقصره كالكوثَر صحيحٌ؛ إذ هو أقلُّ ما وقَعَ به الإعْجَاز ومِثلها فيه قدْرها من غيرها بخِلافِ ما دُونها، وفائدَةُ التّصريح به دَفعُ توهُم أنّ الإعْجاز لم يقع إلّا بجَميعِه أو بما له بال من الأجزاء، وبقَيدِ التّعبُّدِ بالتِّلاوة يُريدُونَ على سبيلِ الدَّوامِ والاسْتِمرار ما نُسِخت تلاوتُه، مثل: الشيخُ والشَّيخةُ إذا زَنَيا فارجُموهما البَتّة.

فإن قلتَ: التّعبُّد بالتِّلاوةِ حكمٌ فأخْذُه في التّعريف دوري.

قلت: قدْ عرَفتَ أنّ التّعريفَ لفْظيّ مع دعاء حاجة التَمييز عمّا تقدّم إليه.

فإنْ قلتَ: هذا التّعريفُ لا ينطَبِقُ على بعضِ الأجزاءِ القُرآنيّة، وإنّما ينطَبِقُ على جُملَتِه أو ما كانَ ثلاث آياتٍ فَفَوق.

قلت: نعم، فإنّ صاحِبَه لعلّه راعَى المعنَى العلمِي لا الجنسي، وإن كانَ هذا هو الأنسب بغَرضِ الأصول؛ إذ الاستِدْلالُ إنّما هو بأبْعاضِه لا بجُمْلَتِه وجميعِه.

فإنْ قلتَ: تعريفُ القرآن بالإنْزالِ على محمّد ﷺ، وبالإعْجازِ بالسُّورَة تعريفٌ بالأخْفَى ومِثلُه مُجتَنب.

قلت: قدَّموا أنّه تعريفٌ لفْظيّ لقَصدِ التّمييز عمّا لا يُسمّى باسْمِه.

فإنْ قلتَ: يُفهَم من هذا التّعريف أنّ الإعجازَ مَقصودٌ من الإنْزال، وهو خِلافُ ما اختاره ابن الهمام في تحريره من أنّ الإعجاز غير مقصُود من الإنزال، بل الإنزالُ إنّما هو للتَّدبُّر والتّذكُّر، وأمّا الإعجاز فتابعٌ لازم لأبْعاضٍ خاصّة من القُرآن، لا بقَيد سُورة ولا بعض، نحو: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ ﴾ [النساء: ٢٣].

قلت: ما ذهبَ إليه خِلافُ ظَواهِر نصُوصَهم وصَرائح مُحاوراتِهم.

واعلم أنَّ التّحدّي: تارة وقَعَ بجَميعِه، كما في قولِه تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨].

ـ وتارة بعَشرِ سُوَر منه، كما في قولِه تعالى: ﴿قُلۡ فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ﴾ [هود: ١٣].

ـ وتارة بسُورة، كما في قولِه: ﴿فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣].

وأقلُّ ما تَصدُق به الكَوثَر، ثمّ حمَلَ العُلَماء قدْرَها من غيرِها من سائرِ أبْعاضِه عليها. قال الكمالُ الشريفي: ولو كان ذلكَ القَدْر آية.

قلت: وفيه نَظر، ولو كانَت آية الدّين كما يُعلَم إن شاء الله تعالى من مبحثِ إعجاز القرآن الآتي، وإنْ أرَدْت الفوائد فعَليكَ بـ«تعليق الفرائد».

وذلكَ اللّفظ المحمُول عليه ليسَ هو كلام الله الأزليّ الذي هو صِفَة ذاتِه، وإنّما هو اللّفظ الذي **(قدْ دلّا)** بألفِ الإطلاق على تلكَ الصِّفة القَديمة القائمة به عز وجل، ولا شكّ في حُدوثِ اللّفظ الدّال وامْتِناع قيامه بذاتِه تعالى، فيكـونُ من بابِ استِعمال المشْتَرك في أحَدِ معْنَييه بقَرينَة مُعيّنة، وهو اسْتِحالَة إجراء تلكَ الأوصاف على المعنَى القَديم، أو استِعمال اللّفظ في مجازه لذلِكَ على الخِلاف السّابِق بيانُه.

وبالجمْلَة؛ فالمشهُور في كلامِ القومِ والأصحاب أن ليس إطلاقُ كلام الله تعالى على هذا المنْتَظِم من الحرُوف المسْمُوعَة إلّا بمَعنًى أنّه دالٌّ على كلامِه القديم، حتّى لو كان مُختَرع هذه الألفاظ غير الله تعالى لكانَ هذا الإطْلاقُ بحالِه، لكن المرضي عندنا أنّ له اختِصَاصاً آخَر بالله تعالى، وهو أنّه اختَرعَه بأنْ أوْجَد أوّلاً الأشكالَ في اللّوح المحَفُوظ لقولِه تعالى: ﴿بَلۡ هُوَ قُرۡءَانٞ مَّجِيدٞ * فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ﴾ [البروج: ٢١- ٢٢]، أو الأصْوات في لِسانِ الملَك لقولِه تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ﴾ [الحاقة: ٤٠]، أو لِسانُ النّبي ﷺ لقولِه تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ * عَلَىٰ قَلۡبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣- ١٩٤] والمنزَل على القلبِ هو المعنَى دونَ اللّفظ.

ثمّ اختَلفُوا، فقيلَ: هو اسمٌ لهذا المؤلّف المخْصُوص القائم بأوّل لسانٍ اخْتَرعَه الله فيه، حتّى إنّ ما يقْرؤه كلّ أحدٍ بكسْبِه يكونُ مِثله لا عينه، والأصَحّ أنّه اسمٌ له لا من حيثُ تعيُّن المحَل، بل من حيثُ خُصوص التّأليف الذي لا يـختَلِف باخْتلافِ المتَلَفِّظين؛ لأنّا

نَقطَع بأنّ ما يقْرَؤه كلّ أحَد مِنّا هو القُرآن المنزَّل على محمّد ﷺ، فيكُون واحِداً بالنّوع، وهكَذا الحُكم في كلِّ شُعراء وكتّاب يُنسَب إلى مُؤلِّفه، وعلى التّقْدِيرَين فقدْ يُجعل اسْماً للمَجمُوعِ، بحيث لا يصْدُق على البَعض، وقدْ يُجعلُ اسْماً لمعنَى كلّي صادِق على المجمُوع، وعلى كُلِّ بعْضٍ من أبْعاضِه.

قال في «شرح المقاصد» عَقِب ما مرّ: وبالجمْلَةِ فما يُقالُ أنّ المكتُوبَ في كُلِّ مُصحَف والمقْرُوء بكُلّ لسانٍ كلامُ الله تعالى فبِاعتِبار الوحْدَة النّوعِيّة، وما يُقالُ إنّه حِكايَة عن كلامِ الله تعالى ومُماثِلٌ له وإنّما الكلام هو المخْتَرع في لِسان الملَك فبِاعتِبار الوحْدَة الشّخصِيّة، وما يُقالُ أنّ كلامَ الله تعالى ليسَ قائِماً بِلِسانٍ أو قَلْبٍ، ولا حالّاً في مُصحَفٍ أو لوحٍ، فيُراد به: الكلامُ الحقِيقِيّ الذي هو صِفَتُه الأزَليّة، ومُنِعوا من القَولِ بحُلولِ كلامِه في لسانٍ أو قَلبٍ أو مُصحَفٍ، وإنْ كان المرادُ هو اللّفْظيّ رِعَاية للتّأدُّبِ، واحتِرازاً عن ذَهابِ الوْهم إلى الـحقِيقيِّ الأزَليّ.

* [الإيهامُ الذي في وصف القرآنِ اللفظيِّ بأنه مخلوقٌ]:

قال الكمال الشريفي نَقلاً عن «شرح المقاصد»: ومنع السّلفُ مِن إطلاقِ كون القرآن بهذا المعنَى مخلُوقاً، يعني إلّا في مقامِ بيانٍ أو تعليمٍ وضَرورة، كما قالَ بعضُهم أدَباً واحْتِرازاً عن ذَهابِ الوَهم إلى القُرآن بمعنَى الكلام النّفسي، ابن ناجي، ولِشُهْرَة القرآن في الكلامِ القَدِيم بحيثُ لا يُفهَم عندَ الإطلاقِ إلّا هو، امْتَنع إطْلاقُ القُول بأنَّ القرآن مخلوق.

واخْتَلف العُلماء إذا كانَ مُقيّداً مثل أنْ يُقال: كلامي بالقُرآن مخلُوق؛ إذ نُطْقِي أو ما أشْبَه ذلكَ من الصِّيغِ التي يَنْتَفي معها أصلُ الإيهام، فذَهبَ الإمامُ أبو عبدالله البُخاري وعبدالله بن سعيدِ الكلابي إلى جَوازِ ذلك، وهو مذْهبُ أكثر المتأخِّرين، وذهبَ الإمامُ أحمد بن حنبل إلى الامْتِناع من ذلك مُطلقاً، كانَ اللّفظ مُطلقاً أو مُقيّداً، وأمّا الإمامُ مالك ـ رحمه الله ـ فلَمْ يُسْمَع عنه في ذلك شيء.

قال بعضُهم: والصّحيحُ ما ذهبَ إليه البُخاري ومن تابَعه في ذلك؛ لأنّ الحكمَ إذا عُلِّل بعلّةٍ فإنّه ينتَفي بانْتِفائها، وإنّما امْتَنع الإمامُ أحمد من ذلك؛ لأنّه امْتُحِن على أنْ يقولَ بخَلْقِ القرآن فأبَى، فقِيلَ له: فقُل لَفْظي بالقُرآن مخلُوق، فقال: ولا أقُول ذلكَ ولا يُسمَعُ مني التّلفُظ بالخلق مع ذكرِ القرآن، مع ما في ذِكر اللّفظ من معنَى المج والطّرح فاتّقى رحِمَه الله تعالى أن يُوهِم المبْتَدِعة على السّامِعين قوله بخَلِق القرآن، ويتَوصّلُون بذلك إلى غَرضِهم، فامْتَنع من كُلِّ إطلاقٍ يُؤدّي إلى ذلكَ حَسماً للذَّريعَة وصَبْراً على ما أُوذِي به في الله. ثمّ حدَثت فِرقَة أُخرى بعدَ وفاتِه رحمه الله تعالى، وقالُوا إنّما امْتَنع من ذلك؛ لأنّه يقولُ بِقِدَم الحرُوف، فاعتَقدُوا ذلكَ ونَسبُوه إليه، وتَسمُّوا بالحنابِلَة ظُلماً وتَعدّياً، وحاشَاه ووُجُوهِ أصحابه من ذلك رضي الله عنهم أجمعين.

* [مقالةُ العضدِ الإيجيِّ رحمه الله تعالى في الكلامِ]:

فإن قلت: ما ذَهبتَ إليه من وَصفِ اللّفظ بالحدُوثِ بخِلافِ ما أفْرَده العَضدُ بالقُول من قِدَمه.

قلت: نعم؛ لأنّه كلامُ الأصْحابِ الذي كادوا يُطبِقُون عليه، وأمّا ما ذهبَ إليه العَضد ممّا يُلَخِّصُه على ما في «شرح المواقف» للسيّد: أنْ لَفظَ المعنَى يُطلَق تارةً على مدلُولِ اللّفظ وحده، وأنّه هو القَدِيم عندَه، وأمّا العِباراتُ فإنّما تُسمّى كلاماً، وأُخرى على الأمرِ القائم بالنّفس، فالشَّيخ الأشْعريّ لـمّا قال: الكلامُ هو المعنَى النّفسيّ القائم، فَهِم الأصحابُ أنّ المرادَ منه مَدلولُ اللّفظ وحده، وأنّه هو القَديم عنده، وأمّا العبارات فإنّها تُسمّى كلاماً مجازاً؛ لدَلالِته على ما هو كلامٌ حقِيقيّ حتّى صرَّحوا بأنّ الألفَاظَ حادِثةٌ على مَذْهبِه أيضاً، لكنَّها ليست كلامه تعالى حقِيقَة.

وهذا الذي فهِمُوه من كلامِ الشّيخ له لوازِمَ كثيرة فاسِدة، كعَدمِ إكفَار من أنكرَ كلاميَّـة ما بينَ دفَّتي الصُّحف لله تعالى، مع أنّه عُلِم من الدّين بالضّرورة كونُه كلام الله تعالى

حقِيقَة، وكعَدم المعارَضَة والتّحدي بكلامِ الله الحقِيقيّ، وكعَدَم كونُ المقْروء والمحْفُوظ كلامَ الله تعالى حقِيقَة إلى غير ذلك ممّا لا يخفَى على المتفطِّن في الأحكامِ الدِينيّة، فوَجبَ حملُ كلامَ الشّيخ على أنّه أرادَ به المعنَى الثاني، فيكونُ الكلام النّفسيّ عندَه أمراً شاملاً للّفظِ والمعنَى جميعاً، قائماً بذاتِ الله تعالى، وهو مَكتُوب في المصاحِف مَقرُوء بالألْسُن محفُوظٌ في الصُدور، وهو غيرُ الكتابَةِ والقِراءَة والحِفظ الحادثة، وما يُقالُ من أنّ الحرُوفَ والألفاظَ مُرتّبةٌ مُتعاقِبَةٌ.

فجوابُه: أنّ ذلك التّرتِيب إنّما هو في التَّلفُظ بسَبَبِ عَدَم مُساعَدَة الآلَة فالتّلَفُظ حادِث، والأدِلَّة الدَّالّة على الحدُوثِ يجبُ حمْلُها على حُدُوثِه دونَ حُدوث الملْفُوظ جمْعاً بين الأدِلَّة، وهذا الذي ذَكَرْناه وإنْ كان مُخالِفاً لما عليه مُتأخِّروا أصْحابنا، إلّا أنّه بعد التّأمُل تُعرَف حقِيقَتُه، انتهى.

فقدْ ردّه السعد: بأنّه يتَوجّه عند من يتعقّل لَفْظاً قائماً بالنّفس غير مُؤلّف من الحرُوفِ المنْطُوقَة أو الـمُخَيّلة المشْرُوط وجُود بعضها بعَدَم البعض، ولا من الأشكال المتَرتِبَة الدّالة عليه، ونحنُ لا نتَعقّل من قيامِ الكلام بنَفسِ الحافِظ إلّا كون صُور الحرُوف مخزونةً مُرتَسِمَةً في خيالِه، بحيثُ إذا التَفت إليها كانَت كلاماً مُؤلّفاً من ألفاظٍ مُخيّلة أو نُقوشٍ مُتَرتبَـة، وإذا تَلفّظ بها كانت كلاماً مَسمُوعاً، وغيرُه بأنّ القرآن إنْ كان اسْماً لذَلِك الشّخص القائم بذاتِه تعالى لَزِمَ أن يكونَ ما نقْرَؤه نحنُ ليس القرآن الذي هو كلامُ الله تعالى بلْ مثله، مع أنّا نَقطَع بأنّ ما يقرؤه كلّ أحدٍ منّا هو القرآن، وإنْ كانَ اسْماً لنَوعِ القائمِ بذاتِه تعالى كانَ إطْلاقُه على خُصوصِ ذلكَ الشّخص القائم بالذّات مجازاً، فيَصِحُ نفْيُه عنه تعالى حقَيقَةً، وهو باطِلٌ بالإجماع، وإنْ جُعِل من قَبيل كون الموضُوع له خاصّاً والوَضع عاماً، كأسْماء الإشارة، بمعنَى أنّه وُضِع لكلٍّ بخُصوصِ كلّ شَخصٍ قائم بمَحلٍّ، بحيث يُسمّى كلّ منها كلامَ الله لَزِم أنْ يُوصَف كلامَه تعالى بالحدُوثِ حقَيقَة، وإنْ نُوقِش في الرَّدين بما يُطلَب تفصيلُه من «تعليق الفرائد» لنا يسّر الله بجمعِه وإكمالِه.

على أنّك إنْ صحَّ عندَك ما ذهبَ إليه ممّا وقفْناك عليه أمْكَن حمْلُ النّظم على وِفاقِه، والجمعِ بينَ أطراف لفاقه. **غايته**: أنّك تحمِلُ اللّفظَ على التّلفُّظ ولا تجعَله بمعنَى الملفُوظ، كما لا يخفَى حُسن تَتْمِيمُه على من قلْبِه من الغِلّ محفُوظ.

فإن قلت: ليسَ كلُّ نصٍ يدلُّ على الحدُوثِ يُمكِن حملُه على اللفظ الدّال على الكلامِ القَديم، فتبْطُل الكُليّة بمِثل: ﴿يَٰلَيۡتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا﴾ [الأنعام: ٢٧]، إلى غيرِه ممّا لا يُحصى كثْرةً ممّا يتَعيّن باعْتبار معناهُ ومدْلُوله القائِم بغيرِه تعالى المسْتَحيل القِيام به كـ: ﴿تَبَّتۡ يَدَآ أَبِي لَهَبٖ﴾ [المسد: ١]، و﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ﴾ [المنافقون: ١].

قلت: مُرادُنا بدَلالَتِه على الحدُوث أنْ يَدُلّ على اتّصافِ ما أُطلِقَ عليه أنّه كلام الله تعالى بِما هو من صِفاتِ الألفاظِ الحادِثَة، على ما مرّ تمثِيلُه، لا مُطلَق الدَّلالة على الحدُوث؛ إذ قدْ مرّ جوابُها الخاص.

فإن قلت: ذكَرتَ من جُملَة الأمْثِلة الإنْزال، وليسَ من صِفات الألفاظِ بل الأجسام.

قلت: هو من صِفَاتها، ولو بطَريقِ التَّبعيّة لحامِلها، كما مرّ.

فإن قلت: في وجوبِ القِدَم للصِّفاتِ ما يُغنِي عن التّعرُّض لمثلِ هذا.

قلت: مَرَّ جوابه في التّوطِئة، مع أنّ التّعرُّضَ له فيه تَصريحٌ برَدِّ مذهبَ الحنابِلَة، ومِثلُه كافٍ في دَفْع عيب التّكرير.

* [الكتب المنزلة من الله عزَّ وجلَّ على رسلِه]:

وهاهُنا فائدتان:

إحداهُما: الكتُب المنزَلَة جميعُها مائة وأربَعة، منها عَشَرة على آدم، وخمسُونَ على ولَدِه شِيْث، وثَلاثُون على إدْريس، وعشَرة على إبْراهيم عليهم الصلاة والسلام ويُقال في جمِيعِها صُحف، والتّوراة على مُوسى، والإنجيل على عيسى، والزَبُور على داود، والقُرآن على نبينا

محمّد صلى الله عليه وعليهم أجمعين وسلم، ويُقالُ في جميعِها كتُب، قالَ بعضُهم: ولم ينزِل على آخر من الأنبياءِ والرُّسل شيء من الصّحف والكتبِ ما عدا هؤلاء الثّمـانيةِ الرسل.

* [ترتيبُ سورِ القرآنِ]:

وثانيتهما: أجمعَ العُلماء على أنّ تَرتيبَ الآيات تَوقِيفيّ وقَطعوا به، واختَلفُوا في تَرتيبِ السّور، فقيلَ: إنّه اجتِهاديّ، وقعَ عن اجتِهادٍ من الصحابة، وإليه ذهبَ الإمامُ مالكُ بن أنس والقاضِي أبو بكر في أَحَدِ قولَيه، وجزَم به ابن فارس، وممّا استُدِلّ به له اختِلاف مَصاحِف السّلف في تَرتِيب بعض السّور، وقيلَ: إنّه توقِيفي، وذهبَ إليه جماعةٌ آخرونَ، منهُم القاضي أبو بكر في أحدِ قولَيه وخلائق، حتّى قال بعضُهم: إنّ تَرتيبَ السّور هكذَا هو عندَ الله في اللّوحِ المحفُوظ على هذا التّرتيب، وأنْزَل الله القرآن كلّه إلى السّماء الدّنيا جُملَة، ثمّ فَرَّقه في بضْعٍ وعِشرينَ سنة، فكانَ جبريلُ ينزِل بالسّورَة أو الآيَةِ لأمْرٍ يحدُث، ويُخبِر النّبي ﷺ بموضِعِها من القرآن، وعلى هذا التّرتيب كان ﷺ يعْرِضُ على جبريل كلّ سنة ما كانَ يجتَمِعُ عندَه منه، وعرضَه عليه في السّنَة التي تُوفِّي فيها مَرتَين، وما اسْتقرّ عليه الأمر في العَرضَة الأخِيرةِ هو الذي وقعَ عليه تَرتِيبُ المصْحفَ العثْماني، وأمّا ما وقعَ في غيرِه من مَصاحِف بعض الصّحابة كمُصحَفِ ابن مسعود ومُصحَفِ أُبيّ بن كعبٍ من التّرتيبِ والقِراءاتِ وزيادَة بعض السّور ممّا هو مُخالِفٌ للمُصحَف العُثمانيّ، فقدْ وقعَ ذلك أولاً بتَوقِيف، ثمّ نُسخَ ذلك بما استقَرّ عليه الأمر في العَرضَةِ الأخيرة، وكُتِبَ في المصحَفِ العُثمانيّ، ولم يبلغ النسخ من ذِكرِ الصحابَة ولا ما اسْتَقرّ عليه الأمر، فأبْقُوا مَصاحِفَهم على ما كانَ عندَهُم.

فإن قلتَ: نُزولُه جُملَة إلى السّماء، هل كانَ قبلَ نُبوَّتِه ﷺ أو بَعدَها؟

قلت: جَوّز أبو شامَة الأمْرَين واسْتَظهَر هو الأول، والجلالُ السُيوطِي الثاني، قال: والآثارُ صَريحٌ سِياقُها فيه.

قلت: رُبّما فُهِم من كلامِ بعض المتأخِّرينَ اخْتِيار المعِيّة.

❋ [القرآنُ متواترٌ بقراءاتِـه]:

تتمّات:

الأولى: مَذهبُ جميعِ أهل السنّة أنّ القرآنَ بقِراءَاتِه السّبع مُتواتِر، خِلافاً للمُعتَزلَة في قولهم: أنّ القرآءات السّبع آحاد، كما نقلَه السُروجي في بابِ الصّوم من «شرح الهداية».

فإن قيل: الأسَانيدُ إلى الأئمّة السّبعة، أعني: أبا عَمرو ونافِعاً وابن كَثير وعامِر وعاصِماً وحمزة والكسائي، وأسانِيدُهم أنفُسهم إلى النّبي ﷺ على ما في كُتبِ القِراءات آحادٌ لا تَبلُغ عدَد التّواتُر، فمن أينَ جاءَ التّواتُر؟

أجيب: بأنّ انحِصار الأسَانِيد المذْكُورة في طَائِفَة لا يَمنَع مجيءُ القِراءات عن غيرهم، وإنّما تُنسَب القِراءات إلى هؤلاء الأئمّة ومَن ذُكِر في أسانِيدهِم لتَصدِّيهم لضَبْطِها، وزِيادَة اعتِنائهم بتلَك الحرُوف، وحِفظ شِيُوخِهم فيها، ومع كلّ منهُم في طَبَقَتِه من النّاقِلينَ غيرهُم ما يَبلغْها عدَد التّواتُر؛ لأنّ القُرآن قدْ تَلقَّاه من كلِّ أهل بلَدٍ بقِراءة إمامِهم الجمّ الغَفِير عن مِثلِهم، وهكَذا دائِماً مع تلَقيّ الأئِمّة القِراءَة كلّ منهُم بالقَبُول.

الثانية: قال الحافِظ ابن حَجر في «شرح البخاري»: قدْ أخْرجَ أحمدُ والبَيهقِيّ في «الشُعب» عن واثِلة بن الأسقع، أنّ النّبي ﷺ قال: «أُنْزِلَتِ التَّورَاةُ لِستٍّ مَضَيْنَ مِن رمضانَ، والإِنجِيلُ لثَلاثَ عشرَةَ خَلَت منه، والزّبورُ لثمانِ عشرةَ خَلَت منه، والقرآن لأَربَعٍ وعِشْرِينَ خَلَت منه»، وفي رواية: «وصُحف إبراهِيمَ لأولِ ليلة»[1]، ولا يُعارضِه مع مُطابَقتِه لظاهِر قوله تعالى: ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ﴾ [البقرة: ١٨٥] أنّه ﷺ بُعِث في شهرِ ربيعَ الأوّل؛ لاحتِمال أنّه نُبّئ أوّلاً بالرُؤيا في شَهرِ مَولِده، ثمّ كانت مُدتَها ستةَ أشْهُر، ثمّ أَوحى الله إليه في اليَقظَةِ، كما ذَكرهُ البيهقي وغيره.

(١) أخرجه أحمد (٢٨: ١٩١ برقم ١٦٩٨٤)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (٢: ٥٢١ برقم ٢٠٥٣).

ووقعَ في تفسيرِ الماورْدِي، وكتاب أبي عبيد: «أُنزلَ الزَّبور لثماني عشَرةَ، واتّفقُوا على أنّ صُحفَ إبراهيم عليه الصلاة والسلام لأَوّلِ ليلةٍ، والتَّورَاة لسِتٍّ مَضَين، والقُرآن لأربعٍ وعِشرينَ، يعني: مَضَين، فيكونُ قدْ نَزلَ ليلَةَ خمسٍ وعِشرين»، قالَه الحلبي.

ويُشْكِل على ما سبَقَ، ما أخرجَه ابن أبي شيبةَ في «فضائل القرآن» عن أبي قِلابَة قال: «أُنزِلَت الكُتب كامِلَة ليلَة أربعٍ وعِشرين من رَمَضان» وعنه: «أُنزِلَت التّوراة لستٍّ، والزّبُور لثْنَتي عشَرة»، وفي روايةٍ أخرى: «الزّبور في سِتٍّ بَقَين من رمَضان».

قال أبو شامَة: **فإنْ قيل**: فما السِّر في نُزولِه مُنجَماً، وهلّا نَزلَ كسائِر الكُتب جُملةً؟

قلنا: هذا سُؤال قدْ تَولّى الله جوابه فقال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗ﴾ يعنُون كما أُنزِلَ على من قبلِه منَ الـرُّسُل، فأجابَهم تعالى بقولِه: ﴿كَذَٰلِكَ﴾ أي: أنزلنَاهُ مُفرَّقاً: ﴿لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ [الفرقان: ٣٢]، أي: لتُقوِّي به قَلبَك، فإنّ الوَحيّ إذا كانَ يتَجدَّد في كلِّ حادِثَة كانَ أقْوَى للقَلبِ وأشَدُّ عِنايَة بالمرْسَل إليه، ويَسْتَلزم ذلك كثْرَة نُزول الملَك إليه، وتَجدِيد العَهدِ به وبِما معه من الرِّسَالة بذلِكَ الجناب الرّفيع العزيز، فيَحدُث له من السُّرورِ ما تَقْصُر عنه العِبارة؛ ولهذا كانَ أجْوَد ما يكونُ في رَمضان؛ لكثْرَة لقَائِه جبريلَ، وقيل: معنَى: ﴿لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ لتَحفَظه، فَفرّق عليه ليَثْبُت عِندَه حِفظُه.

الثالثة: أخرج البيهقيّ عن الحسن، قال: «أنْزَلَ الله مائة وأرْبَعة كُتبٍ أَوْدَع عُلومَها في أرْبَعةٍ مِنها التّوراة والإنْجِيل والزّبُور والفُرقان، ثمّ أوْدَع عُلومَ الثّلاثَة في القرآن»[١]، وذَكر كثيرٌ من المفَسِّرينَ منهُم الفَخرُ الرَّازي وغيره أنّ في بعضِ الآثارِ: أنّ الله تعالى جمَع عُلومَ الأوَّلينَ في الكُتبِ الأرْبَعة وعُلومَها في القُرآن، وعُلومَ القرآن في الفَاتِحة، وعلومَها في البَسمَلة، وعُلومَها في بائها.

(١) البيهقي في «شعب الإيمان» (٤: ٤٤ برقم ٢١٥٥).

* [تفضيلُ بعضِ القرآنِ الكريم على بعضٍ]:

تنبيهات:

الأول: اخْتُلِف هل في القُرآن شيءٌ أفْضَل من شيء؟ فقيل: لا، وعليهِ الأشْعَري والقاضي أبو بكر الباقِلّاني؛ لأنَّ الأفْضَل يُشعِر بنَقصِ المفْضُول، وكلامُه تعالى حقِيقَةٌ واحِدَةٌ لا نَقص فيه، وقِيل: نعَم؛ لظَواهِر الأخْبارِ كخَبر: «ألاَ أُعلِّمُك أعظم سُورة في القُرآن»[1]، وخَبر: «أنّ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ تَعدِل ثُلث القُرآن»[2]، والتّفضيل يَرجِعُ إلى عِظَم الأجر والثّواب وإلى اللّفظ، لا إلى الصِّفَة؛ لأنّ ما تَضمّنَه نحو: آية الكرسي، وسُورة الإخلاص ليسَ موُجُوداً في نحو: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ﴾ [المسد: ١]. والتّحقِيق: أنّه لا خِلاف في المعنَى، بل الأوّل محمُولٌ على ذاتِ القُرآن وحقِيقَته، والثاني على غيرها كما عَلِمتَ من شيخ الإسلام.

قلت: هو من مَشمُولات قول النّظم:

وكلُّ نـصٍّ لِلحُدُوثِ دَلَّا　　　احْمِلْ على اللَّفْظِ الَّذي قدْ دَلا

* [حكمُ إنكارِ شيءٍ من القرآن الكريم]:

الثاني: اعْلَم أنّ من أنكرَ حَرفاً واحِداً من القُرآن، أو شَكّ في كونِه منهُ بعدَ ثُبوتِ كونِه منه؛ كَفَرَ.

فإنْ قُلتَ: فابن مسعُودٍ كان لا يَقرأ المعوّذَتين، ويقول: إنّهما ليسَتا من كتابِ الله، وإنّما أمرَ رسول الله ﷺ أنْ يُتَعوّذ بهما.

قلتُ: فعلُه ذلك وقولُه مأوّل بأنّه لم يُنكِر قُرآنِيّتهما، وإنّما أَنكَر إثْباتَهما في المصْحف،

---

(١) أخرجه البخاري (٦: ٨١ برقم ٤٧٠٣).

(٢) أخرجه مسلم (١: ٥٥٦ برقم ٨١١)، والترمذي (٥: ١٦٦ برقم ٢٨٩٤).

وأنّه كان يرى أنْ لا يُكتَب في المصْحَف شيءٌ إلّا إذا كان النّبي ﷺ أذِنَ في كتابَتِه فيه، وكأنّه لم يَبلُغه الإذْن في ذلك فليس فيه جحدُ قُرآنِيّتهما، والمرادُ بكتابِ الله المصْحَف.

والحاصل: أنّه كان فيه اختِلاف بين الصحابة، ثمّ رُفِع ووَقَع الإجماعُ على أنّهما من القرآن، فمن أنكرَ شَيئاً منهما كفر، كما قالَه النّووي، لكنّه قال: ما نُقِل عن ابن مسعودٍ باطل، وتعقّبه شيُخنا بأنّ فيه طَعناً في الرّوايات الصّحيحةِ بغير مُستَنِدٍ، فلا يُفِيد.

*** [مناسبةُ تسميةِ السُّورة بهذا الاسْم]:**

الثالث: سُمّيت السُّورة سورةً؛ لقَطْعِها من السّورة الأخرى، إذ السّور القَطع، فلمّا قُرِنَ بعضُ السّور ببعضٍ سُمّيَ المجْمُوع قُرآناً كما يُسمّى بعضُه قُرآناً لذَلك أيضاً، انتهى من شيخ الإسْلام الأنصاري على البخاري.

خاتمة:

ذكرَ الشّمس البرماوي في «شرح البخاري»: أنّ بعضَهم زعمَ أنّ في تحريفِ التّوراة والإنجيل خِلافاً هل هو في اللّفْظِ والمعنَى، أو في المعنّى فقط؟ ومالَ إلى الثّاني، وجوّزَ عطاءُ ثانِيهما. وعلى هذا يجوزُ النّظر فيهما، ثمّ قال: وهو قولٌ باطِل، ولا خِلاف أنّهما حُرّفا وبُدّلا، فالاشْتِغالُ بكتابَتِهما ونظرهما مُمتَنِع إجْماعاً، وقدْ غَضب النّبي ﷺ حينَ رأى مع عمر صحِيفَة فيها شيءٌ من التّوراةِ، وقال: «لو كان مُوسى حيّاً ما وَسِعَه إلّا اتّباعي»[1]، فلو لا أنّه مَعصيّة ما غَضِب منه.

قلت: قدْ سَبقَ في باب كلّ يومٍ هو في شَأن، عن ابنِ عبّاس أنّه قال: «كيفَ تسأَلُون أهلَ الكتاب عن كُتبِهم، وعندَكُم كتاب الله أقرب الكتُبِ عهْدَاً بالله، تَقرؤُونَه محضّاً لم يُشب»[2]، وهو كالصرّيح في أنّ غيرَ هذا الكِتاب من كتُبهم قد شِيبَ، وأنّ النّظر فيه مُنكَر،

(١) أخرجه البيهقي في الشعب (١: ٣٤٧ برقم ٣٤٧)، وابن أبي شيبة (٥: ٣١٢ برقم ٢٦٤٢١).
(٢) أخرجه البخاري (٩: ١٥٣ برقم ٧٥٢٢).

فلو كانَ التّحريف في المعنَى فقطْ لم يُنكَر ذلك، ولا يُقال إنّه لم يُشَب، انتهى.

ونقلَه ابن حجر، ثمّ قال: والذي يظهرُ أنّ كَراهِيَة ذلك للتّنزيه لا للتّحرِيم، والأَوْلَى التّفْرقَة بين من لم يتَمكّن من ذلكَ وبينَ الرّاسِخ، فيجُوز له، ولا سيَّما عندَ الاحتِياج إلى الردِّ على المخَالِف، واسْتَدلّ لذلِك، ثمّ قال: وأمّا استِدلالُه للتّحريمِ بما ورَدَ منَ الغَضبِ، ودَعوى أنّه لو لم يكُن مَعصيّة ما غَضِب منه، فمعْتَرض: بأنّه قدْ يغْضَب من فِعل المكرُوه، ومن فِعل ما هو خِلافُ الأَوْلى إذا صَدر ممّن لا يَليقُ به ذلك، كغَضبِه من تَطويلِ معاذ صلاة الصُّبحِ بالقَراءَة[1]، وقدْ يغْضب ممّن يقعُ منه تَقصِيرٌ في فَهمِ الأمْرِ الواضِح، مثل: الذي سأَلَه عن لُقطَةِ الإبل[2]، قال شيخُ الإسلام الأنصاري: وهو أوجه، انتهى.

وهو كلامٌ نفيسٌ جامِعٌ بينَ تصرّفات العلماء في كتُبِهم كـ«الشّفاء» وغيره.

* * *

(١) أخرج البخاري (١: ١٤٢ برقم ٧٠٤) عن أبي مسعود، قال: قال رجل: يا رسول الله إنيّ لأتأخّر عن الصلاة في الفجر ممّا يُطيل بنا فلان فيها، فغضب رسول الله ﷺ، ما رأيته غَضِب في موضعٍ كان أشدّ غضباً منه يومئذ...

(٢) أخرج البخاري (٣: ١٢٤ برقم ٢٤٢٧) واللفظ له، ومسلم (٣: ١٣٤٩ برقم ١٧٢٢)، جاء أعرابيّ النبي ﷺ، فسأَلَه عمّا يلتَقِطُه، فقال: «عَرّفها سنة، ثمّ احفظ عفاصها...»، قال: ضالة الإبل؟ فتَمعّر وجهُ النبي ﷺ، فقال: «ما لك ولها، معها حذاؤها وسقاؤها ترد الماء، وتأكل الشجر».

* [ما يستحيلُ على الله تعالى]:

ولـمّا أنْهَى الكلامَ على ما أرادَ التّنزل له من الواجِب له تَعالى، شَرعَ في ما يَسْتَحيلُ عليه تعالى، غير أنّ أفْرادَه لـما لم تكُن الإحاطَة بأشْخاصِها، ذَكرَ كُليّاتها إجمالاً، فقال: **(ويستحيل)** عقْلاً، بمعنَى أنّ العَقلَ إذا خُلِّيَ ونفْسَه امْتنَع في حُكمِه **(ضِدّ)** لُغة **(ذي الصّفات)** السابِقَة، أي: مُنافَاتِها ومُخالَفاتِها بجَميعِ أقْسامِها السّابِقَة، أضْداداً كانت في الاصْطِلاح أو نَقائص.

فإن قلت: كما اسْتَحال أضدادها اسْتَحالَت أيضاً أمْثَالها، وإلّا لَزِم اجْتَماع المِثْلَين وتَتعدَّد الصِّفَة الواحِدَة، فما باله تَركَه؟

قلت: لـمَّا قَدّم في الصِّفات القائِمَةِ بذَاتِه تعالى وجُوب الوحْدَة لها لم يحتَج هُنا للتّنبيه على اسْتِحالَة ذلك، لا يُقالُ: قدْ قَدَّمَ وجُوب قِدَم الصّفات ومع ذلكَ لم يترُك التَّعرُّض لنَفِي الحدُوث عنها؛ لأنّا نقول: إنّما تَعرَّض لبَيانِ تأويلِ ما يُوهِم حُدوثُها لا لنفْي حُدوثِها، كما هو في غَايةِ الوضُوحِ لمنْ له أدْنَى إدْرَاك.

ثمَّ بيّن مُتعلَّق الاسْتِحالَة بقَولِه: **(في حقِّه)** ضَميره لله المحدَّث عنه سَابِقاً، ثمّ إنْ كانَ «في» بمعنَى «على» مثل: ﴿فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، فالحقّ المرادُ به: اسمٌ من أسْمائِه تعالى، وإضَافَتُه للضَّميرِ بَيانِيّة، والمعنَى: ويَستَحيلُ ضِّد جميع الصّفات السّابِقَة على المسمّى بالحقّ الذي هو الله تعالى، وإنْ كانَت على معناهَا الأصليّ فالمراد به: الواجِبُ له من حقٍّ إذا ثَبت.

والتّقدِيرُ: ويسْتَحيلُ ضِّد جميع هذِه الصّفات السابِقَة اسْتِحالَة مَعدُودَة في حقِّه تعالى وما يجبُ لَه، فيَسْتَحيلُ عليه العَدَم والحدُوث وطُروُء العَدم ويُسمّى الفَناء، والـمُماثَلة للحَوادِث بأنْ يكونَ جِرْماً تَأخُذُ ذاتُه العَلِيّة قَدْراً من الفَراغِ، أو يكون عَرَضاً يقُومُ بالجرم، أو يكون في جِهَةٍ للجرم، أو له جِهَة، أو يتَغيّـر بمكانٍ أو زَمانٍ، أو تَتَّصِف ذاتُه العليّـة

بالحوادِثِ، أو يتَّصِف بالصِغَر أو الكبر، أو يتَّصِف بالأغْراض في الأفْعَال أو الأحْكام، وأنْ لا يكُون تَعالى قائِماً بنَفْسِه بأنْ يكُونَ صِفَة تقُومُ بمَحل، أو يحتاج إلى مُخصِّص، وأنْ لا يكُون واحِداً بأنْ يكُون مُركَّباً في ذاتِه، أو يكُون لَه مُماثِل في ذاتِه أو صِفاتِه، أو يكُون مَعه في الوجُودِ مُؤثِّر في فِعلٍ من الأفْعال، وأنْ يكُونَ عاجِزاً عن مُمكِنٍ ما، أو إيجاد شَيء من العالم مع كراهَتِه لوجُودِه ـ أي عَدم إرادَتِه له ـ، أو مع الذُّهول أو الغَفْلَة أو التّعلِيل أو الطّبع والجهل ومَا في معنَاه بمَعلُوم ما، والموتُ والصمم والعَمى والبكم، ولا يخفَى وجُود التَّداخُل في هذه الأضدَاد على مُتَحذِّقٍ، إلّا أنّهم لعِظَم خَطَر الخطأ في هذا العِلْم لا يكْتَفونَ فيه بعامٍّ عن خاص، ولا بملَزُومٍ عن لازِمٍ، خَشيَة إفْضاء ذلك كلّه للجَهل بكثِير من أحكامِه؛ لخفَاءِ اللّوازِم؛ ولعُسْرِ إدْخال الجزئيَّات تحتَ كُليَّاتِها، بل يعْتَنونَ فيه بمَزيدِ الإيضاح على قَدْر الإمْكانِ والاحتِياطِ البَليغ؛ لتَحلِيَة عَرائس القُلوب بنَفائِس يواقِيت الإيْمان، على أنّك قد عَرفْتَ أنّ النّظمَ إنّما أشارَ إلى التّفصِيل إجْمالاً، فلا يتَوجه عليه التّداخُل، كما لا يخْفَى على مُنصِف.

* [أنواع التَّنافي على طريق الحكماءِ]:

تنبيه:

قدْ سبَقَ بيانُ أنواع التّقابل آخر مَباحِث التّنزِيهات، ولا بأسَ بتَجدِيد العَهدِ به على سبيلِ الإشَارَة بلطِيف العِبارَة، فنَقُول: اعلَم أنّ أنواعَ التَنافي على طَريقِ الحكَماءِ أرْبَعة، تَنافِي النَّقِيضَين وتَنافِي الضِّدَّين وتَنافِي المتَضايِفَين وتَنافِي العَدَم والملكة، فالنّقيضَانِ عندَهُم ثُبوتُ أمرٍ ونَفيُه كثُبوتِ الحرَكَة ونَفْيِها، والضِّدَّان عندَهُم مَعنَيانِ وُجُودِّيان بيْنَهما غايَةُ الخِلاف، ولا تَتوَقَّف عقْلِيّة أحدهما على عَقْلِيّة الآخر كالبَياضِ والسّواد، وأرَادُوا بغَايَةِ الخِلاف امْتِناع صِحَّة الاجتِماع بوَجْه، وبذَلِك احترَزُوا عن الخِلافَين كالبَياضِ مع الحرَكةِ، فإنّهما وإنْ كانَا أمْرَين وُجُودِيين مُختَلِفَين في الحقِيقَة ليس بينَهُما غايَةُ الخِلاف؛ إذ يُمْكن اجتِماعهُما

في محلٍّ واحدٍ بأنْ يكُونَ مُتَحرِّكاً أبيض، والمتَضايِفَان الأمْرانِ الوُجُودِيان اللّذَان بينَهُما غايةُ الخِلاف، وتَتوَّقَف عقْليّة أحدِهما على عقْليّةِ الآخَر كالأبوّةِ والبُنوّةِ مثلاً، وأرَادُوا بالوُجودِ في المتَضايِفَين أنْ يكُونَ كلٌّ منهُما ليسَ معناهُ عَدَمَ كذا، لا أنْ يكُونَ مَوجُوداً في الخارجِ عن الذِّهن؛ إذ مِن المعلُومِ عندَ المحقِّقينَ أنّ الأُبوّةَ والبُنوّةِ أَمْرانِ اعتبارِّيانِ لا وُجُودَ لهما في الخارج عن الذِّهن، والعَدَمُ والملَكَة ثُبوتُ أمْرٍ ونَفْيه عمّا منْ شأنِهِ أنْ يتَّصِفَ به كالبَصَرِ والعَمى، فالبَصرُ وُجوديّ، وهو كالملَكةِ، والعَمى نَفيُه عمّا من شَأنِه أنْ يتَّصِفَ به؛ ولهذا لا يُقال في حائطٍ: أعْمَى؛ لأنّه من شَأنِه أنْ يتَّصِفَ بالبصرِ عادَة، وبهذا القَيد فَارَق هذا النّوع النَقِيضَين، فإنّ كلًّا من النّوعَينِ وإنْ كانَ هو ثُبوتَ أمر ونَفْيه، لكِنّ النّفي في تَقابُلِ العَدَمِ والملكة مقيّد بنفْي الملَكةِ عمّا من شَأنِه أنْ يتَّصِفَ بها.

* [التَّنافي نوعانِ عند أهلِ الأصولِ]:

وأمّا أهلُ الأصولِ؛ فالتَّنافِي عندَهُم نَوعان: تَنافي النَّقِيضَين، وتَنافِي الضِّدّين، ويجعَلُونَ العَدَم والملَكَة داخِلَين في النَّقِيضَين، والمتَضايِفَين دَاخِلَينِ في الضِّدّين؛ ولهذا نسمَعُهم يقُولون: المعلومَات مُنحَصِرة في أرْبَعةِ أقسَام: الـمِثْلَين والضِّدّين والخِلافَين والنّقِيضَين؛ لأنّ المعلُومَينِ إنْ أمكنَ اجْتماعُهما فهُما الخِلافَان، وإنْ لم يُمْكن فإنْ لم يُمْكِن مع ذلِك ارتِفاعُهما فهُما النّقِيضان، وإنْ أمْكنَ مع ذلك ارْتَفاعُهما فإمّا أنْ يختَلِفا في الحقِيقَة أمْ لا، والأوّل الضِّدَان، والثاني الـمِثْلان، فَخرجَ من هذا أنّ القِسمَ الأول من هذهِ الأقْسام الخِلافان، وهُما يـجتَمِعانِ ويرتَفِعان كالكلامِ والقِيام، والثّاني النَّقِيضان، وهما لا يجتَمِعان ولا يَرتَفِعان، كوُجُودِ زيدٍ وعَدمِه، والثالِث الضِّدّان لا يجتَمِعان وقدْ يَرتَفِعان كالحَرَكةِ والسُّكون، فإنّهما لا يجتَمِعان وقدَ يرتَفِعان بعَدمِ محلِّهما الذي هو الـجُرم، والرّابع المِثْلان لا يجتَمِعان وقدْ يرتَفِعان كالبَياضَين.

واحتجّ أصْحابُنا على أنّ المِثلَين لا يجتَمِعان: بأنَّ المحلَّ لو قَبِلَ المِثْلين لَلزِمَ أنْ يَقبَلَ الضِّدَين، فإنّ القابِل للشّيءِ لا يخلو عنه أو عن مِثلِه أو ضِّدّه، فلو قَبِلَ الـمِثْلين لجازَ وُجُود

أحدِهما في المحلِّ مع انتِفاء الآخَر، فيَخْلُفه ضدّه فيَجتَمِع الضِّدّان، وهو مُحال.

* [استحالةُ إطلاقِ الجهاتِ على الله تعالى]:

ثمّ مثّل بعضَ تلك الجزْئيّاتِ بقولِه: **(كالكَون)** أي: كاستِحالَة حُلولِ الله ووُجُوده تعالى **(في)** جِنس **(الجِهات)** السِّت، وهي: الفَوق والتَّحتُ واليَمينُ والشِّمالُ والوَراءُ والأمام، ومرادِفاتها ولوازِمها ومَلزُوماتها؛ لأنّ مُفْردَها الذي هو جِهة إنْ أُريدَ بها مُنتَهى الإشارَة الحسيّة والحرَكة المسْتَقيمَة فهي نِهايةُ البُعد الذي هو المكان، فلا تكُون إلّا لجسْمٍ أو جِسماني، ومعنَى كونُ الجِسْمَ في جِهةٍ على هذا أنّه مُتَمكّن في مكانٍ يَقْرُب من تِلكَ الجِهة، وإنْ أُريدَ بها المكان الذي يَقرُب من مُنتَهى الإشارَةِ الحِسيّة تَسمِيَة له باسْمِها؛ لمجاوَرَتِه إيّاها كما يُقال: فوقَ الأرْضِ وتحتَها، فَهي نفسُ المكانِ باعْتِبار إضافةٍ ما، ومعنَى كون الجِسم في جِهَةٍ على هذا بيِّن.

وبالجمْلة: فالجِهاتُ عليه تعالى مُستَحيلَة مُطلَقاً؛ لأنّها إمّا حُدُودٌ وأطْرافٌ للأمْكِنَة، أو نفسُ الأمْكِنة باعتِبار عُروض الإضافَة إلى شيء، وقدْ مرّ بيانُ استِحالَة الأمْكنَة والأحْياز والجِهاتِ عليه تعالى.

والنّكتَةُ في التّمثِيل بما ذكَره الرّدُّ على المشَبِّهَة والمجسِّمَة، حيث قالوا بجَوازِ الجِهَةِ عليه تعالى، وإنْ اختَلفُوا في كيفِيّةِ كونِه فيها، فذَهبَ بعضُهم إلى كونِه فيها كَكونِ الأجْسام، وبعضُهم إلى امتِناع مُماثَلةِ الأجْسام في ذلك مُحتَجِّينَ بنَحو: ﴿وَإِنَّا فَوۡقَهُمۡ قَٰهِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٧]، ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ [النحل: ٥٠]، ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ﴾ [المعارج: ٤]، ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وبأنّ الكُتبَ السّماوِيّة والأحادِيثَ النّبويّة مُصَرِّحةٌ في مَواضِع لا تُحصى بِثُبوتِ ذلك، من غيرِ أنْ يقعَ في مَوضعٍ منها تَصريحٌ بنَفي ذلك، وبيانُ استِحالَتِه مع أنّ المقامَ مقَامُ التّصرِيح بنَفيِها، بلْ مَقامُ التّأكِيد والتّكرِير، كما كُرِّرَتِ الدّلالَة على وجودِ الباري تعالى ووحْدَتِه وعِلمِه وقُدرَتِه وحقّيّة المِعاد وحشرِ

الأجساد، وبأنَّ العُقلاء مع اخْتِلاف أدْيانِهم وآرائِهم يتوجَّهُون إلى جِهَة العُلوِّ عندَ الدّعاء بِرفْعِ الأيدِي إلى السّماء.

والجواب عن ذلك: أنّ التّنزِيهَ عن الجِهةِ ممّا تَقصُر عنه عُقولُ العامّة، فكانَ الأنْسَب في خِطابَاتِهم والأليَقُ بدَعوتِهم إلى الحقِّ الدّلالَةُ على عظمَة الباري سبْحانَه بالألْفاظِ التي يتَعارَفُونَها، مع أنَّ البُلَغاءَ منهُم يعلَمُون أنّها اسْتِعاراتٍ، لا سِيَما مع التّشبِيه على التّنزِيه عن ظَواهِرها بنَحو قولِه تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وأمّا رفعُ الأيْدِي إلى السّماء؛ فلِكونِها مَوضِع نُزول الخيراتِ وهُبوطِ الوَحي وإنْزالِ الغَيث، أو هو تَعبُّد كوضْعِ الجبْهَةِ على الأرضِ للسُّجودِ، واستِقبالِ الكَعبَةِ للصّلاة، فالسّماءُ قِبلَة الدّعاء واستِقبالُها بالأيْدِي، كما أنَّ الكعبَـةَ قِبلَة الصّلاةِ، واسْتِقبَالُها بالوجْه والصَدر، وعندَ الشّافِعي مُطلَقاً، وعِندَنا بمَكة بجَميعِ البَدن وبغَيرِها بالقَدمَين، على أنّ رفعَ الأيْدِي في الدّعاء عندَنا مكروهٌ إلّا في مَواضِعٍ بُيّنَت في الفِقه، فليسَ ما ذَهبُوا إليه ممّا أُجْمعَ عليه.

قال الكمالُ الشَريفي: وممّا يَرِد على كلِّ من أثْبتَ جِهةَ الفَوقِيّة له تعالى أنّه لا تمدُّح فيها، فإنّ الحارِسَ فَوقَ السُّلطان من حيثُ الصّورة مع كدّه ونَصَبه ومَزِيدِ أرَقِه وتَعبِه، والسّلطانُ وإن كانَ تحتُه من تلكَ الحيْثِيّة إلّا أنّه فوقُه من حيثُ القَهر والغَلَبة والعِزّة والتَّنعُم، على ما لا يَذهب على البَدِيهَة.

* [تفسيرُ المتكلّمينَ للجِهَـةِ]:

تنبيهات:

الأول: مذهبُ المتكلِّمين أنّ الجِهات مع حدُوثِها بحُدُوثِ ما هي حدُودٌ وأطْرافٌ له من الأمْكِنَة أمُورٌ اعتِباريّـة قابِلَة للتبدُّل والتَّغيّر بتَبدُّل وتَغيّر ما تُضافُ إليه، فإنّ الدّارَ المبْنيّـة بينَ دارَين عُلوٌّ بالنّسبَة إلى ما تحتها، وسُفل بالنّسبَة إلى ما فوقها، وجِهَة الفَوقِ بالنّسبةِ إلى الإنسان ما يُحاذِي رأسَه من فوقِه، وجِهة السُفل بالنّسبَةِ إليه أيضاً ما يُـحاذِي رِجلَيه من

تحتِهما، وفي غيرِه جِهةُ الفَوقِ ما يُحاذِي ظَهرَه من فَوقِه وجِهةُ السُفلِ ما يُحاذِي قَوائمَه من تحتِها إنْ كان ذا قَوائِم وإلّا فما يُحاذِي بطنَه، وإذا انْعكَس ما سَبقَ انعَكسَتِ الجِهات حتّى إنّ النّملَةَ إذا مَشتْ في السّقْفِ صار ما كان فَوقها لها حينَ مَشيِها على الأرضِ تحتاً، وبالعكس. ومذهبُ الفَلاسِفَة والحكَماء إضَافِيَّتها ما عدا جِهةُ الفَوق والتَّحت، فإنّهما حقِيقيّتان، وعليه فلا تَتبَدّلان بِتَبدُّل الأوضاعِ وانعكاسِها.

وإيضاحُه: أنّ كلّ ما يُقصَدُ إليه لذَاتِه بالإشارَةِ الحسيّة فهو جِسمٌ وله طُول وعَرضٌ وعُمْق لا محالَة، وهي الأبعادُ المعتَبرةُ عندَهم في الأجْسام؛ إذ هي الأبعادُ المتَقاطِعة على الزّوايا القَوائِم الثّلاث، ولكُلٍّ منها طَرفان، فهذِه الأطْرافُ السّتة للأبَعادِ الثَّلاثَةِ هي الجِهاتُّ السّت التي تقعُ إشَاراتُ الجمْهُور إليها، مَثلاً الأبعادُ المعْتَبرةُ في بَدنِ الإنسانِ ثَلاثَة:

أحدُها: البُعدُ الواصِل بينَ رأسِه وقَدمَيه وهو الطُول منه.

وثانِيها: البعدُ الواصِل بينَ جَنبَيه وهو العَرْض.

وثالثُها: البُعدُ الواصِل من بطنِه وظَهرِه وهو العُمق، فما يَلِي رأْسَه من نِهايَتي امْتِدادِه الطّولي حالَ كونِه على الوَضعِ الطّبيعي فَوق، وما يلي قَدمَيْه منهُما في ذلكَ الحالَة تحت، وما يَلي أقْوى الجانِبَين من نِهايَتي امتدَادِه العَرضِي يَمين، وما يلي الأضْعَف منهُما يسار، وما يَلي البَطن من نِهايتَي الامتداد العُمْقي قدّام، وما يَلي الظّهر منهُما خَلف، واثْنتانِ من هذه الجِهاتِّ السّت وهُما الفُوق والتَّحت حقِيقِيّتان؛ لأنّ الفَوقِيّة والتّحتِيّة لهُما باعتِبار نفسِ حقِيقَتِيهما لا باعتِبار إضافَتيهما إلى شيءٍ خارجٍ عنهُما، ولهذا لا يَتبَدّلان أصلاً، فإنّ كلّ واحِد من الفَوقِ والتّحتِ بالنّسبَة إلى قامَةِ الإنسانِ حالَتي الانْتِصاب والانعِكاس واحِد لا يَتبدّل أصْلاً، فليسَ فَوقِيّة الفَوق باعتِبار وقُوعِه فيما يَلِي رأس الإنسان، ولا تَحتِيّة التّحت باعتِبار وقُوعِه فيما يلي قَدمَيه، بلْ الوَضعُ الطّبيعي للإنسانِ هو أنْ يكُونَ كذلِك فإذا انْقَلبَ هذا الوَضعُ بالانْعكاسِ لم يبْقَ الإنْسانُ على الوضْعِ الطّبيعي إلّا أنْ يَنقَلِب الفَوقُ تحتاً وبالعكس.

وأمّا الأربعُ الباقيَة فلَيستْ بحقِيقِيّة، فإنّ كونَها تِلك الجِهاتِ ليسَ باعتِبار نفس الحقِيقَة بل باعتِبارِ إضَافتِها إلى ما هو خارجٌ عنها، فإنّ كلاً منها عندَ التّحقِيق جِهةُ فَوق أو تحت اعتُبِرت معها إضَافَة إلى شيء تَارَة فصَارتْ بها جِهَة، وإلى مُقابِل ذلكَ الشّيء أُخرَى فصارَت بها جِهَةٌ أُخْرَى مُقابِلَة للجِهةِ الأُولى؛ ولهذا تَتبدَّل بِتبَدُّل الإضِافة فإنّ اليَمينَ مَثلاً بالـحقِيقَة جِهةُ فَوق أو تحت اعتُبِر معَها كونُها واقِعةٌ فيما يَلي أقْوى جانِبَي الإشَارة، وبهذِه الإضَافَة قدْ صارت يَميناً، وكذلِك اليَسار إنّما هو جِهةُ فوقٍ أو تحت اعتُبِر معَها إضَافة وقُوعها فيما يَلي أضْعف الجانِبَين، وبهذِه الإضَافَة صارَت يَساراً؛ ولهذا يَنقلِبُ اليَمِينُ يَساراً وبالعكْسِ بانقِلاب الإضَافَتين، كذا في بعضِ شروح «الهداية»، انتهى.

الثاني: حقِيقَة الجِهة مُنتَهى الإشارَة الحسيّة، ومَقْصدُ المتَحرّك بالقُربِ منه والحصُول عِنده، قال الدَّوَاني: والإشَارَةُ الحسيّة عندَ الحكَماء امْتِدَادٌ مَوهُوم أُخِذَ من المشِيرِ إلى المشارِ إليه، فإنّك إذا أشَرتَ إلى شيءٍ إشَارَة حسيّة خيّلْتَ امْتداداً مَوهُوماً منك إليه، فإنْ كانَ جِسماً أو سَطحاً كان ذلكَ الامْتِداد جِسماً مَوهُوماً، كأنّ سَطحاً خرجَ من عِندِك مُتحَرّكاً إليه على وجْهِه حتّى وصل إليه، فرَسَم بحَركتِه جِسماً، وإنْ كانَ خطّاً كان ذلك الامْتِداد سَطحَاً مَوهُوماً كأنّ سَطحاً تحرّك منكَ إليه فرَسَم بحَركتِه سَطْحاً، وإنْ كان نُقطَة كان خَطّاً كأنّ نُقطَة تَحرّكَت منكَ إليها فرَسَمت بحَركتِها خطّاً، وإنّما كان المقْصُودُ بالإشارَةِ الحسيّة لذَاتِه جِسْماً؛ لأنّه لا بُدّ أنْ ينقَسِم في جميعِ الجِهات بِناءً على ما عِندَهم من إبطالِ ما لا يتَجزَّأ في جِهة من الجِهات، واختَص الجِسم بالذّات بذلك؛ لأنّ الأعْراضَ وإنْ قَبِلَت الإشَارة الحسيّة، لكنْ قُبولها لا لذَاتِها بل بواسِطةِ حُلولِها في الأجْسام، انتهى.

الثالث: قالَ بعضُ المتأخِّرينَ مَذهبُ الحكماء أنّ الجِهات عِبارَة عن الحدُودِ والأطْرافِ للأمْكِنَة، ومذْهبُ المتكلِّمِين أنّها عِبارةٌ عن الأمْكنَة باعتِبار الإضَافة إلى شيء انتهى.

قلت: قد تقدّم تفصيله.



وَجَائِـزٌ فِي حقِّـهِ مَـا أمكنَـا ... إيجَـادًا إعدَامًـا كَرَزقِـهِ الغِنَا

* [ما يجوزُ على الله تعالى]:

ولما فرغَ من الإشارة إلى ما يستَحيلُ عليه تعالى، شرعَ في الكلامِ على ما يجوزُ عليه تعالى، وهو تمامُ أقسام الحكم العقلي، كما تقدّم مع وجْه اختيار هذا التّرتيب صَدْر المقدّمَة، فقالَ مُقدّماً خبرَ المبتَدأ الذي هو «ما» عليه: (**وجائز**) عقلاً، ولا يجوزُ جعلُه مُبتَدأ وما فاعل أغْنَى عن خبره إلّا على رأي الأخفش.

وقوله: (**في حقّه**) أي: تعالى، فيه الوجهان السّابِقان فيما قبله، (**ما**) أي: فعلُ كلّ شيءٍ (**أمْكنا**) وترْكُه بألف الإطلاق، والمرادُ: أنّه يجوز عليه تعالى فعلُ وتَرك كل ما انْتَفى عنه صِفتا الوُجُوب والامتِناع لذاتِه لا لغيره، وهو ما إذا خُلِّي العقل ونفسه حكم بجوازِ صُدورِه عنه تعالى.

ثمّ ذكرَ تمييز نِسبة الإمْكان إلى «ما» بياناً لإجْمالها بقولِه: (**إيجاداً**) و(**إعْداماً**) فحذفَ حرف العَطفِ للضّرورة، أي: ما أمكَن إيجادُه وإعدامُه فهو تمييز محوَّل عن الفاعِل، ويجوزُ جعله تمييزاً لِنسبة جائز كذلك، أي: وكلّ مُمكنٍ جائز عليه إيجادُه وإعدامُه، والإيجادُ عبارةٌ عن إخْراجِ المعدُوم من العَدَم إلى الوجُود، كما أنّ الإعْدامَ إخراجُ الممْكن من الوجُودِ إلى العَدَم، وبما قرّرْناه انْدَفع ما يُقال: تَقدير النّظم: وجائز على الله الجائز، وهو تكرارٌ لا فائِدَة فيه؛ إذ الممْكِن هو الجائز، وهو ما استَوى طَرفا وجُوده وعَدَمه بالنّظرِ لذَاتِه، وهو العالَم بأسْره من عَرشِه لفَرشِه، كما تقدّمَت أدِّلة حدُوثه صَدْر المقدِّمة.

* [تقريرُ الإشكالِ في كونِ علَّة الاحتياجِ إلى الصّانعِ هي الإمكانُ]:

فإن قلتَ: حاصِل ما قَدّرته أنّ الجائِز عليه تعالى فعلُ الممْكِن وتَركِه، لكنْ ذلكَ الفِعل أو التّرك لا بُدّ أيضاً من كونِه مُمكناً، فيعُود الإشْكال.

قلت: لا شَكّ في صِحَة ما ذكرتَه إلّا أنّ الأئمةَ في مثلِ هذا يُعوّلُون على فِهمِ الـمراد،

ويُعرِضُون عن العِبارة، وفي كلامِه مَيلٌ ما إلى أنّ عِلّة الاحتِياج إلى الصّانِع هي الإمْكان، ويلزمُ عليه إشكالٌ كبير مرَّ التّصريحُ به في مباحثِ الوجُود.

وتقريره: أنّ الصّفات الذّاتيّة إنْ قيلَ بأنّها واجبةٌ لذَاتِها لزِمَ القَول بتَعدُّد الوَاجِب لذَاته، وهو مُنافٍ للتّوحيد الذي هو أصل الإيمان، وإن قيلَ بأنّها مُمكنَة لزِمَ بُطلان قَولهم: إنّ كلّ مُمكِنٍ حادث، بمعنَى مُخرَج من العَدَمِ إلى الوُجُود؛ لما مرّ من أنّها قَديمَة، والقَديمُ لا يكونُ مَعلُولاً البَتّة للمخْتَار، كيف وقدْ مرّ أنّ الباري تعالى مُختارٌ في جميع أفعاله؟

قيل: ولا مخلص إلّا بالتِزام الإمْكان فيها، وأنّها مُستَنِدة إليه تعالى بَطريقِ الإيجابِ، وتَرك الأخذ بعُمومِ مُنافاةِ الإمْكان للقِدَم، وعمُوم الاختِيار في أفْعالِه تعالى؛ إذ المُمْكِن كصِفاته تعالى يجبُ استِنادِه إليه بطَريق الإيجاب، وحينئذٍ يَبْطل ما اقْتَضاه عمُوم النّظرِ منْ أنّ كلّ مُمكنٍ فهو جائز عليه تعالى؛ إذ قدْ تَبيّن بهذا أنّ الصّفات مُمكِنة، وأنّ استِنَادها إليه تعالى بطَريقِ الإيجاب، اللّهم إلّا أنْ يُريدَ بالمُمْكن الجائز المخْرَج من العَدمِ إلى الوجُود، لا ما استَند إلى المؤثِّر، ويُريد به المُمْكِن المُسْتَند إلى المؤثّر بطَريق الاخْتيار، أو جَرياً على ما اقْتضاهُ كلامُ جمع من أنّ الصِّفاتَ واجِبة الوجُودِ لذَاتِها وإنْ كانَ مُشْكِلاً، أو يرى أنّ مَوصُوفها لـمّا كان ليس غيرا لها كان اسْتِنادها إليه ليسَ مُخرِجاً لها إلى حيِّزِ الإمْكان كما أُجيبَ به، وإنْ رُدّ بأنّه لفْظيٌّ غير مُفيد هنا، ضَرورَة أنّها غير كافِية في وجُوداتِها فتكون مُمكِنة.

فإن قلت: القَول بإمكانِها يُوجب تَرك الأخْذ بعمُومِ ما تَقرَّر بينَ القَوم منْ أنّ كلّ مُمكِن فهو حادث، أي: مُخرج من العَدمِ إلى الوجُود، وأنّ القَديمَ لا يكُون مَعلُولاً البَتّة للمُختار، وأنّ الله تعالى مُختارٌ في جميعِ أفْعالِه؛ إذ المُمْكِن القَديم كصِفاتِه تعالى يجبُ استِناده إليه بطَريقِ الإيجاب فيكُون الحدُوث، وكذا القِدَم مُنقَسِماً إلى الذّاتيِّ والزَّمَانيّ.

قلت: نعم، يلزَم ما ذكرْتَه إلّا أنّ المولى مُصلِح الدّين فاضِل الرّوم قال: إنّ التِزامَ هذه الأشْياء مع كونِه غير مخلٍّ بشيءٍ من قَواعِد الملّة، فقدْ قامَ عليه من جِهةِ العقل الدَّلالَة فيجبُ القَـول به، وله أيضاً: الصّفاتُ إمّا أنْ تكونَ واجِبةٌ لـذَاتِها فيَلزم تعدُّد الواجِب والقَديم،

وإمّا أنْ لا تكونَ كذلِك فيَلزم إمكانُها وحدُوثها، ومن هنا ذهبَ قُدماءُ الأشاعِرَة إلى نَفي عينِيّتها وغيريتها، فلا يلزم وجُوبها وقدمها تَعدُّد الوَاجِب والقَدِيم وقدْ عرَفَت ما فيه، فالقولُ والمذَهب الجزل على تَقديرِ وجودِها الْتِزامُ مُغايَرتها لذَاتها تعالى وإمكَانِها، ومنع بُطلان تعدُّد القُدماء واقْتِضاء الإمْكانِ الحدُوث، كما سَبقَ إليه إشارة، انتهى.

وأشارَ بقولِه: وقدْ عرفْتَ ما فيه إلى ما قَدّمناهُ من أنّه لفْظيٌّ غير مُفيد... إلخ، ومنه عَرفتَ أنّ قولَنا: أو يرى أنّ مَوصُوفها ... إلى آخره، هو جوابُ الأشَاعرة المشهور بناءً على نفي غيريَّتِها وعينِيّتها كما مرّ، وأنّه مردُودٌ بما مرّ.

ثمّ مثّلَ بعضَ جُزئيّاتِ الكليّات المندَرِجة تحتَ قوله: «ما أمْكنا»، فقال: وذلكَ الجائز عليه تعالى فعلاً (**كرَزْقه**) بفَتْح الرّاء مَصدَر رَزَقه إذا ساقَ إليه ما ينتَفِعُ به كما سيأتي، مُضافاً إلى فاعِله وهو ضمير الله تعالى، والمفْعول محذُوفٌ تقدِيرُه: كرِزْقِ اللهُ العبدَ (**الغِنا**) بكسرِ الغَين المعْجَمة، والقَصرُ بمعنَى الثَّروَة واليَسار وكثْرة المال، وتَركاً كعَدَم رِزق الله العبدَ إيّاه.

* [تفضيلُ الغنيِّ الشّاكرِ على الفقيرِ الصَّابرِ]:

وهاهُنا فائدة:

وهي أنّ النّاس اختلفُوا في تفضِيل الغَنيّ الشاكِر على الفَقيرِ الصّابر على خمسَةِ أقوال، **أحدها**: وهو مذهبُ الجمهور، واختارَهُ ابنُ عطاء وابنُ بطّال والعِزّ بن عبد السلام والسِّيوطي وابن حجر: أنّ الغَنيّ الشَاكِر أفضل، وهو منْ لا يُبْقي مِمّا يَدخُل عليه من مالِه إلّا ما يحتاجُ إليه حالاً، أو ما يَرصُده لأحوج أو نحوه؛ لأنّ فُقراء المهاجِرينَ لـمّا شكوا إليه ﷺ سَبْق إخوانهم في الدَّرجات العلى والنّعيم المقيم أقرّهم، ولم يقُلْ لهم أنتُم أفْضل، وإنّما علَّمَهُم ما يُشارِكُهم فيه الأغْنياء مع امتِياز الأغنياءِ عنهم بما لا يُشارِكُونَهم فيه، وهو التصدّق بفُضولِ الأموال[1].

(١) أخرج البخاري (١: ١٦٨ برقم ٨٤٣)، ومسلم (١: ٤١٦ برقم ٥٩٥) أنّ فقراء المهاجرين أتوا النبي ﷺ =

فإن قلت: في الفَقرِ تَظهر أخْلاق وحُسن رياضةِ بالصبْر عليه.

قلت: ربّما يَمتازُ المفْضُول بما لا يُوجد في الفاضل كعَدم تَغسْيلِ الشّهيد مع تَغسيلِ النّبي الأفْضَل منه، على أنّا نْمنَع هذا الامْتياز، فإنّ الغَنيّ أيضاً عندَه رياضَة نَفْس بالشُّكر وتَطهيرٌ لأخْلاقِه من الشُّحِ والإمْساك والتّفاخُر بالدّنيا وجمعها إلى غير ذلكَ من آفاتِها العجِيبة التي لو طَرقَت واحِدَة منها الفَقيرَ فرُبَّما أَذْهبَت طَهارةَ أخلاقِه وطلاوةَ إملاقِه.

فإن قلت: مع الصّبر كانَ أغلبُ أحوالِه ﷺ فيكُون أفضل.

قلت: يُعارِضُه أنّ الغِنا مع الشُّكر كان آخِرُ أحوالِه، وعادَة الله تعالى الجارِية مع أنبيائِه ورُسلِه أنْ لا يختِم لهم إلّا بالأفْضَل من الأحوالِ والمقامَات.

فإن قلت: نيّة الفَقيرِ الصّابر أنْ لو أُعطِيَ مالاً لفَعلَ فيه ما فعلَ الغَنيُّ الشّاكر، فقد قال عليه الصّلاة والسّلام: «نيّة المؤمِن أبلَغُ من عَملِه»[1]، فيكُون أفْضَل.

قلت: معلُومٌ أنّ ما بالقُّوةِ لا يُساوي ما بالفِعل، كما لا يُنكِرُه عاقل، والخبرُ المذْكُور إنّما هو في نِيّةٍ قابَلت عَملاً خَلا عن نيّة وليسَ الكلامُ فيه؛ إذ الشّكُر يستلزِم وجُود أكملَ النّيات، وأينَ عمل ونيّة حصلا للغَنيِّ الشاكِر من نيةٍ فقط حَصلَت للفَقير الصّابر؟ على أنّا لسنا على يَقينٍ من حُصولِ أثرِ تلكَ النّيةِ عندَ التّمكُن، بخلافِ الغَني فإنّا على يقينٍ منه له.

فإن قلت: قولُه ﷺ: «اللّهمّ اجْعَل رِزْق آل مُحمّد كفافاً»[2] صريحٌ في مَفضُوليّة الغَني؛ إذ لا يُطلَب له ولا لَه إلّا الأفْضَل.

= فقالوا: ذهبَ أهل الدّثور بالدّرجات العلى، والنّعيم المقيم، فقال: «وما ذاك؟» قالوا: يَصلّون كما نُصلي، ويصُومون كما نصوم، ويتَصدّقون ولا نتَصدّق، ويعتقون ولا نعتق، فقال رسول الله ﷺ: «أفلا أعلِّمكم شيئا...»

(١) أخرجه البيهقي في «شعب الإيمان» (٩: ١٧٥ برقم ٦٤٤٥)، والطبراني في «الكبير» (٦: ١٨٥ برقم ٥٩٤٢) بلفظ: «نيّة المؤمن خيرٌ من عملِه».

(٢) أخرجه ابن حبان (١٤: ٢٥٤ برقم ٦٣٤٣)، والنسائي (١٠: ٣٩١ برقم ١١٨٠٩).

قلت: الكفاف يجامِع الغِنا مع الشُّكر ولا يُضادُّه، فيجُوز أنْ يكونَ هو المطلُوب؛ إذْ رِزقُ الغَنيّ الشّاكِر ليسَ إلّا كفافاً وقُوتاً كما يُعلَم من تَفسيره السّابِق، على أنّ الأبي قال: والمرادُ بالفَقْرِ ما يُعجز معَهُ عن تحصيلِ ما يحصُل بالغِنا، ولهذا لا يصحُّ أنْ يُقال: أنّه ﷺ كان فَقيراً؛ لأنّه لم يكُن عاجِزاً، بل كانَ كامِلُ التّصرف في مُرادَتِه الماليّة، وقدْ راوَدَتُه جبالُ تُهامَةَ أنْ تكُونَ له ذَهباً وفِضّة، وكانَ يُعطِي الشّيء الكثير، وناهِيكَ بما أعْطاهُ من غَنيمَة حُنين، ولما ذكرَ ابن رُشد الخِلاف في المسألَة اختارَ أنّ الكَفافَ أفْضل، وهو ما لا يَفضُل عن الحاجَة ولا يحتاج معه.

وثانيها: وهو مذهبُ الجنَيد، وجمهورُ الصُّوفيّة: أنّ الفَقيرَ الصّابِر أفْضَل، مُحتَجّينَ بما مرّ الجوابُ عنه.

وثالثها: وهو مذهبُ الداودي من أصحابِ مَالِك: أنّ الكَفافَ أفْضَل. مُحتَجّاً بأنّ الغِنا والفَقر محنَتَان يَمْتَحِن الله بهما عبادَه، ولهذا قالَ عليه الصّلاة والسّلام: «اللّهم اجْعَل رِزقَ آل مُحمَد كَفافاً»، وقدْ مرّ جَوابُه.

ورابعها: أنّهما مُختَلِفان باخْتِلافِ النّاس، فمَن يَستَقيمُ حالُه على الغِنا ويَفسُد على الفقر الغِنا خَيرٌ له، ومنْ يستَقيمُ حالُه على الفَقرِ ويَفسُد على الغِنا الفُقر خيرٌ له.

وجوابه: أنَّ هذَين ليْسَا محلَّ خِلافٍ، وإنّما محلّ الخِلاف فيْمَن إذا افْتَقر قام بجَمِيع وظائِف الفَقر، كالرِّضى والصّبر والقَناعة، وإنْ استَغنَى قام بجَميع وظائِف الغِنا من البَذلِ والإحسانِ وشُكرِ الملِكِ الدّيان، كما حرَّرهُ العِزّ بن عبد السلام مُختاراً أنّ الغِنا لهذا أفْضل.

وبِما مرّ عُلِم أنْ لا يُعوّل على قولِ ابن دقيق، وإنْ قالَ فيه الفاكِهانيّ: أنّه أحسَنَ كلام رآهُ في هذه المسألَة أنّ الذي يَقْتَضيه النّظر أنّهما إنْ تَساوَيا وفُضِّلت العِبادة الماليّة فالغِنا أفضل وإنّما النّظر إذا تَساويا في أداءِ الوَاجِب فقط، وانفَردَ كلُّ واحِدٍ بمَصلَحة ما هُو فيه وتَقابَلت المصَالِح، فإنْ فُسِّر الأفْضلُ بالأزْيَدِ ثَواباً فالقِياسُ يقْتَضي أنّ المصالِح المتَعدّية أَفْضل من القاصِرة فيَتـرجَّح الغِنا، وإنْ فُسِّر بالأشْرفِ بالنِّسبَة إلى صِفاتِ النّفس فالذي

يحصُل لها من التّطهير بسَبَبِ الفَقر أَشْرف فيتَرجَّح الفَقر، وهو مُختارُ الصّوفِيّة؛ لأنّ مبنَى الطَرِيقَة على تهذِيبِ النّفسِ ورياضَتِها، وذلكَ معَ الفَقرِ أكثر منه معَ الغِنا، فيكُون أفْضَل بمعنَى أشْرَف، ومحلّ الرّد عليه بِما مرّ قولُه: أنّ الذي يحصُل لها من التّطهيرِ بسببِ الفَقرِ أشرف... إلخ، فتأمَّلهُ.

وخامسها: الوَقف. **قلت**: وهو أسْلَم.

فإن قلتَ: رَبَّما كان الفَقيرُ أذْكر لله تعالى فيَكون أَفضَل على ما جاءَ في كثيرٍ منَ الأحادِيث، كحديث الصّحيحين: «من قالَ: لا إلهَ إلّا الله وَحدَهُ لا شَريكَ لهُ، لَهُ الملَكُ ولَهُ الحمدُ، يُحيِي ويُميتُ وهو على كلِّ شيءٍ قَدير، في يومٍ مائةَ مرّةٍ كانَت له عَدْلَ عَشرِ رِقاب، وكُتِبَ له مائة حَسنَةٍ ومُحيَت عنهُ مائةَ سيّئَة، وكانَت له حِرزاً من الشَّيطانِ يَومَهُ ذلك حتّى يُمْسِي، ولم يأتِ بأَفْضَل ممّا جاء به إلّا أَحدٌ عَمِل أكثَر من ذَلك»[1]، وكحديث أحمد والترمذي: «ألا أُنبِئكُم بخَير أعمالِكُم وأزْكاهَا عندَ مَلِيكِكُم، وأرْفَعِها في درجاتِكُم، وخيـر لكم من إنْفـاقِ الذَهب والفِضّة، وخيرٌ لكُم من أنْ تَلْقوا عدَوكُم فتَضرِبوا أعناقَهم ويضْرِبُوا أعناقَكُم؟» قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «ذكرُ الله عزّ وجل»[2]، إلى غيرِ ذلكَ من الأحاديث الدّالّة على ذلك.

قلت: فَليْسَت الأفْضَليّة لوَظِيفَة الفَقْر الصّبر بل الذِّكر، وهو خِلافُ محلِّ النِّزاع، وعليه يُقاس جَواب ما يُقال: رُبّما كان الفَقِير الصّابر آمِراً بالمعْرُوف ناهِياً عن المنكَر، مُعلِّماً للعِلم النّافع، مُزيْلاً للأذَى عن الطّريق داعِياً للمُسلمين، وقدْ وَرَدت الأحاديث بأنّ هذه الصَّدقات العَمليّة والقَوليّة القَاصِرة أفْضَل منْ الصَّدقَات الماليّة المتَعدِّية، على أنّك قدْ عَلمْتَ محلّ الخِلاف من كلامِ ابْنَي عبد السلام ودَقيق العيد ولله الحمد، نعمْ نقلَ بعضُ تَلامِذَة ابن عَرَفة ـ ولعَلّه في مجلسِ تَدريسِه أنّ مراتِبَهما ثلاث:

(١) أخرجه البخاري (٤: ١٢٦ برقم ٣٢٩٣)، ومسلم (٤: ٢٠٧١ برقم ٢٦٩١).

(٢) أخرجه أحمد (٣٦: ٣٩٦ برقم ٢٢٠٧٩)، والترمذي (٥: ٤٥٩ برقم ٣٣٧٧).

إحداهما: غَنيٌّ وفَقيرٌ فعلَ كلٌّ مِنهما مَقدُورُه.

الثانية: غنيٌّ وفَقيرٌ لم يفْعَل كلٌّ مِنهُما مَقْدُوره.

الثالثة: غَنيٌّ وفَقيرٌ مُطلَقان من حيثُ أَحدُهما قابِلٌ لوصْفِ ما يَليق به، وأنّ كلّ واحِدَةٌ من تلكَ المراتِب يصِحُّ كونه محلّا للخِلاف، بأنْ يُقال: هل القُربَة الماليّة أرْجَح، أو قُربَة الصّبر أرْجح؟ أو يُقال: هل قَابِليّة فعلُ القُرباتِ أرْجَح، أو قابِليّة الصّبر أرجح؟ وفيه نظر.

*** [اعتقادُ كونِ الله خالقاً]:**

وإذا عَلمْتَ أنّ القُدرَةَ الأزَليّة هي المسْتَقلّة باخْتراع جميع الممْكِنات على طِبق ما تَعلَّقت به إرَادته تعالى وعِلمُه الأزَليّان، **(فـ)**ـالواجِب عليكَ أنْ تَعتَقِد أنّ الله تعالى **(خَالِق)** أي: مُختَرِع ومُخرِج من العَدَمِ وحده **(لعَبدِه)** مُتعلّق بخالِق، ولامُه مُقوِّية لضَعفِ العامِل بالفَرعية، مثل: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]، والحقّ أنّها واسِطة بينَ الزّائدَة المحضّة والمتعدّية المحَضّة، كما حرَّره ابن هَشام، وأرَادُوا بالعَبدِ كلّ حيوانٍ يقَع منه الفِعل.

فإن قلت: وقعَ في كلامِ بعض القَوم تَفسيره بالمكلَّف.

قلت: حملَه على هذا أنّه رأى بعضَ الأدِلّة الآتي بَيانُها، لا يجري في غيرِ فِعلِه، والصَّواب التّعمِيم **(و)** خالِق بالمعنَى السّابق **(ما)** تَحتَملُ المصْدَريّة وتَحتمِلُ الموصُوليّة الاسْمِيّة والموصُوفيّة، فقوله: **(عمل)** مُطْلَقاً، فعلٌ ماضٍ، فاعلُه ضَمير العَبد صِلَـة على الأوَّلينَ، وصِفَة على الثالث، وحَـذفَ منه العائـد على الأخِيرَين لفَضليته، ونَصبَه بفْعلٍ مُتَصرِّف ولم يُبْرِز الفَاعِل جَرياً على مَذهبِ الكُوفِيين من عَدمِ وجُوبِ إبْرَازِه إذا أُمِنَ اللّبس، والمعنَى أنّه يجبُ على كلِّ مُكلّفٍ أنْ يعْتَقد أنّ الله تعالى هو المنفَرد بخَلقِ العَبدِ، وعمَلِه، أي: معْمُوله، أو والشّيء الذي عمِلَه، أو وشيء عمِلَه.

والحاصل: أنّ النّاسَ بعد اتِّفاقِهم على أنّ أفعالَ العِباد الاضْطرارِيّة مخلُوقَةٌ لله تعالى، اختلَفُوا في أفعالهم الاختِياريّة هل هي من جُملَةِ خَلقِ الله تعالى واخْتِراعه؟ مع الاتّفاقِ على أنّها أفعالهم لا أفْعاله، إذْ القائِم والقاعِد والآكل والشّارب وغير ذلك هو الإنْسان مَثلاً، وإنْ كانَ الفِعلُ مخلُوقاً لله تعالى فإنّ الفِعلَ إنّما يُسند حقِيقَةً إلى من قامَ به لا إلى منْ أوْجَدَه، ألا ترى أنّ الأبْيض مثلاً هو الجِسم وإنْ كانَ البياضُ بخَلقِ الله تعالى وإيجاده.

قال السعد: ولا عَجب في خفاءِ هذا المعنى على عَوامِّ القَدَريّة وجُهّالهم حتّى شَنّعوا على أهل الحقّ في الأسْواق، وإنّما العجبُ خَفاؤه على خواصِّهم وعُلمائِهم حتّى سَوَّدُوا به الصَّحائفَ والأوراق، وبهذا يظهرُ أنّ تمسُّكَهم بما وردَ في الكتاب والسنّة من إسْنادِ الأفعال إلى العِباد لا يُثبِت المدَّعى، وهو كونُ فعل العَبد واقِعاً بقُدرتِه ومخلُوقاً له.

* [المذاهب في أنَّ فعل العبد واقعٌ بأيّ قدرة؟]:

وتحريرُ المبْحث على ما هُو في «المواقف»: أنّ فعلَ العبد واقِعٌ عندَنا بقُدْرة الله تعالى وحدَها، وعندَ المعتَزلَة بقُدْرة العبد وحدَها، وعندَ الأستَاذ بمَجمُوع القُدرَتَين على أنْ تَتعلَّقا جميعاً بأصلِ الفعل، وعند القاضي على أنْ تَتعلَّق قُدرة الله تعالى بأصْلِ الفِعل وقُدرةُ العبدِ بكونِه طاعَة أو معْصِية، وعندَ الحكماء بقُدرةٍ يخلُقُها الله تعالى في العَبد، وسيأتي ردّ ما عدا مذهب أهل السنّة بقولِه: «ولكنْ لا يُؤثّر».

فإن قلت: لا نِزاعَ للمعتَزلَة في أنّ قُدرةَ العبدُ مخلُوقَة لله تعالى حتّى شاع في كلامِهم أنّ خالِقَ القُوى والقُدَر هو الله تعالى، وحينئذٍ لا يَمتازُ مذهَبُهم عن مذهَبِ الحكماء.

قلت: لا يظهر فرقٌ بينَهُما كما اعترَفَ به صاحِبُ «قواعد العقائد» إلّا من جِهةِ إيجاد القُوى والقدر عندَ المعتزلَة بطَريقِ الاختيار، وعند الحكماءِ بطَريقِ الإيجابِ لتمام الاستِعداد، وقول «المواقف» في الفَرقِ بينَهما: أنّ المؤثِّر عندَ المعتَزلَة قُدرةُ العبدِ، وعندَ الحكماءِ مجمُوع القُدْرَتين، على أنْ تَتعلّقَ قُدرةُ الله تعالى بقُدرةِ العبدِ، وقُدرةُ العبد بالفِعلِ لاغٍ عندَ التّأمُّل.

وقولُ الرّازي وبعضُ المعتَزلَة في بيانِ الفَرقِ بينَ المذْهَبين: أنّ العبدَ عند المعتَزلَة مُوجّهٌ لأفعالٍ على سبيلِ الصِّحةِ والاختيار، وعندَ الحكماءِ على سبيلِ الإيجاب، بمعنَى أنّ الله تعالى يُوجِب للعبدِ القُدرة والإرادَة ثمّ هُما يُوجِبان وجُود المقْدُور. يُردُّ: بأنّ الصّحة إنّما هي بالقِياس إلى القُدرة، وأمّا بالقِياس إلى تمامِ القُدرَةِ والإرَادة الأزَليّتَينِ فلَيسَ إلّا الوجوبَ وإنْ كانَ لا يُنافي الاجْتهاد والاختيار.

قال إمامُ الحرمين في «الإرشاد»: واتّفقَ أئمّةُ السّلفِ قبلَ ظُهور البِدَع والأهواء على أنّ الخالِق هو الله تعالى ولا خَالِق سِواه، وأنّ الحوادِث كلّها حَدثَت بقُدرةِ الله تعالى من غيرِ فرقٍ بينَ ما تَتعلَّقُ قُدرةُ العِباد به وبينَ ما لا تَتعلّق، فإنّ تَعلُّق الصّفةُ بشيءٍ لا يسْتَلزم تأثيرها فيه كالعِلم بالمعلومِ والإرَادَة بفِعْل الغَير، فالقُدرةُ الحادِثة لا تُؤثِّر في مقْدُورها أصلاً، واتّفقَت المعتَزلَة ومن تابَعهُم من أهلِ الزّيغ على أنّ العِبادَ مُوجِدُونَ لأفعَالهم مُختَرعُونَ لها بِقُدَرهم، ثمّ المتقَدِّمُون منهم كانوا يمْتَنِعونَ من تَسمِية العبد خالِقاً؛ لقُربِ عهدِهم بإجماع السّلف على أنّه لا خالِق إلّا الله، وتجرّأ المتأخِرُون منهم، فسمُّوا العبدَ خالِقاً على الحقِيقَة، انتهى.

وما ذَهبَ إليه الأستاذ إن أرادَ به أنّ قُدرةَ العبدُ مُتعلِّقَة بالتّأثِير، وإذا انضَمّت إليها قُدرة الله تعالى صارت مُستَقِلّة بالتّأثيرِ بتَوسُّط هذه الإعانَة، كما قرَّره بعضُهم فقَريب من الحقّ، وإنْ أراد أنّ كلّا من القُدْرتَين مُستَقلّة بالتّأثِير فباطِلٌ لِـما مرّ في مباحِث الوحْدَانيّة وحدُوث العالم.

ثمّ اعلَم أنّ المعتَزلة القائلين بأنّ أفعالَ العباد واقِعةٌ بخلْقِهم وإيجادِهم استِقْلالاً افْتَرقُوا فِرقَتين، فذَهبَ أبو الحسن البَصريّ من المتأخِّرينَ وأتْباعه إلى أنَّ هذا الحكم ضَروريّ مَركُوز في طِباع العُقلاء المنصِفينَ الخالينَ عن تَقليدِ أسْلافهم، وذكرُوا في ذلك وجُوهاً على قصدِ التّشبيه أو الاسْتِدلال، فإنّه رُبّما يكون الحُكم ضَرُوريّاً في نَفسِه والحكمَ بضَرُوريّته استِدْلاليّاً، وذهبَ المتقَدِّمونَ منهُم إلى أنّ العِلمَ بكونِ العبد مُوجِداً لأفعالِه نظريٌّ، وغرضُ النّاظِم الردّ على مذهبِ المعتَزلةِ بقِسمَيه، وتأتي بعد أدلَة الجميع إن شاء الله تعالى.

* [معنى التّوفيق واللّطْف والعصمة]:

ثمّ عطفَ على خالِق بحذْفِ حرفِ العَطف للضّرُورة فقال: وممّا يجبُ اعتِقادُه أنّ الله تعالى وحده (مُوفِّق) اسمُ فاعِل من التّوفِيق، وهو لُغةً التّأليفِ بين الشّيئَين، وشَرعاً: خلقُ الله القُدْرَةَ في العَبدِ على الطّاعة والدَّاعِية إليها.

وقال إمامُ الحرمَين: التّوفِيق خلقُ الطّاعَة. قيل: ويَردُّه: أنّه يَصدُق على الكافِر المحتَرَزُ عنه في الأوّل بقَيدِ الدّاعِية؛ إذ لا داعِيةَ له.

وجوابه: أنّه مبنِيٌّ على أنّ القُدرةَ ليست سَلامَة الأسْباب والآلات، كما بنَى عليه المعْتَرِض، بل هي عندَه هذا العرض المقَارِن للفِعل، ثمّ المرادُ أنّ التّوفِيق أنْ لا يخلُق الله في العَبدِ إلّا قُدرة الطّاعة والدّاعِية؛ ولهذا كانَ عَزيزاً، ولِعزَّتِه لم يقَع بهذا المعنى في القرآن إلّا في قولِه تعالى: ﴿وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَإِلَيۡهِ أُنِيبُ﴾ [هود: ٨٨]، وأمّا قولُه تعالى: ﴿إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآ﴾ [النساء: ٣٥] فبالمعنَى اللّغويّ.

وأمّا اللّطْف فقال سعدُ الدّين: إنّه التّوفِيقُ، كما قال: إنّ العِصْمَة هي التّوفِيق بعيْنِه، فإنْ عُمِّمَت كانَت تَوفِيقاً خاصّاً، وعَزاهُ لإمام الحرمَين، ونُقلَ عنه أيضاً: أنّ المَوَفَّق لا يَعصي؛ إذ لا قُدْرَة له على المعْصِية، كما أنّ المخْذَول لا يُطيعُ، إذْ لا قُدرَة له على الطّاعَة، والذي قالَه في «جمع الجوامِع»: أنّ اللُّطْفَ ما يقعُ عندَه صَلاح العَبد آخِرةً، وفسّره المحقِّق بأنْ يقَعَ منه الطّاعة دونَ المعْصِية، وبه تُعرف مُوافَقتُه لِـما قالَ السّعد عن الإمامِ وعَدم مُخالَفتِه، فتأمَّله.

قال السَّعد: ومنْ أصْحابِنا من قال: العِصْمَة أنْ لا يخلُق الله تعالى في العَبدِ الذّنب، وقالت الفَلاسِفة: هي مَلَكَة تمنَع الفُجورَ مع القُدرةِ عليه، وقيل: خاصِّيةٌ في نفسِ الشَّخصِ أو بَدنِه يمْتَنع بسَبَبِها صُدور الذّنبِ عنه. وردّ: بأنّه حينئذٍ لا يسْتَحقُّ المدْحَ بتَركِ الذَّنب ولا الثّواب عليه، ولا يتَوجَّه عليه التّكلِيف به.

نكتـةٌ:

وقَع في كلامِ المعتَزلَة: أنّ اللّطْفَ ما يختارُ المكلَّفُ عندَه الطّاعَة تَركاً أو إتْياناً، أو يَقرُب مِنهُما معْ تمكّنِه في الحالين، فإنْ قَرُبا من الواجِبِ أو تَرك القَبيح سُمّي لُطفاً مُقَرباً، وإنْ كان محُصِّلاً لَه سُمّي لُطْفاً محُصّلاً، والمحَصِّل للواجِبِ يُـخصّ باسم التّوفِيق، والمحَصِّل لتَركِ القَبيح يُـخصُّ باسمِ العِصمَـة، وسيأتي إيضاحُه في مبحثِ الصْلاحِ والأصْلح.

ومنهُم من قال: التّوفِيقُ خلْقُ لُطفٍ يعلَمُ الله تعالى أنّ العَبدَ يُطيعُ عندَه، والخذْلان مَنع اللّطف، والعِصمَة لُطفٌ لا يكونَ معَه داعٍ إلى تَركِ الطّاعَة ولا إلى ارتكابِ المعصيةِ مع القُدرةِ عليهما.

وقوله: (لمن) مُتعلَّق «مُوفِّق» ولامُه مُقَويّة، وقولُه: (أراد) الله صِلَة «من» أو صِفَتها، يعنِي ومّما يجبُ اعتِقادُه أنّ الله هو المَوَفّق للشَّخصِ الذي أرادَ (أنْ يَصلَ) إليه تعالى، بأنْ يتَّخِذَه وليّاً له سبحانَه، يرفَعُ عنه الحِجاب ويُسمِعُه الخِطاب، ويُحتَمل إلى دارِ كرَامَتِه ومحلّ مَودَّتِه، وهو منْ خلقَ فيه قُدرة الطّاعَة والدَاعِية إليها.

* * *

وَخَاذِلٌ لِمَنْ أَرَادَ بُعدَهُ ... وَمُنجِزٌ لِمَنْ أَرَادَ وَعدَهُ

* [معنى الخذلان]:

ثمّ عطفَ على «خالقٍ» بحَرفِ عطْفٍ مَذكور، فقالَ: وممّا يجبُ اعتِقاده والإيمان به أنّ الله تعالى وحده (**خاذِلٌ**) اسمُ فاعِلٍ من الخِذْلان، وهو **لُغة**: تَركُ النُّصْرَة والإعانَة.

واصطلاحاً: خلقُ القُدْرَةَ على المعْصِية والدّاعِية لها، أو خلقُ القُدْرَة على المعصِيَة بإسْقَاط قيدِ الدّاعِية الذي زَادَه الأوّل؛ لإخْراجِ الموَفَّقِين اسْتِغناءً عنه بإطْلاقِ القُدرة بمعنَى العَرض المقارِن للفْعلِ، لا بمعنَى سلامَة الأسباب والآلات الذي بنَى الأوَّل زِيادَته عليه.

وقولُه: (**لمن أرادَ**) الله (**بُعدَه**) عن وِلايتِه، ويُحتَمل عن دارِ كرامَتِه ومحلّ رِضاهُ ورحمته فيه، تَقريراً وتقدِيراً نَظير ما قبْلِه، وللاخْتِصار اسْتَغنى بنِسبَة خَلقِ التّوفِيقَ إليه تعالى عن نِسبَة خلقِ الاهْتِداء، واستَغنَى عن نِسبَة خلقِ الخُذْلان إليه تعالى عن نِسبَة خلقِ الضّلالَ، والـخَتْم والطّبعَ والأكنّة والمدّ في الطُغْيان، عِباراتٌ بمعنَى خلقُ الضّلالَ في القَلبِ كالإضْلال.

* [معنى الهداية والضّلال]:

وزِيادَةَ الإيضاح أنْ تقول: الهدى يكونُ لازِماً بمعنَى الاهْتِداء، أي: وُجْدان طَريق يُوصل إلى المطْلوب ويُقابِلُه الإضْلال، أي: فُقْدان الطّريق الموصِل، وقدْ يكُونُ مُتعَدّياً بمعنَى الدَّلالَة على الطّريقِ الموصِل والإشَارةِ إليه، ويُقابِلُه الإضْلال بمعنَى الدّلالَة على خِلافِه، مثلُ: أضَلَّني فُلان عن الطّريق.

وقدْ تُستَعمَل الهِداية بمعنَى الدَعوةِ إلى الحقّ، كقولِه تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، وقولِه تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ﴾ أي: دَعوْنَاهُم إلى طَريقِ الحقِّ ﴿فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧] أي: على الاهْتِداء.

وبمعنَى الإثَابَة، كقولِه تعالى في حقِّ المهاجِرينَ والأنصار: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ [محمد: ٥]. وقِيل: معناهُ الإرشادُ في الآخِرة إلى طريقِ الجنّة.

ويستَعمَلُ الإضْلال في معنَى الإضاعَة والإهْلاك، كقولِه تعالى: ﴿فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد: ٤]، ومنه: ﴿أَءِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ﴾ [السجدة: ١٠] أي: هَلكْنا.

وقد يُسْنَدانِ مجازاً إلى الأسْباب، كقولِه تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْءَانَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ١٠]، وكقولِه تعالى حِكاية: ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ﴾ [إبراهيم: ٣٦].

وهذا كلُّه ممّا ليسَ فيه كبيرُ نِزاع، وإنّما الكلامُ في الآياتِ المشْتَمِلة على الدّلالَة على اتِّصافِ البّاري تعالى بالهِدايَة والإضْلال والطّبْع على قُلوب الكَفَرة والـختْم والأكِنّة والمدّ في طُغيانِهم ونحو ذلك، كقولِه تعالى:

- ﴿وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: ٢٥].
- ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [القصص: ٥٦].
- ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥].
- ﴿مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَن يُضْلِلْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الإسراء: ١٧٨].
- ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ﴾ [الأعراف: ١٥٥].
- ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦].
- ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧] أي: طَبعَ الله عليها بِكُفرِهم.
- ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ [الأنعام: ٢٥].
- ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥]، إلى غير ذلك، فهي عِندَنا راجِعةٌ إلى خَلقِ الإيمان والاهْتِداء أو الكُفر والضّلال، بناءً على ما مرَّ منْ أنَه تعالى هو الخالِق وحده، خِلافاً للمعتزِلَة حيثُ زَعمُوا أنّهما بيدِ العبدِ، وأنّه يَهدِي نفْسَه ويُضِلّها، بناءً على أصْلِهم الفاسِد

أنّه تعالى لو خَلقَ فيهم الهدى والضّلال لما قَبُح منه المدْح والثّواب للعاصِين، والذّم والعِقاب للطّائِعين، ولهذا اضْطّروا إلى تأويلِ الآيات فحَمَلوا الهِدَايةَ على الإرْشادِ إلى طريقِ الحقّ بالبَيانِ ونَصبِ الأدِلّة والإرْشادِ في الآخِرة إلى طَريقِ الجنّة، والإضْلالَ على الإهْلاكِ والتّعذيب، أو على التّسْمِية والتّلقِيب بالضّال، أو على الوُجْدانِ ضالّا.

قالَ السّعد: ولما ظهرَ لبَعضِهم أنّ بعضَ هذه المعاني لا تَقبل التّعلِيق بالمشِيئَة، وبعضَها لا يخصُّ المؤمِنَ دونَ الكافِر، وبعضَها ليسَ مُضافاً إلى الله تعالى دونَ النّبي عليه الصّلاة والسّلام، وبعضَ معاني الإضْلال لا تُقابِل الهدَاية؛ جَعلَ الهدَايةَ بمعنَى الدَّلالَة الموصِلَة إلى البُغْيَة، والإضْلالَ مع أنّه فعلُ الشّيطان مُسْنَداً إلى الله تعالى مجازاً لما أنّه بإقْدارِه وتمَكِينِه، ولأنّ ضَلالهم بواسِطَة ضَربِه المثَل في: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا﴾، وبواسِطَة الفِتنَة التي هي الابتِلاء والتّكلِيف في: ﴿تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ﴾. ونحنُ نقول: بل الهِدايةُ هي الدَّلالَة على الطّريقِ الموصِل، سَواء كانَت مُوصِلَة أمْ لا، والعُدولُ إلى المجاز إنّما يصِحُّ عند تَعذُّر الحقِيقَة، ولا تَعذّر، وبعضُ المواضِع من كلامِ الله تعالى يَشهد بأنّ إضَافَة الهِدايَة والإضْلال إلى الله تعالى ليسَت إلّا بطَريقِ الحقيقَة، والله هو الهادي.

تنبيه:

ظهرَ لك ممّا مرّ أنَّ التّوفِيقَ أخصُّ من الهِداية، وأنَّ الخُذلانَ أعمُّ من الكُفرِ وبجامِع الضّلال، وبعضُ شُرّاح «رسالَة المالكيّة» زعمَ تَرادُف التّوفِيقِ والهدَايةِ، كما زَعمَ مُرادفَة الخُذلان للكُفر، فإنْ حُمِلَ على ظاهِره فلا عِبرةَ لمخالَفتِه لكلامِ المحقِّقِين، وإنْ أرادَ العُمومَ والخصُوص فصَحيحٌ، إلّا أنّه بعيدٌ من لفْظِه، نعمْ حكى قَولاً أنّ الضّلالَ خَلقُ القُدرةِ على الكُفر، والخُذلانَ خلقُ القُدْرة على المعصِية.

فائدة:

الفَضلُ العَطاءُ لغَيرِ علّة ولا إيجاب كما يَقولُه الحكماء، ولا وجَوب كما تَقولُه المعتَزلَة، قال بعضُهم: وهذا لا يكُونُ إلّا لله؛ إذ لا يُتَصوّر من مخلُوقٍ أنْ يُعطي شيئاً إلا

لرجاءِ محمَدَةٍ عاجِلَة أو مَثوبَةٍ آجلَة، وأمّا الكَرمُ فهو بذْلُ الكَثير لغَير عِلّة إنْ كان صِفَةُ فِعل أو مَبدأ إفاضَة ما يَنبَغي لمن ينْبَغي لغَيرِ علّةٍ إنْ كانَ صِفَة ذاتٍ، والسّخاءُ وإنْ اتّصَف تعالى بمعنَاه كالأوَّلَينِ إلّا أنّه يَمْتَنعُ إطْلاقه كمُشتَقّاتِه عليه تعالى؛ لإشْعارِه بتَجويزِ الشّحِّ مع عَدمِ الوُرود.

تتمة:

قولُه «يوَفِّق، وخَاذِل» لضَرورَة النّظمِ، إمّا للاعْتِماد على أنّ إطْلاقَ الصِّفات عليه تعالى ليس تَوقِيفيّاً، وإمّا لمراعاةِ من يكتَفِي بالفِعل، لا يُقال: خاذِلٌ يُشعِرُ بالذّم؛ لأنّا نقول: ذاكَ باعتِبار مَدلُولِه اللّغويُّ لا العُرفي.

ومنْ هذا النّحو «مُنجِز» منْ قولِه عَطفاً على «خالق»: وممّا يجبُ اعتِقادُه أنّ الله **(منجز)** أي: مُوفٍ ومُعطٍ **(لمن)** أي: للشّخصِ الذي أو لكُلّ شَخصٍ **(أرَادَ)** الله تعالى به خَيراً **(وعدَه)** الذي سَبقتْ به في الأزَل إرادَته تعالى به؛ إذ المرادُ لا يتَخلّف عن الإرَادَة، إذ لو تخلَّفَ إعطاءُ الموعُود به لَزِمَ الكَذِب والسّفَه والخلف والتّبدِيل في القَول، وقد قالَ تعالى: ﴿قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ﴾ [الأنعام: ٧٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ [آل عمران: ١٩٤]، وقال تعالى: ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ ﴾ [ق: ٢٩]، بخِلاف الوَعيد فإنّه يجوزُ على الله أنْ لا يفي به منْ أوْعَده إيّاه.

وحاصِلُ كلامه: الإشارَة إلى ما ذَهبت إليه الأشَاعِرة رحمهم الله تعالى منْ أنّ وعدَ الثَّواب فَضلٌ من الله تعالى قدْ وعَدَ به الـمُطيع فَيفِي به؛ لأنّ الخلف في الوَعدِ نَقصٌ يجبُ تَنزيهه تعالى عنه، مع قيامِ القَواطِع كما مرّ على أنّه يَفـي بالوَعدِ البتّة، وأنّ إيعاد العِقاب عَدلٌ أوعَدَ به العاصَي، وله أنْ يعفُو عنه؛ لأنّ الخُلف في الوَعيد لا يُعدّ نَقصَاً بل كَرماً يُمْتَدح به، على ما يُشير إليه قولُ الشاعر: [عامر بن الطفيل من الطويل]

وإنّي إذا أوعَـدتُـهُ أَوْ وعَـدْتُـهُ   لَمُخْلِفُ إيعَادِي ومُنجِزٌ مَوْعِدِي

واعتُرِضَ: بأنّه يلْزمُ عليه مَفاسِدَ كثيرة، منها الكَذب، وقدْ انعَقدَ الإجماعُ على تنزيهِ

خَبره تعالى عنه، ومنها تَبدِيلُ القَول، وقدْ قال: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ﴾، ومنها أنْ لا يتَوجّه الرّد على الفَلْسفِي في نَفيِه المِعاد وحشرِ الأجْساد، ومنها تَجويزُ عَدم خُلودُ الكّفار في النّار، وقدْ قامَت القَواطِع على خُلودِهم، إلى غيرِ ذلكَ من المفاسِد.

وأجاب بعضُهم: بأنّ مُرادَهُم أنّ الكريمَ إذا أَخْبَرَ بالوَعيدِ فاللّائِق بكَرمِه أنْ يَبنِي إخبارَه به على المشِيئَة وإنْ لم يُصرِّح بها، بخِلافِ الوَعدِ فإنّ اللّائقَ بكَرمِه أنْ يبْنِي إخبارَه به على الجزْمِ وعَدَم التّعلِيق فلا يَلزمُ الكَذِب ولا التّبدِيل، فإذا قالَ الكَريمُ مَثلاً: لأعَذِّبنّ زيداً مثلاً، فنِيَّـتُه ومُرادُه إنْ لم أعْفُ عنه أو أُسامحْه أو أتكرّم عليه، وهذا القَيدُ مُستَقراً من عادَةِ العَرب في إيَعادَاتِها كما أشاروا إليه فيما مرّ.

وقدْ أخبرَ النّبي ﷺ عن ذلك، فقدْ أخْرج البيهقي في البعثِ والنُّشور من رِواية أنسٍ، عن النّبي ﷺ أنّه قال: من وَعَدَهُ الله على عَمَلٍ ثوابًا فهُو مُنجِزُهُ لهُ، ومن أوْعَدَهُ الله على عَمَلٍ عقابًا فهُو فيه بِالخِيار إن شَاءَ عَفا عنهُ وإن شَاءَ عذَّبهُ»[١].

واعتَمدَ هذا الجوابُ ابن الصّلاح وغيره.

وأجابَ مولانا مُصلِح الدّين فاضِل الرّوم: بأنّ الذي يَختَلِج بالبال أنّ الوَعدَ ليس بإخْبارٍ عن وُقوُعِ الموعُودِ به في المسْتَقبل، بل إنْشاء عَدم إيقَاعِه، وكذا الإيْعاد، فلا كذِبَ في الإخْلاف في شيءٍ مِنهما، بَقيَ الأمْرُ في النّقص وقدْ عَرفْتَ حُصولَه في إخْلافِ الوَعدِ دُونَ إخْلافِ الوَعيد، وأمّا قولُه تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ فلَعلّ المراد به: هو القُول الثّابِت، كقَولِه تعالى: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١١٩]، انتهى.

وأمّا حَديثُ الفَلسَفِي وخُلود الكّفار، فقَد عَرفتَ أنّ الكلام مَفرُوضٌ في وَعِيدٍ عارضَتُه دلالَة قاطع على خِلافه، ولم يُعارِضْ ثُبوت المعادِ وحَشر الأجْسادِ وخُلود الكفارِ مُعارِض، فليس ممّا نَحنُ فيه، ومنْ محاسِن فاضِل فارسٍ الجندي: أنّ تخلُّف الوَعيد إنّما هو

(١) أخرجه البيهقي في «البعث والنشور» (١: ٧٧ برقم ٤٥)، والطبراني في «الأوسط» (٨: ٢٤٠ برقم ٨٥١٦).

لانتِفاء سببِهِ المرَتَّب عليه، وانتِفاءُ السّبَب يُوجِب انتفاءَ المسَبَّب مثلاً: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا...﴾ [النساء: ٩٣] معناه: أنّ الجزاءَ سَبَبه القَتلُ ما دَام القَتل جَريمَة، ومن الجائِز غُفْرانه بالتّوبَة، عملاً بقولِه تعالى: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ...﴾ [مريم: ٦٠]، أو بِدُونِها، عملاً بقولِه تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣]، وحِينئذٍ فلا جَريمَة ولا جزاء. **قلت**: وهو ممّا يَؤول إلى الجوابِ الأوّل وإنْ اختَلف الطّريق.

ولـمّا قَويَ الاعْتِراض عندَ المحقِّقِين من الماتُريدِيّة ذَهبوا إلى امْتِناع تخلُّف الوَعيد كالوَعد، وجَعلوا الآيات الوارِدَة بعُمومِ الوَعيد مُخصُوصَةً بالمؤمن المغْفُور له، على ما يأتي بيانُه إن شاء الله تعالى.

واعتُرِضَ عليهم: باشْتِراط مُقارنَة المخَصّص للعامِّ ولا مُقارنَة في تلك الآيات.

وأجيب: بأنّ جَهلَ التّاريخ يُنْزِلها مَنزِلَة المتَقارِنَة، وبأنّ كثِيراً منْ الأئمّة على عَدم اشْتِراط المقَارنَة، وبأنّ المرادَ أنّ آيات الوَعد دالَّة على أنّ ذلكَ العام أُريدَ به الخُصوص لا مُخَصِّصَة له، بناءً على الفَرقِ بينَ العام المخْصُوص، والعام الذي أُريدَ منه الخُصوص.

واعْتُرِض: بأنّا وإنْ سَلَّمْنا كلّ هذا، لكِنّه يَقْتَضي أنْ لا تكُون دَلالَة العام قَطعِيّة؛ لاحتِمال قيام المخَصِّص بعد ذلك، ويُشكِل أيضاً بالخبَر العام الصّادِق، فإنّه يجبُ التّصدِيق بعُمومِه، فإذا وُجِد المخَصِّص بعدَ ذلك لَزِم عَدم المطابَقة المجْزُوم بها قَبله بخِلافِ عُموم الإنْشَاء؛ لجوازِ النّسخ، وحِينئذٍ يَظهر مذهَب الأشاعِرة، كذا لخصَه بعضُ من علَّق على «شرح العقائد» للسّعد، وفيه ما بيّناه بـ«تعليق الفرائد».



فَوزُ السَّعيدِ عندَهُ في الأزَلْ كَـذَا الشَّـقِّي ثُـمَّ لَـم يَنتَقِلِ

* [معنى السَّعادة والشَّقاوة]:

ثمّ عَطفَ على «خالق» وإنْ حُذِفَ العاطِف للضَّرورَة، قوله: ومِمّا يجبُ اعتِقادُه أنْ يكُونَ (فوزُ السّعيد) وهو مِن عِلمِ الله، مَوتُه على الإسْلام وإنْ تَقدَّمَ منه كُفْر؛ إذ قَدْ غفره الله بإسْلامِه، أي: ظَفَره بِنَيل الثّواب الجزيل في دارِ كَرامَةِ الملِك الجليل بما كتبَه الله تعالى (عندَهُ) له (في الأزَل) على ما ذَهبَ إليه الأشَاعِرة حسب ما جَرى عِلمُه وإرادتُه القَديمان، والأزَلُ عِبارةٌ عن عَدَمِ الأوْلِيّة، أو عن اسْتِمرارِ الوُجُود في أزْمِنَةٍ مُقدّرةٍ غير مُتناهِية في جانِب الماضي، وقد أوضَحناهُ بـ«تعليق الفَرائد».

(كذا) خبـرُ مُقدّم (الشّقِيّ) مُبتَدأ، أي: ومـمّا يجبُ اعتِقادُه أنّ خَيبَة الشّقِيِّ وهو منْ عِلم الله مَوتُه كافِراً وإنْ تَقدّم منه إيمان؛ إذ قد حَبِط بالكُفْر، وفي قولِ الأشْعَري تَبيّنَ أنّه لم يَكُن إيماناً، وحِرمَانَه من الفَضلِ العَظيم في جَنّاتِ النّعيمِ ليسَ عندَ الأشاعِرة إلّا مما كتبَه الله لَه في أزَلِه، كما كانَ فوزُ السّعيد مَكتُوباً لَه عندَه فيه.

وحاصِلُه: أنّ السّعادَة هي الموتُ على الإيمانِ، والشّقاوَة هي الموتُ على الكُفْر خِلافاً للماتُريدِيّة كما يأتي، ويترَتّب على السّعادَةِ الخلود في الجنّة وتَوابعه، ويتَرتَّب على الشّقاوَةِ الخلود في النّار وتَوابِعه، قال تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ﴾ [هود:١٠٨]، وقال: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِي ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ [هود:١٠٦-١٠٧].

(ثمّ) هي للتّرتيب في الإخْبار، أي: ثمّ بعدَ إخْباري لكَ بأنّ السّعيد منْ كتبه الله في الأزَلِ لا في غيره سَعيداً، وبأنّ الشّقِيَّ من كتبَه في الأزَلِ لا في غيره شَقيّاً، أخْبرُكَ بأنّ ذلكَ المكتُوب في الأزَل لم (ينْتقِل) عمّا هو عليه، ولم يَتبدّل ولم يتغيّر لتَعلُّق العِلم الأزَليّ به كذَلِك، فلو تَبدّل عمّا تَعلّق به عِلمُه في الأزَل لَزِم المحال، وهو انقِلابُ عِلمُه تعالى جهلاً تَعالى الله عن ذلك، وهو المرادُ منْ أمّ الكِتاب بخِلاف اللّوح المحْفُوظ وصُحفِ الملائِكَة، على ما

صَرّح به في «الكافي» جمعٌ جمّ، بل حكى عنه بعْضُهم الاتّفاق، وفي الأوّل المحَقِّقان المحِليّ والسّعد، ولفْظُ الثّاني كلّ ما عَلِمَه الله في الأزَل وأرَادَه فكائنٌ لا محَالة، لا يتَغيّر ولا يتبَدّل بخِلافِ ما في اللّوحِ المحْفوظ فإنّه قدْ يتغيّر، قال تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩] أي: أصلُه الذي لا يتَغيّر منه شيء، زادَ الأوّل كما قالَه ابن عباسٍ وغيره، وفي «جامِع التّرمذي»: «فَرَغَ رَبّكُم من العبَادِ فَريقٌ في الجنّةِ وفَريقٌ في السَّعير»[1].

وإنّما عَزَوت هذا مع ظُهورِه؛ لأنّ بعضَ مشَايخي وَافَق بعض المهملين على أنّ اللّوح المحْفُوظ لا يقَع فيه تَغيِير، وهو تَغييرٌ لا شكّ فيه، وممّا يَدل للأشَاعِرة حديث الصّحيحين عن ابن مسعود، حدَّثنا رسولُ الله ﷺ وهو الصّادِقُ المصْدُوق: «إنّ أحدَكُم يجمَعُ خَلْقَه في بطَنِ أُمّه أَربَعينَ، ثمّ يكونُ عَلَقَة مثل ذَلك، ثمّ يكُونُ مُضْغَة مثلُ ذلك، ثمّ يُرسِل الملَك فيَنفُخ فيه الرّوح، ويُؤمَر بأرْبَعِ كلمات: يكتُب رِزْقُه وأجَلُه وعَملُه وشَقِيٌ أو سَعيد، فوالّذي نَفسِي بِيدِه إنّ أحدَكَم ليَعمَل بِعمَلِ أهلّ الجنّة حتّى ما يكُونُ بَينَه وبينَها إلّا ذِراع فيَسبِق عليه الكِتاب فيَعمَل بعَمِل أهلِ النّار فيَدَخُلها، وإنّ أَحدَكُم ليَعمَل بعَملِ أهل النّار حتّى ما يكونُ بينَه وبينَها إلّا ذِراع فيَسبِق عليه الكتاب فيَعمَل بعَملِ أهل الجنّة فيَدخُلها»[2].

فإن قلت: إذا كانَت السّعادَة والشّقَاوة عندَكُم أزَلِيّتّين فما معنَى كتبهما حقِيقَةً أو مجَازاً عن تَقدِيرهِما في بطْنِ الأُم، مع أنّ التّقدِير أزَلي؟

قلت: الحاصِل في البَطنِ ظُهور تَعلُّقِهما بالمحَلّ للمَلك، وذلكَ لا يُنافي أزَلِيتهما.

قالَ شيخُ الإسلام: والبَطنُ ظَرف للكتابة، ورُوِي أنّ الأربَع تُكتَب على الجبْهَةِ، وهي جَامِعةٌ لجمَيعِ أحْوال العبد؛ إذ فيها بيانُ حال المبْدَأ وهو خَلقُه ذَكَراً أو أُنثَى، وحالُ المعاد وهو السّعادَة أو الشّقاوَة، وما بَينَهُما وهو الأجَل، وما يَتصَرفُ فيه وهو الرِّزق.

---

(١) أخرجه الترمذي (٤: ٤٤٩ برقم ٢١٤١).

(٢) أخرجه البخاري (٤: ٢٢٨ برقم ٤٧٠٨)، ومسلم (٤: ٢٠٣٦ برقم ٢٦٤٣).

فائدة:

اختَلفَ النّاس في أوّل ما يَتشَكّل من أعْضَاء الجنِين:

ـ فقيل: قَلبُه؛ لأنّه الأساسُ وهو مَعدَن الحركة الإرَادِيّة.

ـ وقيل: الدِّماغ؛ لأنّه مَجمَعُ الحواس ومنه تَتشَعّب.

ـ وقيل: الكبِد؛ لأنّه منه النُّموّ؛ لأنّ الـمطلُوب حينئذٍ هو النّموّ أولاً، ولا حاجَة حينئذٍ إلى حِسٍّ ولا حَركَة إرَادِيّة؛ لأنّه حينئذٍ كالنّبات وإنّما يُكوّن قُوة الحِس والإرَادَة عند تَعلُّق النّفس به، فيُقَدّم الكَبِد ثمّ القَلب ثمّ الدِّمَاغ، وقيل غير هذا.

وذهبَ الماتُريدِيّة إلى أنّ السَّعيدَ قدْ يَشقَى بأنْ يَرتَدّ بعدَ الإيمان نَعوذُ بالله تعالى، وأنّ الشَّقيّ قدْ يسْعَد بأنْ يُؤمِن بعدَ الكُفر نَسألُ اللهَ حُسنَ الخاتمة، وأنّ السّعادَة والشَّقاوَة تَتغيّران وتَتبدّلان، ولا يُتَصوّر التّغير في الإسْعادِ والإشقاء؛ لأنهما صِفَتا تكوين؛ إذ الإسْعادُ تكْوينُ السّعادَة، والإشْقاء تكَوينُ الشّقاوة، فتكونَان قَديمَتَين قائمَتينِ بذَاتِه تعالى، والتّغيُّر عليه تعالى وعلى صِفَاتِه الذّاتيّة مُستَحيلٌ، وإلّا لَزِم أنْ يكُونَ القَديمُ محَلّا للحَوادِث، وقدْ مرَّ امتِناعُه، وتقدّم الكلامُ على التّـكوينِ مُحَقَّقاً.

فإنْ قلتَ: فهل النِّزاعُ بينَ الفَريقَين حقِيقِيٌّ؟

قلت: لا؛ لأنَّ الأشْعَريَّ لا يحيل ارْتدادَ المسلِم الغَير المعَصوم، ولا إسلام الكافِر الغَير المحتُوم عليه بالكُفْرِ، كما أنّ الماتُريدِيّ لا يجوِّزُ على من عَلِم الله مَوتَه على الإسلامِ الارتِدَاد عنه، ولا على منْ علِمَ الله مَوتَه على الكُفرِ إسْلامَه عندَ الموافاة، وحينئذٍ فالنِّزاعُ لفْظيٌّ.

* [مسألةٌ: الاستثناءِ من الإيمانِ]:

تنبيهٌ:

من فُروعِ هذه المسْألَة: مسألَةُ الاسْتِثناء في الإيمان، فعندَ الأشاعِرة يصِحُّ أنْ يقول: أنا مُؤمنٌ إنْ شاء الله تعالى، بناءً على أنّ العِبرةَ في الإيمانِ والكُفرِ والسّعادَةِ والشّقاوةِ بالخاتمة،

حتّى إنّ المؤمنَ السّعيدَ من ماتَ على الإيمانِ، وإنْ كانَ طُول عُمرِه على الكفرِ والعِصْيانِ، والكافِرَ الشَّقيَّ من ماتَ على الكفرِ ـ نعوذُ بالله ـ وإنْ كانَ طُول عُمرِه على التّصدِيقِ والطّاعة، على ما أُشِيرَ إليه بقَولِه تعالى في حقِّ إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤]، وعندَ الماتُريدِيّة لا يصحُّ؛ لأنّ الإسلامَ حاصِلٌ الآنَ مُحقَّقٌ لا نِزاعَ فيه، فلا معنَى لتَعلِيقِه بالمشِيئَة.

فإن قلت: فهل النّزاعُ في هذا الفَرع حقِيقِيّ؟

قلت: لا؛ إذ لا خِلافَ في المعنَى؛ لأنّه إنْ أُريدَ بالإيمانِ والسّعادَةِ مجردُ حُصول المعنَى فهو حاصِلٌ في الحالِ، وإنْ أُريدَ ما يتَرتَّب عليه النَّجاةُ والثّمرات فهو في مَشِيئةِ الله تعالى، ولا قَطعَ بِحُصولِه في الحال، فمنْ قَطعَ بالحصُولِ وهو الـماتُريدِيُّ أرادَ الأوّل، ومنْ فَوّض كالأشْعريِّ أرادَ الثاني، كذا حرَّرَه السّعدُ، وهو عينُ قول الحسَن البَصري لـمّا سألَه رجل: أتقولُ أنَا مُؤمِنٌ إن شاء الله؟ إنْ أرَدْتَ بالإيمانِ ما يُحلُّ ذَبيحَتي، وتَجوزُ معه مُناكَحَتِي، فأنا مُؤمِنٌ حقّاً، وإنْ أرَدتَ ما تَحكُم لي به من النّجاةِ من النّار ودُخول الجنّة فأنّا مُؤمِنٌ إنْ شاءَ الله. وتَقدَّمَت المسْألَة بأَبْسَطَ من هذا في مَبحثِ الإيمان، وبالله المستعان.

تتَمّة:

الكلامُ في وليِّ الله وعَدُوّ الله، كالكلامِ في السَّعيدِ والشَّقيّ سواءً بِسواء، على ما يُفهَم من «شرح المقاصد».

ولـمّا تَمسّك من قالَ مِنَ المعْتَزلَة بنَظرِيّة خَلقِ العَبد لأفْعالِه بُوجُوهٍ يأتي بَسطُها، وكانَ عُمدَتُهم الكُبرى وعُروَتُهم الوُثْقَى:

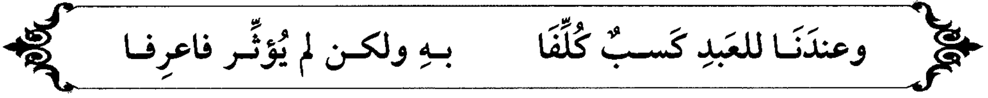
منها: أنّ العَبدَ لَو لم يَكُن مُوجِداً لأفْعالِه وخَالِقاً لها بالاستِقلالِ لَزِم فَسادَات مِنها المدْحُ والذُّم عَليهِما؛ إذ لا معنَى للمَدْحِ والذَّم على ما لَيسَ بِفعلٍ لَهُ ولا واقِع بقُدْرتِه واختِياره، وإنْ أَمْكنَ منه بأنّه رُبّما يُمدَح أو يُذمُّ على ما هو محلٌّ له كالحُسْنِ والقُبحِ واعْتِدالِ القَامَة وإفْراطِ القِصَر.

ومنها: بُطلانُ التَّكاليف منَ الأوَامِر والنّواهي؛ إذ لا معنَى للأمرِ بما لا يكُون فِعلاً للمَأمُور، ولا يَدخُل تحتَ قُدرَتِه، بل ما لا يُطِيقُه كمَرضٍ ونحوه، حتّى إنّ العُقلاءَ يتَعجَّبونَ منه وينْسِبُونَ الآمرَ إلى الحُمْقِ والجنُونِ، بمَنزِلة من يَطلُب من الإنْسانِ خَلقَ الحيوان، والطَّيران إلى السّماءِ، بل منَ الجمادِ المشْي على الأرضِ والصُعود في الهواء، وكذا الثَّواب والعِقاب؛ إذْ لا وَجْه للثّوابِ والعِقاب على ما هُو بخَلِق الـمُثِيب والمعاقِب، حتّى إن من يُعاقِبُ على ما يخلقُه كانَ أشدّ ضَرَراً على العبدِ من الشّيطانِ، وأحقّ منه بالذَّمِ؛ إذ ليسَ منه إلّا الوَسْوَسة والتّزيين.

ومنها: بُطلانُ قَواعِد الوَعدِ والوَعيد، وإرْسال الرُّسل وبَعثة الأنْبياء، وإنْزال الكُتب منَ السّماء؛ إذْ لا يَظهرُ للتّرغِيب والتّرهيبِ والحثّ على تحصِيلِ الكمالاتِ وإزَالَةِ الرَّذائل، ونحو ذلك فائدة، إلّا إذا كانَ لقُدرَة العَبد وإرَادَته تَأثيرٌ في أفعالِه، ويتَولّى مُباشَرتها باسْتِقلالِه.

ومنها: بُطلانُ الفَرق بينَ الأفْعالِ التي تطابق العَقلُ والشَّرعُ على اسْتِحسَانِها واستِحقَاقِها الـمدْحَ في العاجِل والثَّوابَ في الآجل، والتي ليسَتْ كذلكَ كالكفْرِ والإيمانِ، والإسَاءةِ إلى الفُقراءِ والإحسَان، وكفِعلِ النّبي من الهدَايةِ والإرشادِ، وتمهيدِ قَواعدَ الخيرات، وفِعلِ إبلِيسَ من الإضْلالِ والإغواء وتَزيينِ الشُّرور والشّهوات، وكالتّكلُّمِ بالتَسبِيحاتِ والدّعوات المتَرتِّب عليها الثّواب والاستِجابة، والتّكلُّم بالهذَيانَات والفُحشِ والهِجاء التي لا تُورِّثُ إلّا اللّومَ والعِقاب؛ لأنّ الكُلَّ بخَلقِ الله تعالى من غيرِ تأثيرٍ للعَبد.

ومنها: بُطلانُ الفَرق بينَ الحركات التي تَظهرُ منْ أعضاءِ العَبد بقُدرَته وإرادَتِه، والتي تَظهرُ منها بقُدْرةِ الغَير وإرَادَتِه، كما إذا حَرّك زيدٌ يدَ عمرو مثلاً، مع أنَّ كلّ أحد يُفرِّق بينَهما بالضّرورَة.



أشار إلى جوابِه في ضمن حكايةِ المذَاهِب في أفعالِ العباد كما يأتي ضَبْطه بقولِه: **(وعندنا)** معاشرُ أهل السنّة على ما هو الحقّ في النّقل عن إمامِ الحرَمين، كما مرّ نَقلُه عن إرْشادِه، وتأويلُ ما ذَهبَ إليه الأستاذ خِلافاً للجَبريّة، وخِلافاً للمعتزلَةِ القَدَريّة، كما يأتي.

* [العبد مكلَّف وفعلُه كسبٌ]

(للعبد) تقدّم أنّ المرادَ به في مَباحِث الأفعال الحيوانُ مُطلقاً، وإنْ فسّرهُ بعضُ القَوم بالمكلّف لِـما مرّ، بلْ الحقّ أنْ يُرادَ به كلُّ مخلُوق صَدر عنه صُورة فِعل اختياريّ، فدَخلَ مشيُ الشجر وتَسبيحُ الحصَى وحَنينُ الجذْع وإظْلالُ الغمام وتَسليمُ الحجر ونُطقُ الذِّراعِ له ﷺ، إنْ لم نَقُل كما هو الحقّ أنّه كان منها بعد خلقِ حياةٍ وقُوةٍ إدراكيّة، كما هو أحدُ الاحتِمالَين لهم في جميعِ ذلكَ كَسبٌ للأفْعالِ الاخْتياريّة بلا تَأثير، واخْتِراعٌ لها عند مُباشَرتِها، وهو من غَوامِض مَباحث الكلام حتّى ضُرِبَ به المثل، فقيل: أخفَى من كسْبِ الأشعري.

وذهبَ من لا يتأمّل إلى أنّه عندنا اسْمٌ بلا مُسمَّى، واكتَفى بعضُ أصحابِنا في إثباتِه بأنّا نعلَمُ بالبُرهانِ أن لا خَالِق سِوى الله تعالى، ولا تأثِير إلّا للقُدرةِ القَديمَةِ، ونعلمُ بالضّرورَةِ أنّ القُدرةَ الحادِثَةُ للعبدِ تتعلّق ببعضِ أفعالِه كالصُعودِ، دونَ البَعض كالسُّقُوط، فسُمّيَ أثرُ تعلُّق القُدرة الحادثة كَسْباً وإنْ لم نعـرف حقِيقَته.

وقال الرّازي في بيانِه: هو صِفةٌ تحصلُ بقُدرةِ العَبد لِفعله الحاصِل بقُدْرَة الله تعالى، فإنّ الصّلاة والقَتلَ مَثلاً كِلاهُما حَركة، وتَتمايـزان بِكون إحداهما طاعة والأخرى مَعصية، وما به الاشْتِراك غير ما به الامتِياز، فأصلُ الحركَة بقُدْرة الله تعالى، وخُصُوصيّة الوَصفِ بقُدرةِ العبد، وهي المسمّاة بالكَسب، وقَريبٌ ممّا ذهبَ إليه ما قيلَ فيه: أنّ أصلَ الحركَة بقُدرَةِ الله تعالى وتَعيينها بِقُدرة العبدِ، وهو الكَسبُ، وهو مدخولٌ.

وقيل: الفِعلُ الذي يخلقُه الله تعالى في العبدِ ويخلقُ معَه قُدرةً للْعَبد مُتَعَلقَة بِهِ يُسمّى

كَسباً للعَبد، بِخِلَاف مَا إذا لم يخلق مَعَه تلكَ القُدرَة، وقِيل وهو الحقّ: أنّ للعبدِ قُدرَة تختِلفُ بها النِّسب والإضَافات فقط، كتَعيينِ أحدَ طَرفَي الفِعل والتّرك وتَرجِيحه، ولا يَلزم منها وجُودُ أمر حقِيقِي، فالأمْرُ الإضَافي الذي يجبُ من العَبدِ ولا يجب عِندَه وجُود الأثَر هو الكَسب، وهذا معنَى قولهم: الكسبُ ما يقعُ به المقْدُور بلا صِحّة انفِراد القَادِريّة، أو ما يقَع في محلِّ قُدرتِه، بخلافِ الخلق، فإنّه يقعُ به المقْدُور مع صِحَة انفِراد القَادريّة، أو ما يقعُ لا في محلِّ قُدرتِه، فالكسبُ لا يُوجِب وجُود المقْدُور، بل يُوجِب من حيثُ هو، بحَسبِ اتِّصاف الفَاعِل بذلكَ المقْدُور، ولهذا يكونُ مَرجِعاً لاخْتِلاف الإضَافات، ككونِ الفِعل طاعَة أو معْصِية، حَسناً أو قَبيحاً، فإنّ الاتّصافَ بالقَبيحِ بقَصدِه وإرادَتِه قبيح، بخِلافِ خلق القَبيح، فإنّه لا يُنافي المصْلَحة والعاقِبة الحمِيدَة، بل رُبّما اشتَمل عليهما.

والفَرقُ أنّه قدْ ثبتَ أنّ الخالقَ حكيمٌ لا يخلقُ شيئاً إلّا وله عاقِبة حميدَة وإنْ لم نطَّلعْ عليها، فجَزَمْنا بأنّ ما نَستَنتِجُه من الأفْعال قدْ يكونُ له فيها حِكَم ومَصالِح، كما في خَلقِ الأجسامِ الخبيثَة الضّارَة المؤلمة، بخِلافِ الكاسِب فإنّه قد يفعلُ الحسَن وقدْ يفْعَلُ القَبيح، فجَعلنَا كسْبَه للقَبيحِ مع وُرُود النّهيّ عنه قَبيحاً سَفهاً مُوجِباً لاستِحقاقِّ الذّمَ والعِقاب، قالَه سعدُ الدّين.

فإن قيل: لا معنَى لكونِ العبد فاعلاً بالاخْتِيار إلّا كونه مُوجِداً لأفعالِه بالقَصد والإرَادة، وقدْ سبقَ أنّ الله تعالى مُستَقلٌّ بخَلْقِ الأفعالِ وإيجادِها، ومَعلُوم أنّ المقْدور الواحِد لا يَدخُل تحتَ قُدرتَين مُستَقلَّتَين به.

قلنا: لا كلام في قُوة هذا الكلام ومَتَانَته، إلّا أنّه لما ثبتَ بالبُرهان أنّ الخالقَ هو الله تعالى، وبالضّرورَة أنّ لقُدرةِ العَبد وإرَادَته مَدخَلاً في بعضِ الأفعالِ كحَركَة البَطشِ دونَ البعض كحَركة الارتِعاش احتَجنا في التّفصيّ عن هذا الضِيق إلى القَول: بأنّ الله خالِق والعبد كاسِب.

وتحقيقُه: أنّ صَرفَ العبدُ قُدرتَه وإرَادَته إلى الفِعلِ كسبٌ، وإيجادُ الله تعالى الفِعلَ عَقِب ذلكَ خلقٌ، والمقْدُور الواحِد داخلٌ تحتَ قُدرتَين بجِهَتَين مُختلِفَتين قُدرة الله بجِهَة الخلْقِ، وقُدرة العَبد بجِهَة الكسْب، وهذا القَدْر من المعنَى ضَروريّ وإنْ لم نَقدِر على أَزيَد من هذا في تَلخِيص العِبارة المفْصِحَة عن تَحقِيق كون فِعل العَبد بخَلْقِ الله وإيجادِه مع ما للعَبدِ فيه من القُدرَة والاخْتيار، وإنْ عبَّروا عنِ الفَرقِ بينَهما بمِثل: الكسب ما وقَع بآلَةٍ والخلْقُ لا بآلة، مع ما قدّمناهُ من الأقاويل.

ومُلخَّصَه ما أشارَ إليه حُجّة الإسلام: وهو أنّه لما بَطل الجبر بالضّرورة وكونُ العَبد خالِقاً لأفعالِه بالدّليل وَجبَ الاقتِصاد في الاعتِقاد، وذلك بأنْ يعتَقد أنّ تِلكَ الأفعال مَقدُورة بقُدرةِ الله تعالى اخْتراعاً، وبقُدرةِ العبدِ على وجهٍ آخر من التّعلقِ يُعبّر عنه بالاكتِساب، وليسَ من ضَرورَة تعلُّق القُدرة بالمقْدُور أنْ يكونَ على وجْه الاخْتراع؛ إذ قُدرة الله تعالى في الأزَل تَتعلَّق بالعالَم من غيرِ اخْتِراع، ثمّ تَتعلّق به عند الاختِراع نَوعاً آخرَ من التّعلق، فحَركَة العبد باعتِبار نسبَتِها إلى قُدرتِه تُسمّى كسباً له، وباعتِبار نسبَتِها إلى قُدرةِ الله تعالى خَلقاً، فهو خَلقٌ للرَّب ووصْفٌ للعبدِ وكسبٌ له.

وهذا تحقِيقُ قول بعض المتأخِّرينَ: إنّه عبارةٌ عن تَعلُّق القُدرة الحادِثة بالمقْدُور في محلِّها من غيرِ تأثِير، قال: فاحتَرَزنَا بقَولِنا: في محلِّها من الفِعل الخارج عن محلِّ القُدرَة الحادِثة كرمي الحجر، وضربِ السّيف والرّمح، والقتلِ والجرْحِ ونَحوها من الأفْعالِ الحادِثَة الغَير المكتَسبَة للعبدِ لخروجِها عن محلِّ قُدرتِه، وإنّما حكم الشّرع بالمؤاخَذَة بها لخلْقِها عادَةً عَقِب فعلِ المكلّفِ وكسْبِه، وبقولِنا: من غيرِ تأثِيرٍ عن مذهبِ المعتَزلَة.

ثمّ وصفَ ذلكَ الكسب بقولِه: (**كلفا**) بألِفِ الإطْلاق، وضَميرُه للعبدِ ولم يُبرزه، وإنْ جرى على غير صاحِبه لأمْنِ اللّبس جَرياً على مذَهبِ الكُوفِيين، أي: كسبٌ بمعنَى مكسُوب كلَّفَه الله (بـ) سَبَب (ـه)، أي: ألْزَمه فعل ما فيه كُلفَة، أو طلبَ بسبَبه منه ما فيه كُلفَة على القَولَين السّابِقَين صدر التّعليق.

وحاصِلُ ما أشارَ إليه منَ الجوابِ عن جميعِ تِلكَ اللّوازمِ أنّها إنّما تَرِدُ على الجبْريَّـة النّافينَ لقُدرَةِ العَبد واختِيارِه، لا علينا معاشِرَ أهل السنّة؛ لأنّا نعتَقدُ أنّ فِعلَه مُتعلّق لقُدرَته وإرادَتِه، وواقِعٌ بكَسبِه واختِياره عقيب عزمِه وإنْ كان بخلْقِ الله تعالى، حتّى إنّا لو قُلنا بقولِ من قالَ: أنّ قُدرتَه مُؤثّرة، لكنْ لا بالاستِقلالِ، بل لـمرَجِّح هو محضُ خَلقِ الله تعالى، لم تَتوجّه علينا تلكَ الإلْزامَاتُ أيضاً، كما لا يخفَى على أنَّ من تلكَ الإلْزامات ما يَلزمُ المعتزِلَة أيضاً؛ لبُطلانِ استِقلال قُـدرة العَبد، بناءً على وجُوبِ الفِعـلِ أو امتِناعِه لوجُودِ الـمرجِّح أو عدمِه، وتَعلّق عِلم الله بوقُوعِه أو لا وقُوعِه.

ومنها: ما يندَفِعُ بطَريقٍ آخر، فإنّ المدَح أو الذّم قدْ يكونُ باعتِبار المحلّيَّة دونَ الفاعِليّة كالمدحِ والذّمِ بالحسن والقُبحِ وسائر الغَرائز، وأنّ الثّوابَ أو العقابَ أيضاً لما كانَ فعل الله وتَصرُّفاً فيما هو الحقّ، لم يتوجّه سؤالٌ لمسبِّبه كما لا يُقال: لـمَ خَلقَ الإحْراقَ عقِبَ مسِّ النّار؟ وإنّ التّكلِيف والبَعثَ والتّهديدَ والوَعدَ والوَعيدَ ونحو ذلك قدْ تكونُ دواعِي إلى الفِعل أو التّرك فيخْلُقه الله تعالى، وإنّ عدمَ افتِراق الفِعلَين في المخْلوقِيّة لله تعالى لا يُنافي افْتراقَهما بوجُوه أُخَر، والله أعلم.

ولـمّا ارتَكزَ في طِباع العامّة عَدم تَعقُّل صُدور الفِعل عن فاعِلٍ مُختار من غير تأثِير منه في ذلكَ الفِعل الصّادِر عنه وهو فاسِد، استَدْرَك بيان فَسادِه بقَولِه: **(ولكن)** ذلكَ الكسب الذي هو تَعلّق القُدرة الحادِثَة بالمقْدُور في محلِّها **(لا يُؤثِّر)** في المقْدُور تَأثير اختِراع وخَلقٍ وإيجادٍ له.

*** [قدرةُ العبدِ غيرُ مؤثِّرةٍ]:**

(فاعْرِفَا) أصْله فاعْرفنْ، بنُونِ التّوكيد الخفِيفَة فأبْدَلها ألِفاً للوقْفِ، أي: فاعْرف وُجوباً هذا الحكم الخفِيَّ الإدْراك مع ظُهورِه عندَ مُثبت الواحِديّة المحَضّة لله تعالى، إلّا على منْ مدّه الله بمَزيد التّوفيق وتمامِ التّحقِيق، فإنّه قامَت على حقِيقَتِه البـراهِين العَقلِيّة،

وصَرّحت بإثباتِه الأدِلّة النّقليّة، **فالأول** من النّقليّات: أنّ العبدَ لو كان خَالقاً ومُوجِداً لأفعالِه لكانَ عالماً بتَفاصِيلِها، واللّازمُ باطل، أمّا الملازمَةُ فلأنّ الإتْيان بالأزْيَدِ والأنقصِ والمخَالِف ممكن، فلا بُدّ لرُجحانِ ذلك النّوع وذلك المقْدارِ من مُـخصِّص وهو القَصدُ إليه، ولا يُتَصوَّر ذلكَ إلّا بعدَ العِلم به، ولظُهورِ هذه الملازَمَة يُستَنكر الخلقُ بِدونِ العِلم كقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤]، ويستدلّ بفاعِليّة العالِـم على عالميِّـةِ الفاعِل، وأمّا بُطلانُ اللّازِم فلوُجوهٍ:

منها: أنّ النَائمَ يصدرُ عنه أفعالٌ اختِياريّة لا شُعورَ له بتَفاصِيلها وكمّياتِها وكيفِياتّها.

ومنها: أنّ الماشي إنْساناً كان أو غيره يقْطَع مَسافَة مُعيّنة في زمانٍ مُعيّن من غيرِ شُعور له بتَفاصِيل الأجْزاء والأحْياز التي بينَ المبدَأ والمنْتَهى، ولا بالآناتِ التي منها يَتألّف ذلك الزّمان، ولا بالسّكنات التي يتَخلَّلها بكون تِلك الحرَكة أبطأ من حَركةِ الفلك، أو بالحدّ الذي لها من وصْفِ السّرعَة والبُطء.

ومنها: أنَّ النّاطِق يأتي بحُروفٍ مخصُوصَة على نظمٍ مخصُوص من غيرِ شُعورٍ له بالأعضاءِ التي هي آلاتها، ولا بالهيئاتِ والأوضَاعِ التي تكونُ لتلك الأعضاء عندَ الإتيان بتِلكَ الحرُوف.

ومنها: أنّ الكاتِب يُصَوّر الحرُوف والكلِمات بتحرُّك الأنامِل من غيرِ شُعورٍ لَه بها للأنامِل من الأجْزاءِ أو الأعضاء، أعني العِظامَ والغَضاريفَ والأعْصَاب والعَضلات والرباطات، ولا بتَفاصِيل حَركاتِها وأوضاعِها التي بها تَتأتّى تِلكَ الصّورة والنُّقوش.

ومنها: أنّ مُحرِّكَ الأوتار وناقِرَ الدُّف والمزْمَار بحيثُ تَصدُر تلك الإيقاعات مُناسِبة للنّغمات، يحرِّك أناملَه الحرَكاتِ الشّديدَة السّرعَة مع عَدمِ إحاطَته بها يُحرِّكه منها وبِمقْدارِه وتَقدِيمِه على غيره وتأخيرِه عنه، وليس هذا ذُهولاً عن العِلم بهذه الأحوال، بلْ لو كُلِّف أو تَكلّف ضَبط ذلك على التّفصيل لـما استَطاع.

والثاني منها: أنّ فعلَ العبد ممكِنٌ، وكلّ مُمكنٌ مَقدُور لله تعالى، فلو كانَ مَقدُوراً للعبدِ أيضاً على وجْه التّأثير لَزِم اجتِماع المؤثِّرين على أثرٍ واحِدٍ، وقدْ بيّنا امتِناعه فيما مرّ.

فإن قيل: اللّازِم من شُمولِ قُدرتِه تعالى كونُ فعل العَبد مَقدُوراً له، بمعنَى دُخوله تحتَ قُدرَتِه وجواز تأثِيرها فيه، ووقُوعه بها نظراً إلى ذاتِه، لا بمعنَى أنّه واقِعٌ بها، كما هو المتَنازَع ليلْزَم المحال.

قلت: جوازُ وقُوعه بها مع وقُوعه بقْدرةِ العبدِ يسْتَلزم جواز وقُوع المحال، وجوازُ المحالِ مُحال.

والثالث منها: أنّه تقدّم فيما مرّ أنّ مذهبَ المعتَزلةُ في القَادِر أنّه الذي إنْ شاءِ فعلَ وإنْ شاءِ تَرك، وحينئذٍ لو كانَ العبدُ خالِقاً لأفْعالِ نفْسِه لَزِمَ الانتهاء إلى الاضْطِرار، وانْتَفى عن فعلِه الاخْتِيار، وبيانُ الملازَمَة أنّه قدْ ثبتَ أنّ الله تعالى عالم بالجزْئيّاتِ ما كانَ وما سيكُون، وأنّه يستَحيلُ عليه الجهلَ، وكلّ ما عَلمَ الله تعالى أنّه يقَعُ يجبُ وقُوعُه، وكلّ ما عَلِم الله تعالى أنّه لا يقعُ يمْتَنع وقُوعه نظراً إلى تَعلُّق العِلم، وإنْ كانَ مُمكِناً في نفْسِه وبالنّظر إلى ذاتِه، ولا شيءَ منَ الواجِب والمْمْتَنع بِباقٍ في مكنَةِ العبد، بمعنَى إنْ شاءَ فعلهُ وإنْ شاءَ تركه.

فإن قيل: يجوزُ أنْ يعلمَ الله تعالى أنْ فعلَ العَبد يقعُ بقُدرتِه واختيارِه، فلا يكونُ خَارجاً عن مكنته.

قلنا: فيَجبُ أنْ يقَعَ البَتّة بقُدرَتِه واختِيارِه، بحيث لا يتمكَّنُ من اختِياره التّرك، وهذا هو المرادُ بالانتِهاء إلى الاضْطِرار.

غايةُ الأمر: أنّه يكونُ بإيجادِه لا على وجْه الاسْتِقلال والاختِيار التّام كما هو مَذهبُ المعتَزلة، وليسَ الغَرض من هذا الدّليل إلّا الإلْزَام، نعمْ يتَوجّه على هذا الدّليلُ النَّقض الإجمالي بفعلِ البَاري تعالى؛ لجرَيانِه فيه معَ الاتِّفاقِ على كونِه بقُدرَتِه واختِياره، ويُمكن دَفعُه بأنّ الاختِياريَّ ما يكُون الفَاعلُ مُتمَكناً من تَركِه عندَ إرَادةِ فِعلِه لا بعده، وهذا مُتحقِّقٌ في فعلِ الباري تعالى؛ لأنّ إرَادتَه قَديمَةٌ مُتعلِّقَة في الأزَل بأنّه يقعُ في وقتِه المخصُوص،

وجائزٌ أنْ يتَعلَّق حينئذٍ بتَركِه وليسَ حينئذٍ سابِقِّية عِلمٍ ليتَحقَّق الوُجوب أو الامتِناع؛ إذْ لا قبلَ للأزل. فالحاصل: أنّ تعلُّق العِلم والإرَادَة مَعاً فلا محذور، بخِلاف إرَادَة العبد.

فإن قلت: يتَوجّه عليه الإلزام بتَعلُّق إرَادَته تعالى كما تَوجّه عليهم بتَعلُّق العِلم، بأنْ يُقال: إنّ فعلَ العَبد إمّا أنْ يُريد الله وقُوعَه فيَجب أو لا وقُوعَه فيَمْتَنِع، فلا يكونُ واقِعاً باختِيار العبد.

قلت: لا، أمّا **أولاً**: فلِمَنعِ الحصر؛ لجوازِ أنْ لا تَتعلَّق إرَادَة الله تعالى بشَيءٍ منْ طَرَفَي الفِعل والتّرك.و

ثانياً: بمَنعِ وجُوبِ وقُوعِ إرَادَة الله تعالى من العَبد على ما هُو المذَهب عندَهم؛ لتَجويزِهم وقُوعَ خِلاف مُراد الله تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، ولذا ألزم المجُوسيّ عمرو بن عُبيد حينَ قالَ له: لـمَ لا تُسْلِم؟ فقال: إنّ الله لم يُردْ إسلامي، فقال: إنّ الله تعالى يُريدُ إسلامَك لكنّ الشّياطِين لا يتْركُونَك، فقالَ المجُوسي: فأنّا أكونُ مع الشَّريكِ الأغْلَب.

الرابع: لو كانَ فعلُ العَبد بقُدرتِه واختيارِه لكانَ مُتمَكناً من فِعله وتَركِه؛ إذ لو لم يتَمكّن من التّركِ لَزِم الجبرُ وبَطل الاختِيار، لكنْ اللّازِمُ ـ أعني: التّمكُن من الفِعل والتّرك ـ باطِلٌ؛ لأنّ رُجحانَ الفِعل على التّركِ إمّا أنْ يتَوقَّف على مُرجِّحٍ أو لا، فعلى الثاني يلْزَمُ رُجحان طَرفي الممكِن بلا مُرجِّح، ويَنسدُّ بابَ إثباتُ الصّانِع، ويكونُ وقُوع الفِعل بدلاً عن التّرك محض الاتِّفاق من غيرِ اختيارٍ للعَبدِ، وعلى الأول إنْ كانَ ذلك المرَجّح من العَبدِ نَنقُل الكلامَ إلى صُدورِهِ عنه، ويَلزمُ التَّسلْسُل الـمُحال أو الانتِهاء إلى مُرجِّحٍ لا يكونُ منه، وإذا كانَ المرجّح ابتِدَاء أو بالآخرةِ لا منَ العبدِ بل من غيرِه ثبتَ عدمُ استِقلال العَبد بالفِعل وعَدمُ تمكُّنه من التّرك؛ لأنّ التّرك لم يَجز وقُوعُه مع التّساوي فكيفَ مع المرْجُوحِيّة؟ ولأنّ وجُودَ الممْكن ما لم ينتّه رُجحانُه إلى حدّ الوُجُوب لم يتَحقَّق ـ على ما مرّ ـ، ولا يخفَى أنّ هذا إنّما يُفيدُ إلزام المعتَزلة القائلينَ باستِقلال العَبدِ، وإسنادُ الفِعلَ إلى قُدرتِه واختيارِه من غيرِ جَبر، ولا يُفيد أنّ العبدَ ليس بمُوجِدٍ لأفعالِه.

*** [اعتراضات المعتزلة على مذهبنا]:**

وللمعتزلَةِ على ما قدَّمناهُ اعتِراضات:

أحدُها: أنّ ما ذَكرتُم استِدلال في مُقابَلة الضّرورَة فلا يستَحقُّ الجواب؛ وذلكَ لأنّا نعلمُ بالضّرورَة أنّ لنا مكنةً واختياراً، وأنّا إنْ شِئنا الفِعلَ فَعلنا وإن شِئنا التّركَ تَركنا، ولا خفاءَ أنه ليس لمشيئتنا واختيارِنا، وإليه الإشارةُ بقولِه تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [التكوير: ٢٩]، وقولِه تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]، ولهذا ذهبَ المحقِّقُون إلى أنّ المآلَ هو الجبرُ، وإنْ كان في حالِ الاختيار، وأنّ الإنسانَ مُضْطَرٌّ في صورةِ مُختار، وستَسمعُ عند التّعرُّض لمذَهبِ الجبرية مَزيد بيانٍ لهذا.

وثانيها: أنّ هذا الدّليلُ جارٍ في فعلِ الباري، فيَلزمُ أنْ يكونَ مُوجباً لا مُختاراً؛ وذلكَ لأنَّ جميعَ ما لا بُدّ منه في إيجادِ العالَمِ إنْ كانَ حاصِلاً في الأزَلِ لَزمَ قِدَمُ العَالَمِ، وصُدورُه عن الباري بطَريقِ الوجُوبِ من غيرَ تمكُّنٍ من التّركِ لامْتِناع التّخلُّف عن تَمامِ العلّة، وإنْ لم يكُنْ حاصِلاً فننَقُل الكلامَ إلى حُدوثِ الأمر الذي لا بُدّ منه ولا يتَسلْسَل، بل ينتَهي إلى أمْرٍ أزليٍّ يَلزمُ معه الأثَر ويعود المحذُور.

وجوابه: أنّ للبَاري تعالى إرَادَةً قَديمَةً مُتعلِّقَةً في الأزَلِ بأنْ يحدث الفِعلَ في وقتِه، فلا يحتاجُ إلى مُرجِّحٍ آخر ليلْزَم التّسَلسُل أو الانتِهاء إلى ما ليس باختيارِه، بخلافِ إرادَة العَبد فإنّها حَادِثَة، يحدث تعلّقها بالأفعال شَيْئا فشَيْئاً، ويحتَاجُ إلى دواع مَخصُوصَة مُتجدِّدة من عند الله من غير اختيارٍ للعَبد فيهَا.

وثالثها: أنّ تَرجيحَ المخْتَار أحدَ المتَساوِيَينِ جائزٌ، كما في طَريقَي الهارِب وقَدَحَي العَطْشان؛ لأنّ الإرَادَة صِفَةٌ شأنُها التَّرجِيحُ والتّخْصيصُ من غيرِ احتياجٍ إلى مُرجِّحٍ، وإنّما المحالُ التّرجُّح بلا مُرجِّح.

وجوابه: أنّه إلْزامٌ على المعتَزلَة القائِلين بوجُوبِ المرجِّح في الفِعـل الاخْتياري، لا

القَائِلينَ بأنّه يجوزُ للقَادِر تَرجِيح المساوي بل المرجُوح، فإنّ الهاربَ يتمكّن من سُلوكِ أحدِ الطَّريقَين وإنْ كانَ مُساوياً للآخَرِ أو أصعَب منه، وفيه نظر! بأنّ ذلكَ لا يُتَصوّر إلّا بِدَاعِية لا تكُون بمَشِيئةِ العَبدِ، بل بمَحَض خَلقِ الله تعالى، وحينئذٍ يجبُ الفِعل ولا يتَمكّن العَبدُ من تَركِه، ولا نَعنِي بالانتِهاء إلى الجبرِ والاضْطِرار سِوى هذا، وبه يظهَرُ الجوابَ عن **الرابعِ** من الاعتِراضَات.

وهو أنّ المرجِّح الذي لا يكُون من العَبدِ هو تَعلُّق الإرَادَة وخُلوص الدّواعي، ووجُوبُ الفِعل معَه لا يُنافي الاختيار والتّمَكن من الفِعل والتّرك بالنّظرِ إلى القُدرة.

الخامس: من العَقليّات: لو كانَ العبدُ مُستَقِلّا بإيجادِ فِعلِه لَزِمَ أنْ لا يُوجد منَ العَبدِ فِعـلٌ اختياريٌّ أصـلاً، وهو خِلافُ المعْقُول؛ لأنّا إذا فَرضْنَا أنّه أرَادَ تحرُّكُ جِسمٍ في وقتٍ وأرَادَ الله سُكونَه في ذلكَ الوَقت فإمّا أنْ يقَعَ المرادَانِ جَميعاً، وهو ظاهِرُ الاستِحالَة، أو لا يقَعُ شيء منهُما، وهو أيضاً مُحال؛ لامتِناع خُلوّ الجِسم في غيرِ آنِ الحدُوث عن الحرَكةِ والسُكون؛ ولأنّ التّخلُّفَ عن المقْتَضِي لا يكونُ إلّا لمانِعٍ، ولا مانِع لكلٍّ من المَرادَين سِوى وقُوع الآخَر، فلو امْتَنعا جميعاً لَزِم أنْ يقَعا جميعاً، وهو ظَاهِر الاستِحالة، وأمّا أنْ يقعَ أحدُهما دونَ الآخَر فيلْزمُ التّرجُّح بلا مُرجِّح؛ لأنَّ التّقدِيرَ استِقلالُ كلّ من القُدرَتَين بالتّأثِير من غيرِ تَفاوت.

وأجيبَ: بأنّه من المعقُولِ أنْ يقعَ مُرادُ الله تعالى لكَونِ قُدرتِه أقْوى؛ إذ المفْروض إنّما هو استِواؤُهما في الاستِقلال بالتّأثير، وهو لا يُنافِيه؛ لتَفاوتٍ في القُوةِ والشِّدّةِ.

ودَفعهُ الإمام: بأنّ المقْدُور لا يَقبلُ التّجزُّؤ، ولا يَتفاوَت بالشِّدَة والضَّعف، فيمْتَنِع أنْ يكُونَ الاقْتدَارُ عليه قابِلاً لذَلك، بلْ يلْزَمُ تَساوي القُدرَتَين في القُوةِ. غايةُ الأمر: أنّ إحدَاهُما تكونُ أعمّ وأشْمَلُ، وهو لا يُنافي كونها أشدّ وأقْوى. قالَ سعدُ الملّة والدّين: وعليه مَنعٌ ظَاهِر.

تنبيهان:

الأول: أمّـا الوَجْهان الأوَّلان كالخامس فتَحقِيقيَّـةٌ، وأمّا الثالثُ والرَابع فإلزَامِيان.

الثاني: هذه الأوجُه هي المختَارة عندَ المتأخِّرينَ منَ الأوْجُه العَقلِيّة المقرَّرة؛ لإثباتِ كون فِعل العَبد مَخلُوقاً لله تعالى دونَ قُدرَتِه، وللمُتقَدّمِين على ذلكَ وجُوهٌ ضَعيفَة:

منها: أنّ العبدَ لو كانَ قادراً على فعلِه إيجادَاً واختِراعَاً لكانَ قادِراً على إعادَتِه، واللّازِمُ مُنتَفٍ إجماعاً، وجْه اللّزُوم أنّ إمْكانَ الشّيءِ من لوَازِم ماهيّتِه لا يَختَلفُ باختِلافِ الأوقات؛ ولهذا يَصحُّ الاستدلالَ على قُدْرةِ الله تعالى على الإعادَة بقُدرتِه على الابتداء، كما نطقَ به التّنزيل احتِجاجَاً على مُنكِري الإعادَة بالنّشأَةِ الأولى، والاعْتِراضُ بمَنعِ إمكانَ إعَادَة المعْدُوم مُستَنداً بأنّه يجوزُ أنْ يكونَ خُصوصِّيةُ البَدء شَرطاً، أو خُصُوصِّية العَود مانِعاً، أو بمَنعِ عَدم قُدرَة العَبد على الإعادَة ليسّ بشَيءٍ؛ لأنّ الخَصْم مُعتَرِفٌ بالمقَدِّمَتين.

ومنها: أنّه لو كانَ قادِراً على إيجادِ فِعلِه لكانَ قادِراً على إيجادِ مِثلِه؛ لأنّ حُكمَ الأمْثَال واحِد، لكنّا نَقطَعُ بأنّه يتَعذَّر علينا أنْ نَفعلَ الآن مِثل ما فَعلناه سابِقاً بلا تَفاوتٍ، وإنْ بَذلنَا الجهدَ في التَّدبُّر والاحتِياط.

ومنها: أنّه لو كانَ قادِرَاً على إيجادِ فِعلِه لكانَ قادِرَاً على إيجادِ كلّ مُمكِن من الأجْسامِ والأعْرَاض؛ لأنّ المصَحِّح للمَقْدُوريّة هو الإمْكانُ أو الحدُوث، والمقْدُور هو إعْطَاء الوجَود، ولا تَفاوتَ في شَيءٍ منها باعتِرافِ الخَصْم، ولا يَرِدُ النّقضُ بالقُدْرَة الاكتِسابيّة؛ لأنّها إنّما تّتعلَّق بأحْوالِ الذَّوات، وهي مختَلِفَة.

ومنها: أنّ مِن فِعلِ العَبد الإيمانَ والطّاعاتِ وكثِيراً من الحسنات، ومِن خَلقِ الله تعالى الأجْسامَ والأعْرَاضَ والشّياطِينَ وكثِيراً من المؤذِيات، ولا شكّ أنَّ الأوَّل أحسَنُ من الثاني وأشْرف، فلو كانَ خالِقاً لِفعلِه لكانَ أحسَنَ وأَشْرَفَ من الله تعالى خَلْقاً وإصْلاحَاً وإرْشَاداً، وهو باطِلٌ بالبَديهة.

فإن قيل: القُدرَة على الإيمانِ أحْسَن وأصْلَح من الإيمانِ لتَوقُّفِه عليها، وهي بخَلْقِ الله تعالى.

قلنا: فيَلزَمُ أنْ تكُونَ القُدْرة على الشّر والتّمْكين منه شَراً منَ الكُفرِ وأقْبَح منه.

ومنها: أنّ الأمّةَ مُجمِعُون على صِحَّةِ تَضرُّعِ العَبد إلى الله تعالى في أنْ يَرزُقَه الإيمانُ والطّاعَة ويجنِّبَـه الكُفَر والمعْصِية، ولولا أنّ الكلَّ بخَلْق الله تعالى لما صَحّ ذلك؛ إذ لا وجْه لحمْلِه على سؤالِ الإقْدار والتّمكُن؛ لأنّه حاصِلٌ، أو التّقدِيرِ والتّثبيت؛ لأنّه عائِدٌ إلى الحصُولِ في الزّمانِ الثاني، وذلك عندَهُم بقُدْرَة العَبد.

ومنها: أنّ الأمّةَ مجمِعُونَ على صِحَّة بل وجُوب حمد الله وشُكرِه على نِعمَة الإيمان نَفسه، ولا يُتَصّور ذلكَ إلّا إذا كانَ بخَلْقِه وإعْطائِه، وإنْ كانَ لكَسْبِ العَبد مَدْخَل فيه، وأمّا الشُّكرُ على مُقَدِّماتِه من الإقْدارِ والتّمْكين والتّوفِيق والتّعريف ونحو ذلك، فشَيءٌ آخَر.

فإنْ قيل: لو استَحقَّ بخلقِ الإيمانِ المدْح لاسْتحقّ بخَلقِ الكُفر الذّم.

قلنا: ممنوعٌ لما سَيأتِي من أنّ منْ شَأنِه استِحقَاقَ المدْحِ والشُّكر، بخَلقِ الحسناتِ وإيصالِ النِّعَم لا الذّمَ بخلقِ القَبائح وإرسالِ النِّقم؛ لأنّه المالِكُ الحقِيقيّ فلَه الأمر كلّه، لا يَقبُح منه خَلقُ القَبيح.

فإن قيل: فعندَكُم الإيمانَ مخلُوق لله تعالى، وعندَهُم مخلُوقٌ للعبد، وقد ذُكِر في بعضِ الفَتاوى: أنّ من قالَ الإيمانُ مخلُوق كَفر. فما وجْهُه؟

قلنا: وجْهُه كما قدّمْناهُ في مبحثِ الإيمان، ما أشارَ إليه أبو المعين النّسفي رحمه الله: من أنّ الإيمانَ ليس كلّه من الله إلى العبدِ على ما هو الجبرُ، ولا منَ العَبدِ إلى الله على ما هو نَفْي القَدَر، بل منَ الله التّعريف والتّوفِيق والهدَاية والإعطاء، ومرجِعُها إلى التّكوين وهو غيرُ مخلُوق، ومن العَبدِ المعْرفَة والقَصد والاهتِداء والقَبُول وهي مخلُوقَة، هذا والأوْجَه أنْ يُمْحَى من الكتاب ويُثبَّت ما هو الصّواب.

* [التمسُّك بالكتاب والسُّنة وما عليه الجماعة في خلقِ الأعمال]:

تتمة:

قدْ بانَ لكَ ما في أوجُه المتأخِّرينَ، وانكشَفَ لك ما في صفَحاتِ أدِلَّةِ المتَقدِّمينَ منَ القيلِ والقَال، ومُشوِّشَات القَلب والبال إلّا قَليلاً، فالأوْلَى التّمسُّك بالكتابِ والسنّة وإجماعِ أهل الحقّ من عُلماءِ الأُمّة، لا بمعنَى إثبات مخلُوقِيّة فعل العَبد لله تعالى دونَه بمحضِ الإجماع لِـيَرِدَ أنَّ الحقَائِقَ العَقليّة، مثل حدُوث العالَمِ وقِدَم الصّانِع لا يثْبُت بالإجماعِ، بل بمعنَى أنّ إجماعَهُم عليه يَدلُّ على أنّ لهم قاطِعاً فيه وإنْ لم نَعرفْه على التّفصيلِ.

وأمّا النّقلِيّةُ فأنواعٌ، منها ما وردَ بلفْظِ الخلْقِ لكلِّ شيءٍ، ومنها ما وردَ بلفْظِ الخلقِ لعَملِ العبد خاصَّة، أو بلفْظِ الجَعْل أو الفِعل، فمنَ **الأوّل**: قولُه تعالى: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، تَمدّحاً واستِحقَاقاً للعبادَة، فلا يَصحُّ حملهُ على أنّه خَالِقٌ لبعضِ الأشياءِ كأفْعَال نفْسِه؛ لأنّ كلّ حيوانٍ عندَكُم كذلك، بل يُحمَل على العُمومِ فتَدخُل فيه أعمالُ العباد، ويخرجُ القَدِيمُ بدَليلِ العَقلِ والقَطع بأنّ المتكلِّم لا يدْخُل في عُمومِ مِثل: أكرَمْتُ كلّ من دَخلَ الدّار، ويكُون بمَنزِلة الاسْتِثناء، فلا يُخِلّ بقَطعِيّة العامِّ عندَ من يقُول بكونِه قَطعيّاً، وقولُه تعالى: ﴿أَمۡ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلۡقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلۡخَلۡقُ عَلَيۡهِمۡۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ﴾ [الرعد: ١٦] تمسُّكاً بالعُمومِ، وبأنّه إذا جُعِلَ كخَلقِه في مَوضعِ المصْدَر كما هو الظّاهِر فقدْ خَلقَ كلُّ أحَدٍ مثل خَلقِه في الجمْلَة، وقوله تعالى: ﴿وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٞ فِي ٱلۡمُلۡكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا﴾ [الفرقان: ٢] تمسُّكاً بالعُمومِ، وبأنّ قولَه: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ إزالَة لِـما يُتوهّم منْ أنّ العبادَ وإن لم يكُونَوا شُركاء له تعالى في الملكِ على الإطلاقِ، لكنّهم يخلُقونَ بعض الأشياء، وإلّا لكانَ ذِكْرُه بعدَ نَفي الشّريك مُستَدرَكاً قَطْعاً، وقولُه تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ﴾ [القمر: ٤٩] أي: خَلقْنا كلّ مَوجُودٍ منَ المْمكِنات بتَقدِيرٍ وَقصدٍ، أو على مِقدَارٍ مخصُوص مُطابِق للمَصلَحةِ المتَرتِّبةِ عليه، ولإفادَةِ هذا المعنَى

كانَ المخْتارُ نَصبَ ﴿كُلَّ شَيْءٍ﴾، إذ لو رُفِع لتُوهِّم أنّ ﴿خَلَقْنَهُ﴾ صِفَة و﴿بِقَدَرٍ﴾ خبر، والمعنَى أنّ كلّ شيءٍ خَلقْناه فَهو بقَدرٍ، فلَم يُفدْ أنّ كلّ شيءٍ مخلُوقٌ لَه، بل رُبّما أفادَ أنّ منَ الأشياءِ ما لَم يخلقهُ فليس بِقَدر، وبما أشَرنا إليه مِن كونِ الشّيء اسماً للمَوجُودِ أو مُقيّداً به انْدفعَ ما قِيلَ إنّه لا بُدّ من تَقييدِ الشّيء بالمخْلُوقِ على تَقدِير النّصب أيضاً؛ لأنّه لم يخلُق ما لا يَتناهى من المْكِنات معَ وقُوعِ اسمُ الشّيء عليه، وحينئذٍ لا يَبقَى فَرقٌ بينَ النّصبِ والرّفعِ، ولا بينَ جَعلِ ﴿خَلَقْنَهُ﴾ خَبراً أو صِفةً، على أنّه لو سُلِّم التّقييد بالمخلُوقِ فالفَرقُ ظاهِرٌ؛ لأنّ الخبر يُفيدُ أنّ كلَّ مخلُوقٌ مخلُوق لَه بخِلافِ الصّفَة.

ومنَ **الثاني**: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، أمّا إذا كانت «ما» مَصدَريّة على ما اختَارَهُ سيبَويه لاستِغنائها عن الحذْفِ والإضْمارِ فالأمْرُ ظاهر؛ لأنَّ المعنى: وخلَق عمَلكُم، وأمّا إذا كانت مَوصُولَة على حَذف الضّمير، أي: وخَلقَ ما تَعمَلون، بقَرينَةِ قولِه تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ [الصافات: ٩٥] تَوبِيْخاً لهم على عِبادَة ما عَمِلُوه من الأصْنام؛ فلأنّ كلِمَة «ما» عامّة فتَتناوَل ما يعْمَلُونَها من الأوْضَاعِ والحركاتِ والمعاصي والطّاعاتِ وغير ذلك، فإنّ المرادَ بأفْعالِ العِبادِ المخْتَلف في كونِها بخلقِ العَبد أو بخَلْقِ الرَّب هُو ما يقَعُ بكَسبِ العَبدِ ويسْتَندُ إليه، مِثل: الصّومِ والصّلاةِ والأكلِ والشِربِ والقِيامِ والقُعودِ، ونحو ذلكَ ممّا يُسمَى الحاصِلَ بالمصْدَرِ لا نفْس الإيقاع الذي هو من الاعتِبارَاتِ العَقلِيّة، ألَا تَرى إلى مِثل: يُقيمُونَ الصّلاة، ويُؤتُونَ الزّكاة، ويَعمَلونَ الصّالحات، ويكسِبُون السّيئات.

قالَ سعدُ الملّة والدّين: وهذه النّكتَةُ ممّا غَفل عنها الجمْهُور، فبالَغُوا في نَفي كون «ما» مَوصُولة، حتّى صَرّح الإمَامُ بأنَّ مثل: ﴿مَا تَنْحِتُونَ﴾ و﴿مَا يَأْفِكُونَ﴾ في قولِه تعالى: ﴿فَإِذَا هِىَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [الشعراء: ٤٥] مجَازٌ دَفعاً للاشْتِراك، وأمّا اعتِراضُهم بأنّ الآيَةَ حُجّةٌ عليكُم لا لكُم حيثُ أسْندَ العِبادَة والنّحتَ والعَملَ إلى المخَاطَبينَ فَجهْلٌ بالمتَنازَعِ، إلى غيرِ ذلكَ من الآياتِ الصّريحة والظّاهِرة في إثباتِ مخلُوقيّة الأفعال لله تعالى دونهم.

فإن قيل: قدْ يقُولُونَ: نحنُ إنّما نَجعلُ العَبدَ مُوجِداً لأفْعالِه لا خَالِقاً، والفَرقُ بينَ

الخلْقِ والإيجادِ أنّ الخلْقَ هو الإيجادُ على وجْه التّقديرِ العاري عن الخلَلِ وعلى الوجْه الذي نُقرِّرُه والإيجادُ أعمُّ من هذا، وإيجادُ العَبد رُبّما يقعُ على وجْهِ الخلَلِ وعلى خِلافِ ما قَدّره.

قلنا: ليسَ للفَرقِ دَليلٌ، وحِينئذٍ فلَيسَ الخلْقُ الإيجادُ على وجْه التّقدِير، أي: الإيقاعُ على قَدَرٍ مخصُوصٍ وفِعلٍ مخصُوص، وفِعلُ العَبد رُبّما يكون كذلك، فلو كانَ هو مُوجِداً له لكانَ خَالِقاً.

قالَ السّعد: **فإنْ قُلتَ**: التّمسُّك بالكتابِ والسنّة يتَوقَّفُ على العلمِ بصدقِ كلام الله تعالى وكلام الرّسول عليه الصلاة والسلام، ودَلالَة المعْجِزة، وهذا لا يتأتّى مع القَولِ بأنّه خالِقٌ لكلِّ شيءٍ حتّى الشّرور والقَبائح، وأنّه لا يَقبُح مِنه التّلبِيسُ والتَّدلِيسُ والكَذِبُ وإظْهارُ المعْجِزَة على يدِ الكاذِب، ونحو ذلك ممّا يَقدَحُ في وجُوبِ صِدق كلامِه، وثُبوتِ النّبوَّة ودَلالَةِ المعْجزات.

قلنا: العِلمُ بانتِفاء تِلكَ القَوادِح وإنْ كانَت ممُكِنةً في نَفسِها ـ بمعنَى: أنّها إنْ وَقعتْ لا يَلزَم مِنها محُالٌ لذَاتِها ـ منْ العادِيات الملْحَقة بالضّرُوريّات، على أنَّ هذا الاحْتِجاج إنّما هو على المعْتَرِفِينَ بحُجّيّة الكتاب والسنة، المتّمسِّكينَ بهما في نَفي كونِه تعالى خَالِقاً للشُّرورِ والقَبائحِ وأفْعالِ العباد، فلو تَوقَّفتْ حُجِّيتُهما على ذلك كانَ دَوراً.

تنبيه:

تَقدّمَت المذَاهِب في القُدرة الحاصِل عنها الفِعل أو وصْفِه، وقولُ النّاظم: «ولكنْ لا يُؤثّر» ردّ جميعها ما عَدا مذاهب أهل السنَة، حَملاً للتّأثِير على عُمومِه في أصْلِ الفِعل ووصْفِه، وعُلمَ من قولِه: «كسبٌ كُلّفا به» الرّدُ على مَذهبِ الجبْريّة القَائلينَ: بأنّ العبدَ مجُبورٌ لا اختِيارَ له، وإنّما هو آلةٌ للفِعل كالسّكينِ للقَاطِع والشّجَرةِ للرّيح والبابِ للمُغلِق؛ إذ على هذا لا كَسْب له حقِيقَةً، ولكنّه صريحٌ بالرّدِ عليهم؛ لما تَقدّم منْ أنّ الاكتِفاءَ في هذا العِلم باللّوازِم والمفاهِيم غير لائقٍ؛ لخفَاءِ مسائلِه.

فقالَ آتياً بالفَاء الفَصيحَةِ المشْعِرة بتَقديرِ الشّرط وتعنت في جَوابِه، أو بفاءِ السّببيّة، أي: وإذا عَلمتَ وُجوب ثُبوت كَسبِ العَبد باختِيارِه أو بَسبَبِ وُجُوب ثُبوتِ كسبه باختِياره (فـ) الواجبُ أنْ تَعتَقِدَ أنّ العبدَ (ليسَ مجبوراً) في جميعِ أفْعالِه التي من جُملتِها الكَسْب السّابِق، بحيث لا يصدر عنه أثر من الآثار إلا (ولا اختياراً) بألِف الإطْلاق لَه في صُدورِه عنه، وإنّما هو مَعدَنٌ ومَنبعٌ لظُهوره كخَيطٍ مُعلَق في الهواءِ تُميله الرّيحُ يَميناً وشِمالاً، ولا خِيرَة لَه في مُوافَقتِها، ولا قُدرَة له على مُخالَفتِها كما ذهبَ إليه الجبْرِيّة، فالمكلّفُ بل سائر الحيوانات عندَهُم في أفعالها بمَنزِلَة الجمادَات لا تَتعَلّق بها قُدرَتُها، لا إيجاداً واخْتِراعاً، ولا تَفاؤُلاً واكتِساباً، بل الواجِب أنْ نعْتَقدَ صُدورَ بعضِ أفعالِه عن اختِيارِه، والبعضَ الآخَر عن اضْطِرَاره، وذلكَ لِـما يجدُه كلُّ عاقِل من الفَرق الضَّروريّ بينَ حركَةِ المرتَعشِ وحَركةِ الماشي، بل بينَ حَركَة المرتَعش الارْتِعاشيّة وحَركتِها الإرادِيّة حالَ تناول بعضِ الأشياء، ولأنّه يلزمُ على ما ذَهبوا إليه عَدم التّكليفِ بأمْرٍ من الأمُور، فلا يَصحُّ لُغةً ولا شَرعاً طَلبُه بالفِعل ولا نَهيه عنه ولا مَدحُه وذمُّه ولا تَوبيخُه عليه، ولا يُتعَجّب من كفْرِه، نحو ﴿لِمَ تَكۡفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَأَنتُمۡ تَشۡهَدُونَ﴾ [آل عمران: ٧٠]، والكلّ باطِلٌ بإجماعِ المسلمين.

* [الفرقُ بين الجبـرِ والكسبِ]:

فإن قلتَ: الجبرُ لازمٌ على مَذهَبِكُم أيضاً، فإنّكم وإنْ أثبَتُّم للعَبدِ كَسباً، إلّا أنّكم شِئتُم أنْ يكُونَ له فيه تأثِيرٌ واخْتِراع، ولا شكّ إذَن في صُدورِ الفِعل من غيرِ اختِيار، غايةُ الأمرِ أنّ الحيوانَ الموسُومَ بالاختِيارِ في مُخالَفة الظّاهِر للباطِن أشبَه شيء بلُعبَـة الخيالي، فإنّ الجاهلَ بأَمْرِها وحقِيقَة حالها يَظهَرُ له بِبادئ الرّأي أنّها تتحرّك وتَسْكُن وتَسعى ويحمِلُ بعضَها باختيارِها، حتّى إذا شَاهدَ باطِنَ الأمرِ وتحقَّق أنّ صانِعَها هو الذي تَصدُر عنه تِلك الأفعال، وجَدها مجبُورَة عليها عاجِزَة العَجز الكامِل عن إصْدارِ شيءٍ منها، وهذا جبرٌ لا شكّ فيه.

قلت: نعم، لكنّ الجبْرَ نوعان: جبرٌ مُطلَقٌ وهو الجبرُ الحِسيّ الذي نَفاهُ أهل الحقّ، وقالَ به هَؤلاءِ الحمْقَى، وجبرٌ مُقيّد وهو العَقليّ، وهذا لازِمٌ على جميعِ الفِرق حتّى على المعتزِلَةِ القَائلِين: بأنّ العبدَ يخلُقُ أفْعالَ نفسِه؛ لأنّهم وإنْ أسنَدُوها لقُدرَتِه الحادِثَة إلّا أنّهم يقُولُون أنّ تِلكَ القُدرةُ مخلوقَة لله تعالى وليسَت من كَسبِه البتَّة، وحينئذٍ كلّ الفِرق جَبريّة في المعنَى، إلّا أنّ الفِرقَ بينَ الجبْرِينَ أنّ الجبرَ الذي قالَ به أهل الحقّ في الأفْعالِ الاختِياريّة إنّما يُدرِكُه العَقل فقط دونَ الحِس، والجبرَ الذي قال به الفِرقَة الملَقَّبة بالجبْرِيَّة تَقتَضي أُصولهم أنّه يُدْرِكُ بالحِس والعَقلِ في الأفعالِ مُطلَقاً، وقدْ علمْتَ بُطلانَه بالضَّرورة.

قالَ السّعدُ: **فإن قيل**: بعد تعْميمِ علم الله تعالى وإرَادَتِه الجبرُ لازِمٌ قَطعاً؛ لأنّهما إمّا أنْ يتَعلَّقا بوُجودِ الفِعل فيَجب، أو بعدَمِه فيَمتَنع، ولا اختِيارَ مع الوجُوب ولا امتِناع.

قلنا: إنّه تعالى يَعلَمُ ويُريدُ أنّ العَبد يفْعَله أو يترُكه باختيارِه، فلا إشْكال.

فإن قيل: فيكُونُ فعلُه الاختيارِيّ واجِباً أو مُمتَنعاً، وهذا يُنافي الاختِياري.

قلنا: ممنوعٌ فإنّ الوُجوبَ بالاختيارِ محُقِّقٌ للاختِيار لا مُنافٍ له، على أنّه مَنقُوضٌ بأفْعالِ الباري.

*** [فعلُ العبدِ ليسَ مخلوقاً له]:**

(و) الواجبُ أيضاً أن تَعتَقِد أنّ العبدَ (**ليس كلاً**) بالنّصبِ والتّنوين فيه عِوض عن مُضافٍ إليه على رأي، وإنْ كانَ الأرْجَح أنّه للتّنكير، مفْعُول (**يفعل**) مُراداً منه، بمعنَى يخلُقُ وإنْ كانَ أعمّ منه بقَرينَةِ المقام، والمعنَى: ويجبُ أنْ تَعتَقِد أنّ العبدَ لا يخلُقُ كلّ فَردٍ فرد من جُزئيات كَسبِه، أعني: الفِعل الاختيارِيّ خَلْقاً (**اختِياراً**) أو في حالِ اختِياره خَلقه، لِـما مرّ منَ الأدِلَة القائِمَة عَقلاً ونَقلاً على وجوبِ استِناد المْكنِات كلّها إلى قُدرَة الله تعالى وإرَادَتِه وعِلمِه الأوليّات، خِلافاً للمعتَزلَة وهُم القَدريّة لِـما يأتي في قَولهم: أنّ الأفْعالَ الاختِياريّة مخلُوقَة للعبادِ صَادِرة عن قُدَرهم الحادِثة وإنْ كانَت تلك القُدَر مخلُوقَة لله تعالى.

* [حججُ المعتزلةِ على مذهبهم أنَّ العبد يخلق فعله]:

مُحتَجِين: أمّا مُتقَدِّمُوهم فيما تَعرّض في النّظم لجوابِه، وبُوجُوهٍ أُخر:

أحدُها: أنّ كثيراً من أفْعالِ العِباد قَبيحة كالظُّلم والشِّرك والفِسق والقَول باتِّخاذ الصّاحِبة والوَلَد ونحو ذلك، والقَبيحُ ما بَنُوه عليه من الحُسنِ والقُبحِ العَقلِيّين بأنّ خَلقَ القبيح رُبّما كان عاقِبتُه حميدَة فلا يَقبُح بخِلافِ فعلِه، لا يُقال: لا معنًى لفاعِل القَبيح إلّا مُوجُده ومُحدِثُه؛ لأنّا نقولُ هذا باطلٌ، فإنّ الظَّالم من اتَّصف بالظُّلمِ لا من أَوجَده وخَلقَه في محلٍّ آخر.

وثانيهما: أنّ فعلَ العبد في وجُوبِ الوقُوع وامتِناعُه تابعٌ لقَصدِ العَبد ودَاعيتِه وجُوداً وعَدَماً، وكلّ ما هُو كذلكَ لا يكونُ بخَلقِ الغَير وإيجادِه، أمّا بيانُ الصُغرى فلِلقَطع بأنّ من اشتدّ جُوعه وعَطَشه ووَجدَ الطّعامَ والماءَ بلا صارف يأكُل ويشْربُ البَتّة، ومنْ عَلم أنّ دُخولَ النّار يُحرِق ولم يكُن له داعٍ إلى دُخولها لا يدخُلها البَتّة، وأمّا بيانُ الكبرى فلأنّ ما يكُونُ بإيجادِ الغَير لا يكون في الوجُودِ والامتِناع تابِعاً لإرَادَة العَبد؛ لجوازِ أنْ لا يُوجَد عندَ إرادتِه أو يُوجِدُه عندَ كراهيّته، ولك أنْ تُنظِّم القياس هكذا لو كانَ فعلُ العَبد بإيجادِ الله تعالى لم يكُنْ تَابعاً لإرادَة العَبدِ وجُوباً وامتِناعاً لكنْ اللّازِمُ باطِل، أو هكذا لو كانَ فعلُ العَبد تابِعاً لإرَادتِه لم يكُن بإيجادِه تعالى، لكن المَلْزُوم حقّ فاللّازمُ كذلك.

والجواب: إنّ ما ذُكِر في بيانِ الصُّغرى لا يُفيد الوجُوب والامتِناع بلْ الوقُوع واللّاوقُوع في بعضِ الأفعال، ورُبّ فعل يَتبَع إرَادة الغَير كما للخَدمِ والعَبيد فتنتقض الكُبرى، ولو سُلِّم الوجُوب والامتناع فلِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ بتَبعِية إرَادَة الله تعالى، وقدْ وافَقَت إرَادَة العبد بطَريقِ جَري العَادَة.

وثالثها: أنّ الله تعالى لو كانَ مُوجِداً لأفْعالِ العِباد لكانَ فاعلاً لها؛ لأنّ معنَاها واحد، ولو كانَ فاعِلاً لها لكانَ مُتَّصِفاً بها؛ لأنّه لا معنَى للكافِر والظَالم مَثلاً إلّا فَاعل الكُفر

والظُّلم، وحينئذٍ يَلزَم أنْ يكُونَ الباري تَعالى وتَقدّس كافِراً وظَالماً وفاسِقاً وآكِلاً وشَارِباً وقَائماً وقَاعِداً إلى غير ذلكَ من الفَواحِش التي لا يَستَطيع العَاقِل إجراءَها على اللّسان، بل إخْطارها بالبال.

قالَ سعدُ الملّة والدّين: وهذه الشّبْهَةُ كنّا نَسمَعها من حمقَى العَوام والسُّوقِيّة منَ المعتَزلَة، فنَتَعَجَّب من صُدورِها عنْ عاقلٍ حتّى وجْدنَاها في كتُبِهم فتَحقَّقْنا أنّ التَّعصُّب يُغَطي على العُقولِ وعندَه تَعمَى القُلوب التي في الصُّدور، ولا أدْري كيفَ ذَهبَ عليهِم أنّ مثلَ هذه الأسَامي إنّما تُطلَقُ على منْ قامَ به الفِعل لا من أَوْجَد الفِعل كما تَقدّم، أوَلا يَرونَ أنّ كثِيراً من الصِّفات قدْ أوجَدَها الله تعالى في محالها وِفَاقاً، ولا يتَّصِف بها إلا المحال، نَعم إذا ثبتَ بالدّليل أنّ الموجِدَ هو الله تعالى لَزم صِحَّة هذه التّسمِية بناءً على أصْلِهم الفَاسِدِ في إطْلاقِ المتكلِّم على الله تعالى لإيجادِه الكلامَ في بعضِ الأجسام، وكانَ قول القائلِ لخصْمِه: مذْهبُك باطلٌ حُجّة لكونِه كلام الله تعالى عنْ ذلكَ عُلواً كبيراً، وهُم لجهْلِهم يُرِدُون مثلَ هذا الإلْزَام على أهلِ الحقّ، ويجعَلُونَ قولَ السُنِّي للمعتَزليّ آذَيتَني أو طلَبتُك أو أقْبِل عليّ وما أشْبَه ذلك تَركاً لمذْهَبِهم، ويعْتَقِدُون أنّ إسنادَ الأفْعال إلى العِباد مجازٌ عندَ أهْلِه.

وأمّا مُتأخِّرُوهُم كأبي الحُسَين وأتْباعه فَبوجُوهٍ:

الأول: أنّ كلَّ أحد يُفَرّقُ بالضَّرورَةِ بينَ حَركاتِه الاختياريّة كالمشْيّ على الأرضِ والصُعودِ إلى الجبل، والاضْطِراريّة كالارتِعاشِ والسّقُوطِ من السّطحِ وما ذاكَ إلّا بسَبب أنّ الأُولى بقُدرتِه وإيجادِه بِخلافِ الثانية.

الثاني: أنّ كلّ أحد يَعلَم بالضّرُورةِ أنّ تَصرُّفاتِه واقِفَة بحسبِ قَصدِه وداعِيته كالإقْدام على الأكلِ والشُرب عندَ اشتِدادِ الجُوع، والإحْجامُ عنهُما إذا عَلِم أنّ الطّعامَ والماءَ سُمّاً، ولا معنَى لموجِد الفِعل بالاختيار إلّا الذي يحدُث منه الفِعل على وفق دَواعيه.

الثالث: أنّ كلّ عاقِل يَعلَمُ بالضَّرورَة حُسْن مَدح من أَحسَنَ إليه وذَمّ من أساءَ إليه، ولولا أنّه يَعلَمُ بالضَّرورَةِ كونه المحْدِث لِتلكَ الأفعال لما حُكِمَ بذلك، كما لا يُحكَم

بِحُسنِ المَدْحِ والذّمِ على ما ليسَ من أفعالِه، ولهذا إذا رُمي العاقِل يَذمّ الرّامي لا الآمِر به.

الرابع: أنّه يَعلمُ بالضّرورَةِ صِحَة طلبِ القِيامِ والمشي من الصَّحيحِ البُنيَة، لا من الزَّمِن والمقْعَدِ، بناءً على صِحَة حُدوثِهما من الأولِ دونَ الثاني، وإذا كانَ الفَرعُ ضَروريّاً فالأصْلُ بطَريقِ الأوْلَى.

الخامس: أنّه يُعلَم بالضّرُورةِ أنّه يَصحُّ منه تَحريكُ المدرة دونَ الجبَل، ولا معنَى لهذا سِوى العِلم بقُدْرَته على تَحريكِها دونَه، ولهذا يَقْصِدُ الحمارُ ظفر الجدْول الضّيقِ دونَ الواسِع.

السادس أنّ الطالِبَ العاقِل يَعلمُ بالضّرُورةِ أنّه يَطلُب ما يُحدِثُه المأمُور، ولهذَا يتَلطَّفُ في استِدْعاءِ ذلكَ الفعل منه، وأنّه ينْهَى عمّا يكْرَهُه من الأفعالِ التي يُحدِثُها المنْهِيُّ، وكذا التَّمني والتَّعَجُب وغير ذلك، وكلّ هذا يدلُ على أنّ فِعلَ العبدُ بإحْداثِه.

* [الجوابُ على شُبَـهِ المعتزلة العقلية]:

والجواب: لا تُفيد سِوى أنّ من الأفْعالِ المسنَدَة إلى العبدِ ما هو مُتعلّقٌ بقُدْرتِه وإرَادَتِه، واقِعٌ بحَسبِ قَصْدِه ودَاعِيته، وهي المسمّاة بالأفعالِ الاختيارِيّة وكونُها مَقدُورَة للعبدِ واقِعةٌ بكَسبِه على حسبِ قَصدِه واختيارِه عندَ صَرفِ قُدرَتِه وإرَادتِه، وإنْ كانَت مخلُوقَة لله تعالى كافٍ في حُسنِ المدْحِ والذّمِ وصِحَةِ الطَّلبِ والنّهي والتّمني والتّعجُب ونحو ذلك، ولا يُفِيدُ كونَها مَخلُوقَة للعبدِ على ما هو المتنَازعُ، فَضلاً عن أنْ تُفيدَ العِلم الضّروريّ بذَلك.

قال السعدُ: والعَجَبُ من أبي الحُسين وهو في غَايةِ الحذَاقةِ كيف اجْترَأ على دَعوى ضُروريّة العِلم بخَلقِ العَبد أفعالَ نفْسِه، وهو علامَةٌ وقَاحَتِه وقِلّة حيائه، حيثُ نَسب جميع من سِواهُ من العُقلاءِ إلى السَفسطة وإنكارُ الضّرورَة، أمّا أهلُ السُنّة والجبْريّة فَظاهِر، وأمّا غيره وأتباعُه من القَدريّة؛ فلأنّهم جَعلوا الحُكمَ بكونِ العَبدِ مُوجِداً لأفعالِه نَظريّاً لا ضَروريّاً.

* [استدلالُ المعتزلة على خلق العبدِ فعلَ نفسه بظواهرَ سمعيَّـة]:

تنبيه:

كما تمسّكَ المعتَزلةُ على دَعْواهم بتلكَ الشُبَه العقْليّة؛ استَظهَروا عليها أيضاً بظَواهِر سَمعيّـة، وهي مع كـثْرتِها أنـواع، **الأول**: الآياتُ الدّالةُ على إسنادِ الأفعال إلى العِبـاد استِناد الفِعل إلى فاعِله، وهي مع كثرتِها من قولِه تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٣] إلى قولِه تعالى: ﴿ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس: ٥]، وقدْ عرفْتَ أنّ هذا ليسَ من المتنازَعِ فيه في شيءٍ؛ لما مرّ منْ أنّ الأفعالَ في العُرفِ تُنسبُ إلى فاعِلها لا إلى خالِقها باتّفاق، وحينئذٍ لا حاجةَ بنا في الجوابِ إلى زعمِ الإمام: أنّه لا محيصَ عنها إلّا بالتِزامِ أنّ مجموعَ القُدرَة والدّاعي مُؤَثِّرٌ في الفِعل، وخالِقُ ذلكَ المجْمُوع هو الله تعالى، فبهَذا الاعتبار صحَّ الإسنادَ وزالَ التّناقُض بينَهُما وبينَ الأدلّة القاطِعَة على أنّ الكُلّ بقَضاءِ الله وقُدرتِه. لا يُقال: هذا مَيلٌ إلى مَذهبِ الاعتزال؛ لأنّا نقول: قُدرَةُ العبدُ مستَقلّة عندَ المعتَزلَة لا عند الإمام، كما يعلمُ من تأمّل ما سيأتي.

الثاني: الآياتُ الوَارِدَةُ في أمرِ العِباد ببعضِ الأفعالِ، ونهيِهِم عنِ البعض، ومَدحِهم على الإيمانِ والطّاعات، وذَمِّهم على الكفرِ والمعاصي، ووعْدِهم الثّوابَ على الطّاعةِ والعِقابَ على المعصِيَة، وفي قَصصِهِم الأُمَم الماضية للإنذار أنْ يحلّ بالسّامِعينَ ما حلّ بهم وللاتِّعاظ والاعتبار بأحْوالهم، وكلّ هذا إنّما يصِحُّ إذا كانَ للعبدِ قُدرةٌ واختيارٌ في إحْداثِ الأفعال. فقدْ عرفتَ الجوابَ فيما مرّ منْ أنّها إنّما تَردُ على الجبْريّة النّافِين لقُدرةِ العبدِ واختيارِهِ لا علينا؛ لأنّا نَعتَقدُ أنّ فعلَهُ متَعلِّقٌ بقُدرتِه وإرادَتِه وواقِعٌ بكسْبِه واختيارِهِ عَقِبَ عَزمِه، وإنْ كانَ بخلقِ الله تعالى ... إلى آخِر ما سبقَ بيانُه.

الثالث: الآياتُ الصَريحةُ في إسنادِ الألفاظِ الموضُوعَة للإيجادِ إلى العبادِ، وهي:

ـ العَمل: كقولِه تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٦].

﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا﴾ [النجم: ٣١].

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧].

﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [غافر: ٤٠]، وهي كثيرةٌ جداً.

ـ والفِعلُ: كقولِه تعالى: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢١٥].

﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧] إلى غيرِ ذلك.

ـ والصُّنع: كقولِه تعالى: ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [المائدة: ٦٣].

﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

ـ والكَسبُ: كقولِه تعالى: ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾ [آل عمران: ٢٥].

﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١].

﴿الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر: ١٧].

ـ والجَعْلُ: كقولِه تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ﴾ [البقرة: ١٩].

﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ [الأنعام: ١٠٠].

ـ والخَلقُ: كقولِه تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤].

﴿أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ﴾ [آل عمران: ٤٩].

﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [المائدة: ١١٠].

ـ والإحْداثُ: كقولِه تعالى حكايةً عن الخِضر عليه السلام: ﴿حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ [الكهف: ٧٠].

ـ والابْتِدَاع: كقولِه تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾ [الحديد: ٢٧].

* [الجوابُ على الشُّبه السمعيةِ للمعتزلة]:

والجواب: أنّه لما ثبتَ بالدّلائلِ السّابقةِ أنّ الكُلّ بقَضاءِ الله وقَدَرِه؛ وَجَب جعلُ هذه الألْفاظُ مَجازات عن السّبَب العادي، أي: منْ صار سَبباً عاديّاً للأعمالِ الصالحةِ، وعلى هذا القِياس، أو جَعل هذه الإسْنادَات مَجازاً لكَونِ العبد سَبباً لهذه الأفْعال كما في بَنى الأميرُ المدَينَة، هذا في غيرِ لفْظِ الكَسبِ، فإنّه يصِحُّ حملُه على حقِيقَتِه، وغير لَفظِ الخلْقِ فإنّه بمعنَى التّقدِير، وغيرِ لفْظِ الجَعل فإنّه بمعنَى التّعبير، وهو لا يستَلْزم إيجاد أمر مُحقَّق مِثل: جَعل الدّراهمَ في الكيس وجَعل زيداً شَريكاً، وأمّا على رأيِّ الإمام وهو أنّ مجمُوعَ القُدرَةُ والدّاعِيةُ مُؤثّرٌ في الفِعل، فذلِكَ المجْموعِ بخَلقِ الله تعالى من غيرِ اختيارٍ للعَبدِ فلا مَجاز ولا إشْكالَ ولا استِقلالَ للعَبدِ فلا اعتِزال.

الرابع: الآياتُ الدّالةُ على تَوبيخِ الكُفار والعُصاة، وأنّه لا مانِع من الإيمان والطّاعة ولا مَلجأ إلى الكُفرِ والمعصِيَةِ كقولِه تعالى:

- ﴿ وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ ﴾ [الإسراء: ٩٤].
- ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ٢٨].
- ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ ﴾ [ص: ٧٥].
- ﴿ فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [الإنشقاق: ٢٠].
- ﴿ فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ ﴾ [المدثر: ٤٩].
- ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ ﴾ [آل عمران: ٧١].
- ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران: ٩٩].

وأمثالُ ذلك ممّا فيه حُجّة للكافِرينَ؛ إذ لهم أنْ يُجادِلوا ويقولوا: إنّكَ خَلقتَ فينا الكُفرَ وعَلِمتَه وأرَدتَه واخترَتَه، وخَلقَت القُدرَة والدّاعِية يجبُ معَهُما الكفرَ، وكلّ هذه مَوانِعُ من الإيمانِ فيَكونُ القرآن حُجّة للكافرين، وقدْ أُنزِلَ ليكُونَ حُجّة عليهِم.

وإلى هذا النّوع أشارّ الصاحِب بن عبّاد، وكانَ غالياً في الرَّفضِ والاعتِزال ساعِياً في تَربيَة ابن هاشم الجبائيّ ورفعَ قَدرَهُ وأعلا ذِكرَهُ، حيث قال: كيفَ يأمرُ بالإيمانِ ولم يُردْهُ، وينهَى عن الكفرِ وقدْ أرادَه، ويُعاقِبُ على الباطِل ويُقَدّره؟

وكيفَ يصرِفُ عن الإيمانِ ثمّ يقول: ﴿قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة: ٣٠]، ويخلُقُ فيهِمُ الإفْكَ ثمّ يقول: ﴿أَنَّىٰ يُصْرَفُونَ﴾ [غافر: ٦٩]، وأنشأ فيهِمُ الكُفرَ ثمّ يقول: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾، ويخلُقُ فيهِمُ لبسَ الحقِّ بالباطِل ثمّ يقول: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَـٰطِلِ﴾، وصَدَّهُم عن السَبيل ثمّ يقول: ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾، وحالَ بينَهُم وبينَ الإيمانِ ثمّ قال: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ﴾ [النساء: ٣٩]، وذَهبَ بهم عنْ الرُشد ثمّ قال: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ [التكوير: ٢٦]، وأَضلّهُم عن الدِّينِ حتّى أعْرضُوا ثمّ قال: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾.

والجواب: أنّ المرادَ الموانِعُ الظّاهِرة التي تَعلمُها حتّى جَهلَة الكفَرة، وهذه مَوانِعٌ عقليّة خَفِيت على عُلماءِ القَدريّة، فلا تَتوجّه الآيات رَداً إلّا على من يقولُ بالـجَبر الـحِسيّ لا العقليّ، كما تَقدّم بيانُ الفَرق بينَهما.

الخامس: الآياتُ الدّالةُ على أنّ فعلَ العبد بمَشيئتِه، كقولِه تعالى:

- ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩].
- ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠].
- ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ [المدثر: ٣٧].
- ﴿فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ﴾ [المدثر: ٥٥].
- ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ [المزمل: ١٩].

والجواب: أنّ التّعليقَ بمَشِيئةِ العَبد مذْهبُنا، لكنْ مشِيئتُه بمَشِيئَة الله تعالى، ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠].

وهاهُنا تَنبيهات:

الأول: تَبيّن أنْ لا يُؤثِّر في كلِّ مُمكنٍ من المُمْكنات إلّا الله تعالى، خِلافاً للفَلاسِفة في أنّ المؤثّر في المُمْكنات إنّما هو العُقول العَشَرة الصّادِرة عنه تعالى، الأول فالأول كما هُو مُبيّن في كتبِهم النّجِسَة، وخِلافاً للصّابئة والمنَجِّمين في أنّ كلَّ ما يقع في العالَـمِ الكَون والفَساد وهو ما تَحت فَلكِ القَمر من الحَوادِث والتّغييرات مُستَنِداً إلى الأفْلاكِ والكواكِب بما لها من الأوضَاع والحرَكاتِ والأحوالِ والاتِّصالات، وغايَةُ مُتَمسَّكهم في ذلك الدّوران، أعني: تَرتيب هذه الحوادِث على هذه الأحوال وجُوداً أو عَدماً.

وهو لا يُفيدُ القَطع بالعِليّة؛ لجوازِ أنْ تكُونَ شُروطاً أو مَعلُولا مُقارَنةً أو نحو ذلك، وكثيراً ما يَظهرُ التّخلُّف بطَريقِ المعْجزاتِ والكراماتِ، وخِلافاً للطَبائعِيّين حيثُ زَعمُوا أنّ المؤثِّر في هذا العالَمِ إنّما هو امْتِزاجُ القُوى والكيفِيّات الحاصِلَة بذَلك، وكلُّ هذه الفِرَق خارِجَة عن الإسْلامِ كما خَرج عنه المجُوس بجَعلِ المؤثِّر في الخيرِ النّور والمؤثِّر في الشَّرِ الظُلْمَة لما سيأتي مع ما فيه، وخِلافاً للمعتزلَةِ منْ فِرَق الإسلام حيثُ أسْنَدوا الشُّرورَ والقبائِحَ إلى الشّيطان، وهو مذهبُ القائلينَ بالنّور والظُلمَة، وأسْنَدوا الأفعالَ الاختيارِيّة إلى الحيوانات.

* [أنواعُ الشِّركِ]:

الثاني: أنواعُ الشّركِ ستّة:

الأول: شِركُ استْقلال، وهو إثباتُ إلهينِ مُستَقلَّينِ كشِرك المجُوسِ، بناءً على أنّ فعلَ الخير يجبُ أنْ يكونَ له باعِثٌ يُباين الباعِث على فعلِ الشّرك، وإذا تَبايَنا امتَنعَ اجتِماعُهما في ذاتٍ واحِدةٍ فوَجَب تعدُّد الإله، وسمُّوا فاعل الخير وهو النّور أهرَمن، وفاعل الشَّر وهو الظلمة يزوان، والحصرُ الذي ذَهبوا إليه باطل؛ إذْ من المْكِنات ما ليسَ خَيراً ولا شَراً، ويَلزَمُهم عَدَم صُدُورُهما عن شخَصٍ واحِد، وافْتِقارُ إلـهَيْهم إلى مُخصِّصٍ خَصّص كُلّا بما له من المْكِنات بَدلاً عن الآخر.

فإنْ قلت: النُّور والظُّلمَة عَرَضان لا يَقعان بسَمْعٍ ولا بَصر.

قلت: صَرَّح باي بردي بأنّهم لا يُريدُونَ العَرَضين، بل ذَاتَين يُسمَّيان بهذَين الاسْمَين.

والثاني: الشِّرك تَبعِيض، وهو اعتقادُ تَركيبُ الإله من عِدّةِ أُمورٍ كشْركِ النّصارى حيثُ زَعمُوا أنّ أقنوم الوجُود ويُسمّى عندَهم بالأب، وأقنوم العِلم ويُسمّى عندَهُم بالكلِمَة، وأقنوم الحياة ويُسمّى عندَهم بالابن اتّحدَت بناسُوتِ عيسى، حتّى كانَ إلهاً ثمّ صُلِبَ، بعدَ ذلك إنّ آدم أبا البشر عليه الصلاة والسلام لما أكلَ من الشّجرةِ وعَصى أمرَ ربِّه استَحقَّ العُقوبَة من ربِّه، لكنْ عُقوبَة المولى على ما هُو عليه منْ عِظم الجلال لمنْ ليسَ نَظيراً لَه فيها نَقصٌ له، فلمّا اتّحدَت الكلِمَة بعيسى ورَجعَ بسَببِها لاهُوتاً تَكرّم بنَفسِه وبذَلها للعُقُوبَة نيابةً عن أبيهِ آدم عليهما الصلاة والسلام، فلمْ يكُن في إيقَاعِه به نقْصٌ في الإله؛ لمشَاكَلتِه إيّاه؛ إذْ هو إلَهٌ مِثله فُصلِبَ وقُتِل، انتهى، وفسَادُه على صفَحاتِ وجْهِه.

الثالث: شِركُ تَقرُّب، وهو عبادَةُ غيرِ الله ليَقْرُب إلى الله زُلْفَى كشِركِ مُتقَدِّمي الجاهِليّة بناءً على أن التقرّب إلى الملوك بلا واسِطة مع تيسّرها سوءُ أدب، فعَبدوا الشّمسَ والقَمرَ والنُّجومَ والأصنَامَ والأوثان لذَلِك ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧].

الرابع: شِركُ تَقليد، وهو عِبادَةُ غيرِ الله تعالى تَبعاً للغَيرِ بلا دليلٍ كشِركِ مُتأخِّري الجاهِليّة، حيثُ غَلب عليهُم الهوى والحمق بالتّعصُّبِ للآباءِ والأجْدادِ في مُتابَعتِهم على الباطل، وأسباب الهلاك في العاجل والآجل.

والخامس: شِركُ أسباب، وهُو إسنادُ التّأثِير للأسبابِ العادِيّة كشِركِ الفَلاسِفَة والطَبائِعيينَ ومن تَبعَهُم على ذلك، وسَبَبه عمَى البَصيرةِ والاغْترار، وممّا ظهرَ للحِسِّ من اقْتِران حادِث بحَادِثٍ ودَورانِه معه وجوداً وعَدماً على ما يَشاءُ المولى تَباركَ وتعالى، كدَورانِ طَبخ الطّعام مع تَقريبِه من النّار مثلاً، وسَترِ العَورةِ مع لِبسِ الثَوب مثلاً، والقَطع

مع حزِّ السِّكينِ، والشبَع مع الأكلِ، والرّيّ معَ الشرب، وتَرك الأكل معَ الجُوع، ونحو ذلكَ ممّا لا ينْحَصِرُ، واغتِرارُهم بهذا الدّورانِ اغتِرارُ فقِيرٍ أحمَقٍ أعمَى البَصر والبَصيرةِ جَرتْ عادَتُه أنّه مَهما جاء لبابٍ من أبوابِ الملَك جَعلَ في يَدِه عندَ وقُوفِه بذلكَ البابِ ما يأكُل أو ما يَشربُ أو ما يلبِسُ، أو نحو ذلكَ ممّا يحتاجُ إليه فصارَ لحمقِه وعَمَى بصَرِه وبصِيرتِه وعَدم مُشاهَدتِه لمن جَعل في يَده ما يحتاجُ إليه لا يَشكُّ أنّ ذلك الباب هو فاعِلُ ذلكَ بطَبعِه أو بِقُوةٍ فيه، فامْتلأَ قلبهُ بحبِّها وأكثرَ بلسانِه الثّناء عليها، وأنشدَ القَصائِدَ في مَدحِها، ونَسيَ ذلكَ الملِك وفَضْلَه وانفِرادَه بالعطاءِ، وصارَ ليسَ له في قلبِه كبير موقع.

السادس: شِركُ إعْراض، وهُو عَدمُ إخلاص العَمل لله تعالى، وسيأتي بسْطُه آخِر الكتاب في مبْحثِ الرّياء.

فإن قلت: ما حُكمُ هذه الأنواعُ السّتة، وأيّها ينصَرِفُ إليه الاسمُ عندَ الإطلاق؟ وقولُ المعتزلَة بخَلقِ العبد أفعالـه الاختياريّة يَرجِعُ إلى أيّها؟

قلت: قالَ العارفُ السَنوسِي: حكمُ الأربَعةِ الأُوَل الكَفر بإجماع، وحكُمُ السّادِس المعصِيَة من غيرِ كُفْرٍ بإجماع، وحكُم الخامِس التّفصيل، فمنْ قالَ في الأسبابِ العاديّة إنّها قدِيمَة مُستَقلّة بالتّأثير من طِباعِها وحقَائِقها من غيرِ جَعلٍ من الله كما هُو مذهبُ كثير من القائلِينَ بها، فقدْ حَكى ابنُ دَهاق وغيره الإجماع على كُفرِه، ومن قال: إنّها حادِثَة ولكنّه اعتَقدَ مع ذلك أنّ تأثِيرَها ليسَ من طِباعِها ولا من حقائِقِها، وإنّما هو بخلْقِ الله تعالى فيها قُوّة مُؤثّرة ولو نَزعَها منها لم تُؤثّر فهو مُبتَدعٌ ضالٌّ فاسِقٌ، وفي كُفْره خِلاف، ومنْ قال: بِحُدوثِها وعَدمِ تأثِيرها فِيما قارَنَها لا بِطَبعِها ولا بِقُوةٍ جَعلها فيها، ولكنّه مع ذلك اعتَقدَ مُلازمَتها لِـما قارَنَها وأنّها لا يَصحُّ فيها التّخلُّف، فهذا الاعتِقادُ يَؤولُ بصاحِبه إلى الكفر؛ لأنّه يستَلزِم إنكار المعْجِزات وما أخْبَر به الأنْبياءُ من المغَيّبات كأحوالِ القَبر والآخرة، إذ هو من بابِ خَرق العَوائد التي تَخلّفت فيها الأسَباب العادِيّة عمّا يُقارِنها، ومن اعتَقَد حُدوثِها وعَدم تَأثيرها فيما قارنَها لا بِطبْعها ولا بِقُوة جُعلَت فيها، وإنّما جَعلَها مَولانا

أَمَاراتٍ ودَلائل على ما شَاء من الحَوادِث من غير مُلازَمة عقْليّة بينَها وبينَ ما جُعلَت دَليلاً، فهو مُؤمِنٌ محقٌّ وسُنّي مُصدِّقٌ، وأمّا ما ينْصَرفُ إليه اسمُ الشّرك منها عندّ الإطلاقِ فهو أربَعة، الأوّل على ما هُو مَشهُور بينَ القَوم بحيثُ لا يخفَى على طالِبٍ فضلاً عن عالم.

وأمّا قَولُ المعتَزليّ بخَلقِ العبد أفعالَه، فقدْ نَقل العارِفُ السَنوسِي عن «شرح الإرشاد» لابن دَهاق: أنّه في معنَى شِركُ الأسباب، وهو الثاني كما يُعلَم من قَولِ ابن دهاق، اختَلفَ أهلُ السنّة في تكفِيرِهم، والأظهَر أنّهم كافرون، وهو مذْهبُ القاضي أبي بكر الطّيب في تكفيرِ من يَؤولُ قولُه إلى الكُفرِ، ومن قولِ السّعد.

لا يُقال: فالقَائل بكَون العَبد خَالقاً لأفعالِه يكُونُ من المشْركينَ دُونَ الموحِّدين؛ لأنّا نقول: الإشْراكُ، أي: الذي ينصرِفُ إليه الاسْم عندَ الإطلاق، وهو الإشْراكُ الحقِيقِيّ، هو إثباتُ الشَّريك في الألوهيّة بمعنَى وجُوب الوجُود كما للمَجُوسِ، أو بمعنَى استِحقاق العِبادَة كما لعَبدَةِ الأوثان، والمعتَزلَةُ لا يُثبِتونَ ذلك بل لا يَجعلون خالِقيّة العبد لخالِقيّة الله تعالى؛ لافتِقـارِه إلى الأسبابِ والآلات التي هي بخَلقِ الله تعالى، إلّا أنّ مَشايِخَ ما وراءَ النّهر قدْ بالَغوا في تَضلِيلهم في هذه المسألَة حتّى قالوا: إنّ المجُوسَ أسعدُ حالاً منهُم حيثُ لم يُثبِتُوا إلّا شَريكاً واحِداً، والمعتَزلَةُ أثْبتُوا شُركاءَ لا تُحصى، انتهى، وممّا سيأتي نَقلُه في تكفِيرهم، والله أعلم.

الثالث: عُلمَ ممّا مرّ من كلامِ الأصلِ أنّه لا تَولِيد، وهو عِبارةٌ عن أنْ يُوجِبَ فعلٌ لفاعِله فِعلاً آخرَ كحَركةِ اليد تَوجِب حَركةَ المفتاحِ، خِلافاً للمُعتزلَة، فَالألم في المضْرُوبِ عقيب ضرب إنسانٍ، والانكِسَارُ في المكسُورِ عقيبَ كسر إنسان، والموتُ في المقْتولِ عقيبَ قَتل إنسان ليسَ إلّا بخَلقِ الله تعالى لا صُنع للعَبدِ فيه عندَنا البتّة، لا تَخليقاً ولا كَسباً أمّا التّخلِيق؛ فلاسْتِحالتِه من العبد، وأمّا الاكتِساب؛ فلاستِحالَة اكتِساب ما ليسَ قائماً بمَحلِّ القُدرة، ولهذا لا يتَمكنُ العبد من عَدمِ حصولِ تلك الآثار بخِلاف الأفْعال الاختيارِيّة.

والمعتَزلَةُ لما أَسْنَدُوا بعضَ الأفعَالِ إلى غير الله تعالى قالوا: إنْ كانَ الفِعلُ صَادِراً عن الفاعِلِ لا بتَوسّطِ فعل آخر فهُو خَلقه بطَريقِ المباشَرة، وإلّا فهُو خَلقَه بطَريقِ التّوليد، وفرَّعوا عليه فُروعاً مثل: أنّ المتَولِّد بالسّبَبِ المقْدُور بالقُدْرَة الحادِثَة يمْتَنعُ أنْ يقَعَ بالقُدرَة الحادِثَةِ بطَريقِ المباشرة من غير تَوسُّط السّبَب، ومثل اختِلافهم في أنّ التّولّد هل يقَعُ في فِعل الله تعالى أمْ جميع أفعالِه بطَريقِ المباشرة؟ وفي أنّ الموتَ هل هو مُتولِّدٌ من الجَرحِ حتّى يكُون فعل العبد؟ إلى غير ذلك.

ولـمّا ثَبتّ وُجُوب إسْناد المْكنات إلى الله تعالى ابتِداءً بَطُل التّوليد من أصْله، احتَجّ أصحابُنا بوُجُوهٍ:

الأول: أنّ الجِسمَ الملتزِق طَرفاهُ بيَدَي قَادِرَين إذا جَذبَه أحدُهما ودَفعَه الآخَر أنّ الجِسمَ الملتزق معاً فَحركتُه إمّا أنْ تقعَ بمَجمُوعِ القُدرَتينِ فيَلزَم اجتِماع العِلَتين المسْتَقِلّتَين على واحِدٍ، أو بإحَدِاهما فيَلزَمُ التّرجُّح بلا مُرجِّح، أو لا بهما وهُو المطلوب، وفيه نَظر؛ إذ للخَصم أنْ يمْنَعَ استِقلال كلّ من القُدرتَين بإحدِاث الحرَكة على الوجْهِ الذي وقَعَ باجتِماعِهما، غايةُ الأمر أنّها تَستقِلُّ بإحدِاث حَركةِ ذلكَ الجسم في الجمْلَة.

الثاني: أنّه لو كانَ مَقدُوراً للعَبدِ لجازَ وقُوعُه بلا تَوسّط السّبَب كما في حقِّ الباري.

الثالث: أنّ السَّبَب عندَهُم مُوجِبٌ للمُسبَّب عندَ عدَمِ المانِع فيَلزَمُ أنْ يكونَ الفِعلُ المباشِر مُستَقلّا بإيجابِ المتَولِّد من غير تَأثير القُدْرة فيه.

الرابع: أنّه لو كانَ بقُدْرةِ العَبدِ لَزمَ أنْ لا يُوجَد عندَ فَناءِ قُدرَة العَبد، واللّازِمُ باطل فِيما إذا رَمى الإنسانُ سهماً وماتَ قبلَ أنْ أصابَ السّهْم حيّاً فَجرحَهُ وأفْضَى إلى زُهوقِ رُوحَه بعدَ شُهورٍ وأعْوامٍ، فهذه الجِراحَات والآلامِ أفْعالٌ وُجِدَت بعدَما صارَ الرّامِي عِظاماً رمِيماً.

واعترض: بأنّه يجوزُ أنْ يُشتَرطَ في تأثيرِ القُدرَة الحادِثَة ما لا يُشتَرطُ في القَديمَة، وبأنّ مبنَى كون المتولِّد بقُدرَة العَبد تأثيرها في السَّبَب الموجِبِ له.

قالَ السّعد: واعْلَم أنّ مذْهبَ أصْحابنا أنّ ما يقَعُ مُبايِناً لحمْلِ القُدْرَةَ الحادِثَة لا يكُون مَقدُوراً لها أصلاً، وأنّها لا تَتعلّقُ إلّا بما يقُوم بمَحلِّها، وإنْ كانَ خلقُ الله تعالى ـ أي: كما مرّ ـ فانظُر في هذه الوُجُوه الأربَعة على تَقدير تَمامِها هل تُفيدُ ذلكَ أمْ تَقتَصِر في بعضِها على مُجردِ نَفي مذْهبَ الخصم؟

وتمسَّك المعتَزلَةُ في كونِ المتَولِّد فِعْلاً للعبدِ سَواءً تَولّد من فِعلِه المباشِر أو فِعله المتَولِّد بحَركَة الآلة وحَركَةِ المتَحرّك بالآلَة بمِثلِ ما ذَكرُوا في مَسألَة خَلق الأعْمالِ منْ وقُوعِه على وِفقِ القَصدِ والدَاعِية، ومن حُسنِ المدْحِ والذّمِ والأمرِ والنّهي، بل استِحسانُ المدْح والذّم على الأفعالِ المتَولِّدَة كالكتابَةِ والصِّياغَةِ والبِناء والكَلام والرّفْع والحدث والقَتل والحرَب أظْهرُ عندَ العُقلاءِ من المدْح والذّم على المباشِرات؛ لأنّها لا تَظهَرُ ظُهورَ المتَولِّدات، وكذا الوُقوعُ بحَسبِ الدّواعي أَظهَر فيها؛ لأنّ أكثَر الدّواعي إنّما تكُونُ إلى المتَولِّدات. **والجواب**: مثلُ ما مَرّ.

تتمّة:

ما مَرّ منْ إثباتِ المتولِّدات فعلاً للعبد مذهبُ جمهورُ المعتزلَة، وذهبَ النّظام منهُم إلى أنّه لا فعلَ للعبدِ إلّا ما يُوجَد في محلِّ قُدْرتِه، والباقي بِطَبع المحلّ، ولكنّه قال: إنّ الإرادَةَ فعلُ العبد، وما يحدثُ بعدَها إنّما هو بطبعِ المحلّ، وذهبَ غيرُه منهُم أيضاً إلى أنّه لا فعلَ للعبدِ إلّا الفِكر، قالوا: لو كانَ المتولِّد فِعلنا لم يقع إلّا بحسب دَواعينا كالمباشِر، واللّازمُ باطل؛ لأنّ كثيراً من أربابِ الصّناعات ينْقُضونَ أعمالَهم لعَدمِ مُوافَقتِها دَواعِيهم وأغْراضَهم، وأيضاً لو كانَ فعلُنا يصِحّ مِنّا أنْ لا نفعلُه بعد وجُود السّبَب؛ لأنّ شأنَ القَادِرِ صِحة أنْ يَفعَل وأنْ لا يفعَل، واللّازمُ ظَاهِر البُطلان كما في السّهم المرسلِ من القَوس.

والجواب: إنّ عَدمَ الموافَقَة للغَرضِ لمانِع مِثل الخطأ في تَهيئَةِ الأسباب، وعَدم التّمكُن من تَركِ الفِعل لمانِع مِثل إحْداث السَبَب التّام لا يُنافي كَونه فعل الفَاعِل، فإنّ مُوافقةَ

الغَرض وتَمكُّن القَادِر من الفِعل والتّرك إنّما يكُونان عندَ وجُودِ الأسباب وانتِفاء الموانِع، واللهُ أعلم بالصّواب.

* [تلخيص المذاهبِ في أفعالِ العبادِ ومبانيها]:

الرابع: تَلخَّص ممّا مرّ أنّ المذاهبَ في الأفعالِ ثلاثة، مذهَبُ الجبْريّة المحَضّة، ومبنَى مذَهبها أصْلان:

أحدهما: أنّه لا بُدّ لتَرجيح الفِعل على التّرك منْ مُرجّحٍ ليسَ من العبد.

وثانيهما: أنّ الفاعِل المخْتار لا بُدّ أنْ يكُونَ عالماً بتَفاصِيل أحْوالِ أفعَالِه، وتَفاصِيلِ أحوال الأفْعال غير مَعلومَةٍ للعبد.

ومذهَبُ القَدرِيّة، ومبنَى مذهَبها أيضاً أصْلان:

أحدهما: أنّ العبدَ لو لم يكُنْ قادِراً على فِعلِه لـمَا حَسُن المدْح والذّم والأمر والنّهي.

وثانيهما: أنّ أفعالَ العِباد واقِعَة على وِفق مَقصُودِهم ودَواعِيهم، ولا شكّ في تَعارُض الأحوال، كما أنّ الإلْزاماتِ الخطابيّة أيضاً من الجانِبَينِ كذلك فمنْ جانِب الجبْريّة أنّ القُدرَة على الإيجادِ صِفَةُ كمالٍ لا يَليقُ بالعَبدِ الذي هو مَنبعُ النّقصَان، ومن جانِب القَدَريّة أنّ أفعالَ العِباد تكُون سَفهاً وعبَثاً فلا تَليقُ بالمتَعالي عن النُّقصان، كما أنّ الدّلائلَ السّمعِيّة طافِحَة بما يَشهدُ للمَذهَبين، حتّى قيل: إنّ أُمّة من الأُمَم لم تكُنْ خالية من الفِرقَتين، وكذا الأوْضَاع والحكايات مُتدافعَة من الجانِبَين، حتّى قيل: إنّ وَضْعَ الفَرد على الجبرِ وَوضْع الشَطَرنج على القَدر.

ومذهَبُ أهل السنّة، وهو أقْوى المذاهِب الثَلاثَة بسبَبِ أنّ القَدْحَ في قولِنا: لا يتَرجّح الممْكِن إلّا بمُرجِّحٍ يُوجِب انسِدَاد بابَ إثبات الصّانع، وبسبَبِ أنّه كما قال بعضُ أئِمّة الدّين: أمر نِصفٌ لا جَبر ولا تَفويض، ولكنّه أمْرٌ بينَ أمْرين، وبيانُ ذلك: أنّ مبنَى المبادِئ القَريبة لأفْعالِ العِباد على قُدرتِهم واختِيارِهم، والمبادِئ البَعيدَة على عَجزِهم

واضْطِرارهم، فإنّ الإنسانَ مُضْطَرٌ في صُورةٍ مُختار، كالقَلمِ في يدِ الكاتب، والوَتد في شقِّ الحائط، ومن كلامِ بعضُ العُقلاءِ: قالَ الحائطُ للوَتد لَمَ تَشُقّني؟ فقال: سَلْ من يَدقّني، كما تقدَمَ أيضاً.

* [القدرةُ الحادثةُ غيرُ مؤثِّرةٍ]:

الخامسُ: القُدرَةُ الحادِثَة المقَارنَة للكسْبِ غير مُؤثِّرة فيه، وتُسمّى أيضاً في اصْطلاحِهم استِطاعَة، واختلَفَ النّاس فيها هل يجبُ مُقارنَتها للفِعلِ؟ وهو مذْهبُ أهل السنّة، واحتَجّوا على ذلك بأنّها يخلُقُها الله تعالى عندَ قصدِ اكتسابِ الفِعل بعدَ سلامَة الأسْباب والآلات، فإنْ قصدَ فعلَ الخير خَلقَ الله تعالى فيه قُدرةَ فِعل الخيرِ إنْ شاء، وإنْ قَصدَ فعلَ الشّر خَلقَ الله تعالى فيه قُدرَة فِعلَ الشّرِ إن شاء، فكانَ هو المضَيّع لقُدَرةِ فعل الخير بقَصدِه فعلَ الشّر فيَستَحِقُّ الذَّمَ والعقابَ، ولهذا ذمّ تعالى الكافِرينَ بأنّهم لا يَستَطيعُون السّمع، وإذا كانَت الاستِطاعَة عَرَضاً وَجبَ أنْ تَكُون مُقارِنَة للفِعلِ بالزّمانِ لا سابِقَة عليه وإلّا لَزمَ وقُوعُ الفِعل بلا استِطاعَةٍ وقُدرِةٍ عليه؛ لِـما مرّ من امتِناعِ بقاءِ الأعْراض.

واعتُرِضَ: بأنّا لو سَلَّمنا استِحالَةَ بقاءَ الأعْراض فلا نِزاعَ في إمكانِ تجدُّد الأفَعال عَقيبَ الزّوال، فمِنْ أينَ يَلزم وقُوعُ الفِعلَ بدُونِ القُدرة؟

وأجيب: بأنّا إنّما نَدّعِي لُزوم ذلك إذا كانَت القُدرةَ التي لها الفِعل هي القُدرَة السّابِقَة، وأمّا إذا جَعلتُموها المثل المتَجدِّد المقَارِن، فَقد اعتَرفتُم بأنّ القُدرَةَ التي بها الفِعل لا تَكونُ إلّا مُقارِنة، ثمّ إنْ ادَّعيتُم أنّه لا بُدّ لها من أمْثال سابِقَة حتّى لا يُمكِن الفِعل بأولِ ما يحدُث منَ القُدرةِ فعلَيكُم البيان، أوْ لا تَجبُ مُقارنَتها له بل تُوجَد قَبله وهو مَذهَبُ المعتَزلَة، واحتَجّوا على ذلك بأنّ التَّكلِيفَ حاصلٌ قبلَ الفِعل؛ ضَرورَة أنّ الكافِر مُكلَّفٌ بالإيمانِ وتاركُ الصّلاةِ مُكلّفٌ لها بعدَ دُخول الوقت، فلو لم تَكُن الاستِطاعَة مُتحقِّقَة حينئذٍ لَزم تكليفُ العاجِز، وهو باطِل.

وأجيب: بأنّ لفظَ الاستِطاعَةُ يُطلَقُ تارةً على العَرضِ المُقارِن للفِعل الاختِياريّ، وتارَةً على سَلامَةِ الأسبابِ والآلات والجَوارِح كما في قولِه تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، وصِحَّة التَّكليفُ إنّما تَعتَمِدُ على الاستِطاعَة بالمعنَى الثاني لا بالمعنَى الأول، وحينئذٍ فإنْ أُريدَ بالعَجزِ عَدَم الاستِطاعَة بالمعنَى الأوّل فلا نُسلِّم استِحالَة تَكليف العاجز، وإنْ أُريدَ بالمعنَى الثاني فلا نُسلِّم لُزومَه؛ لجوازِ أنْ تحصُلَ قبلَ الفِعل سَلامَة الأسبابِ والآلات وإنْ لم تَحصُل حقِيقَة القُدْرَة التي بها الفِعل.

وأمّا ما أُجِيبَ به: منْ أنّ القُدرةَ صالحةٌ للضِّدَين عندَ أبي حنِيفَة فلا يَلزَمُ تَكليفُ العاجِز، حتّى إنّ القُدرَة المصْرُوفَة إلى الكُفر هي بعَينِها القُدرَة التي تُصرَفُ إلى الإيمانِ لا اخْتِلافَ بينَهُما إلّا في التَّعلُّق، وهو لا يُوجِبُ الاختِلافَ في نَفسِ القُدرَة، فالكافِرُ قَادِرٌ في حالِ كُفرِه على الإيمانِ المكلّف به، إلّا أنّه صَرفَ قُدرَتَه إلى الكُفرِ وضَيّع باختيارِه صَرفها إلى الإيمانِ، فاستَحقّ الذّمّ والعِقاب، فلأنّ فيه تَسليماً في كونِ القُدرةِ قبلَ الفِعل؛ لأنّ القُدرَةَ على الإيمانِ في حالِ الكُفرِ تَكونُ قبلَ الإيمان لا مُحالَة.

فإنْ أُجيبَ: بأنّ المرادَ القُدرَة وإنْ صَلحَت للضّدَّين، لكنَها من حيثُ التَعلُّق بأحَدِهما لا تَكونُ إلّا معه، حتّى ما يَلزَم مقارنَتها للفِعل هي القُدْرَة المتَعلِّقة بالفِعل، وما يَلزَم مُقارنَتها للتّرك هي القُدرةُ المتَعلِّقَة به، وأمّا نَفسُ القُدرَة مُطلَقاً فقدْ تكُون مُتقَدِّمَة مُتعَلِّقَة بالضِّدّين. رُدّ: بأنّ هذا ممّا لا يُتَصوّر فيه نِزاعٌ بل هو لَغوٌ من الكلام، فليُتأمّل على أنّ الحقَّ امتِناعُ صُلوحَ القُدرَة الحادِثَة للضّدّين؛ لما أنّها عِوَض لمقارَنَتِه لأحدِهما مانِعَة من مُقارنَتِه للآخَر وإلّا لَزمَ بقاؤه، وهو مُحال، هذا في القُدرَةِ الحادِثَة، وأمّا القُدْرَة الأزَليّة فهي صَالحةٌ للضِّدّين باتِّفَاق.

وأمّا اعتِراضُ بعضُ المحقِّقينَ على المعتَزلَة: بأنّا لو فَرضنا بقاءَ القُدْرَة السَّابِقة إلى أنّ الفِعلَ إمّا بتجدُّدِ الأمثال، وإمّا باستِقامَة بقاء الأعْراض، فإنْ قالوا بجَوازِ وُجُود الفِعلَ بها في الحالَةِ الأولى فقدْ تَركوا مَذهَبَهم، حيثُ جَوَّزُوا مُقارَنَة الفِعل القُدرَة، وإنْ

قالوا بامْتِناعِه لَزِمَ التّحكُم والتّرجُّح بلا مُرجِّح، أنّ القُدرَة الأولى بحَالها لم تَتغيّر ولم يحدُث فيها معنًى مع استِحالَة البَقاء على الأعْراض، وليتَ شِعري لـمَ صارَ الفِعلُ بها في الحالَةِ الثانِية واجَباً وفي الحالَة الأولى مُمتَنِعاً؟ فَفيه كما قالَ السّعد نَظر؛ لأنّ القَائلِينَ بكونِ الاستِطاعَة قبلَ الفِعل لا يَقُولونَ بامْتِناع المقَارنَة الزّمانِيّة، ولا يَقولُونَ بأنّ كلّ فعلٍ يجبُ أنْ يكُونَ بقُدرَةٍ سابقَةٍ عليه بالزّمان البَتّة، حتّى يمْتَنع حُدوث الفِعل في زمانِ حُدوث القُدرة مَقرُونَة بجَميعِ الشّرائط، ولأنّه يجوزُ أنْ يمْتَنعَ الفِعلُ في الحالَة الأولى لانْتِفاء شَرطٍ أو وُجُود مانع، ويجِبُ في الثّانيَة لتَمام الشّرائط، مع أنّ القُدرةَ التي هي صِفَة القَادِر في الحالَينِ على السّواء، وأمّا امتِناعُ بَقاء الأعْراض فمَبنيٌّ على مُقدِّمات صِفَة الإثْبات، وهي أنّ بقاءَ الشّيء أمرٌ مُحقّقٌ زائدٌ عليه، وأنّه يمتَنعُ قيامَ العَرَض بالعَرضِ، وأنّه يمْتَنع قِيامهُما معاً بالمحلّ.

فإن قلتَ: هل هذه القُدَرة المبْحُوث عنها عِلّة للفِعل أو شَرطٌ له؟

قلت: الجمْهُور على أنّها شَرطٌ عاديّ لأداءِ الفِعل، كما أنّ يُبسَ الملاقِي للنّار شَرطٌ للإحْراقِ عادَة، وذهبَ صاحِبُ «التبصرة» إلى أنّها عِلّة عادِيّة لأدَاءِ الفِعل، بمعنَى أنّ العَادَة الإلهيّة اطَّرَدت بخَلقِ الفِعل مُقارِناً لها، كما في خَلقِ الإحْراقِ عند مُلاقَاة النّار.

فإن قلت: لا شكّ أنّه لا دَخل للقُدْرةِ الحادِثَة عندَ أصحابِنا في وجُودِ الأفعال، فحينئذٍ لا يظهرُ من حيثُ عَدم التّأثير فَرقٌ بينَ كونِها شَرطاً وكونِها علّة.

قلت: أوْرَدَه بعضُ المتأخِّرينَ، وأجابَ بأنّه لعلّ صَاحِب «التبصرة» أرادَ أنّها علّة ظاهِريّة كالنّار للإحراق، والجمهورُ أنّها شَرطٌ ظاهِريّ.

* * *

فَـإن يُثِبنَا فَبمَحـضِ الفَضلِ وَإن يُعَذِّب فَبمَحض العَدلِ

* [الثوابُ فضلٌ من الله تعالى والعقابُ عدلٌ منه سبحانه]:

وإذا علِمْتَ أنّ قُدَرنَا الحادِثَة المقارنَة لأفعالنا الاختياريّة المكسُوبَة لنا غير مُؤثِّرة فيها (فـ) الواجبُ عليكَ أنْ تَعتقِد أنّ الله تعالى لا يجبُ عليه شيء من لُطفٍ وعِوَض وجزاء وثَواب واحترام وفعل ما هو الأَصْلَح للعبدِ، بل الله تعالى (إن يُثِبْنا) على طاعاتِنا التي طَلبها منّا وُجوباً أو نَدباً، أو على طَاعةٍ أصلاً (فـ) إثابَتُه تباركَ وتعالى لنا على ذلكَ ليست وَاجِبة عليه تباركَ وتعالى، وإنّما تصدُر عنه تعالى (بمحَضٍ) أي: من خالِص (الفضل) أي: فضله تعالى الخالِص، وهو العطاءُ عن اختيارٍ لا عن إيجابٍ، كما يقولُه الحكماء، ولا عن وجُوبٍ كما تقولُه المعتزلَة.

(و) هي لِعَطفِ الجُمل ممّا بعدَها على ما قَبلِها، فالمعطُوف جُملتَا: (إنْ يُعذِّبـ)ـنا اللهُ معاشِرَ المكلَّفين تَعذيباً دائماً كما في عِقاب الكفّار، أو مُتقَطِّعاً، كما في عقابِ عُصاةِ الموحِّدين، كانَ ذلك في الآخِرة فقط كما مِثلنا، أو في الدّنيا فقط كما في الحدُودِ والتّعازير، أو فيهما جميعاً كتَعذيب فُقراءِ الكُفّار بالفَقرِ في الدّنيا وفي الآخِرة بالخلود في العذَاب الأليم.

(فـ)ـتعذِيبَه تعالى إيّانا معاشِـرَ المكلَّفين ليسَ ظُلمـاً منه تعالى ولا جوراً، ولا واجِباً عليه تعالى أنْ يَفعله، وإنّما يصدُر عنه (بمَحضٍ) أي: خـالص (العَدل) أي: عَدله تعالى الخالِص، وهو وَضعُ الشّيء في محلّه من غير اعتراضٍ على الفاعِل؛ إذ هو نَقيضُ الظُّلم الذي هو وضْعُ الشّيء في غيرِ محلِّه مع الاعتِراضِ على الفاعل؛ وذلكَ لما تقدّمَ من وجُوبِ مملُوكيّة جميع الكائنات له تعالى، وفيَضانِها عن منبَعيْ قُدرتِه وإرادَتِه، ولا شكّ أنّ من جُملتها الثوابَ والعقاب، فوجَبَ أنْ لا يكُون لهما سَببٌ عقليّ، وإنّما الطاعَةُ والمعصيةُ المتَرتِّبان هما عليهما أمارَتان مخلُوقتانِ لله تعالى بلا واسِطَةٍ مُعيّنة من العبدِ، تَدُلّان شَرعاً على ما اختَاره سبحانه من ثَوابٍ وعقاب حتّى لو عكَس سبحانَه دلالتَـهُما، أو أثابَ وعاقَبَ

بهما بلا سَبقِ أمَارة لكانَ ذلك منه تعالى حَسناً، ولم يُعد قَبيحاً ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، إلّا أنّ الخلف في الوَعدِ نَقصٌ لا يجوزُ أن يُنسَب إلى الله تعالى، فيُثيبُ المطِيع البتّة إنْجازاً لوعدِه بخِلاف الخلف في الوَعيد، فإنّه فَضلٌ وكَرمٌ يجوزُ إسنادُه إليه تعالى، فيجوزُ أنْ لا يُعاقِب العاصي، على ما عَرفَت بيانُه فيما سَلف.

ووافَقنا على هذا معتزلَةُ البَصرة وكثِيرٌ من مُعتَزلَةِ بغداد، ولِوجُوهٍ أُخَر:

الأول منها: العُمدَةُ ما أشَرنا إليه، وسيأتي التّصريحُ به منْ أنّه لا يجبُ على الله تعالى شيءٌ، لا الثّواب على الطّاعة ولا العِقاب على المعصية.

والثاني منها: أنّ طاعات العبد وإن كَثُرت لا تَفي بشُكر بعضِ ما أنعمَ الله به عليه، فكيفَ يُتصوّر استِحقاقُ عِوض عليها؟ ولو استّحقّ العبدَ بشُكرِه الواجِب عِوَضاً لاستَحقّ الربَّ على ما يُوليِه من الثّواب عِوَضاً، وكذا العَبد على خِدمتِه لسيّده الذي يقُوم بمُؤنِه وإزاحة علله، والوَلدُ على خِدمَتِه لأبيه الذي يُربيّه وعلى مُراعاتِه وتَوخِّي مرضاته، لا يُقال لا يجوز أنْ تكونَ الطّاعة شُكراً للنّعمَة؛ لأنّ العُقلاء يستَقبِحونَ الإحسانَ إلى الغير لتكلِيفِه الشُّكر، ولأنّ الشُّكر يُتصوّر بدونِ تكليفِ المشَاق والمضار كشُكِر أهل الجنَة، فلا بُدّ لتكليف المشَاق من غَرضٍ ليَخرُج عن العَبث؛ لأنّا نقولُ بعدَ تسلِيمِ قاعَدة الحُسَن والقُبح العقْلِيّين ولزُوم الغَرض وقُبح الإحسَان إلى الغَير لتكليف الشُّكر، فَوجُوب الشّكر على الإحسانِ لا يُوجِب الإحسانَ لأجلِه حتّى يَقبُحَ تركُه، وكَون تكلِيف المشَاق لغَرضٍ لا يُوجِب كونُه لغَرض، ولو سُلِّم فكفَى بتَرتُّب المتفِضّل عليه غَرضاً.

والثالث منها: أنّه لو وجبَ الثّواب والعِقاب بطَريقِ الاستِحقَاق وتَرتُّب المسَبِّب على السَّبَب، لَزِم أن يُثاب من واظبَ طُول عمره على الطّاعات وارْتدّ في آخِر الحياة، وأنْ يُعاقَب من أصرّ دَهراً على كُفره وأخلَص الإيمان في آخِر عُمره؛ ضَرورَة تحقُّق الوُجُوب والاستِحقاق، واللّازِمُ باطِلٌ بالاتّفاق، لا يُقال يجوزُ أنْ يكونَ موتُ الـمطيع على الطّاعة

والعاصِي على المعصيّة شَرطاً في استحقَاقِ الثّواب والعقابِ على ما هو قاعِدَة الموافاة؛ لأنّا نقول: لو كانَ كذلك لم يتَحقَّق الاستِحقاق أصْلاً لعَدمِ الشّرطِ عندَ تحقُّقِ العلّة وانقضاء العلّة عندَ تحقُّق الشّرط.

* [مذهبُ المعتزلةِ وجوبُ إثابةِ الطائعِ ومعاقبةِ العاصي]:

وخالَفنا في هذا الحكمُ جُمهور المعتَزلة فقالوا: إنّه تعالى يجبُ عليه أنْ يُثِيبَ المطيعُ وأنْ يُعاقِب العاصي، فلأجلِ هذا زَعمُوا أنّهم أهلُ العدلِ، كما زَعمُوا أنّهم أهل التّوحيد؛ لنَفيِهم الصّفات القَديمَة عنه تعالى، ولا شكّ أنّهم أحقّ أنْ يُوسَمُوا بأهل الجور والشّرك لِـما لا يخفَى، وتمسّكوا بوُجوهٍ:

الأول: أنّ إلزام المشَاق من غير منْفَعةٍ مُؤقّتة مُقابِلها يكونُ ظُلماً والله تعالى مُنزّهٌ عن الظُلم، وتلك المنفَعة هي الثّواب، ثمّ إنّ الفِعلَ لا يجبُ عقلاً لأجلِ تحصيل المنفَعة وإلّا لوَجبتِ النّوافل، وإنّما يجبُ لدَفْعِ المضَرّة فلَزِم استِحقاقُ العِقاب بتَركِه ليَحسُن إيجابُه.

ورُدّ بعَد تَسلِيم لُزوُم الغَرض بأنّه يجوزُ أنْ يكونَ شُكراً للنّعمِ السّابقة، أو يكُونَ الغَرض أمْراً آخَر كحُصولِ الوَعد بالمدْحِ على أداء الواجِب، واحتِمال المشَاقِّ في طاعَة الخالِق، على أنّه يجوزُ أنْ يكُونَ إيجابُ الواجِبات بناءً على أنّ لها وَجْه وجُوب في نَفسِها، وما يُقالُ من أنّه لو كانَ كذلِكَ لوَجبَ على الله تعالى أنْ يجعلَها شاقّة علينا، بأنْ يَزيد في قُوانا؛ لأنّ وجْه الوجُوب لا يتَوقّف على كونِها شاقَّة، كرَدِّ الوَدِيعة وتَركِ الظُلم يجبُ سواء كانَ شاقّاً أو لا، فليسَ بشَيء لجوازِ أنْ يكُونَ وجُوبُها بهذا الوجْه؛ ولأنّ الوجُوبَ وإنْ لم يتَوقّف على كونِها شاقّة لكنْ لم يكُن مُنافِياً لذلك، فيجوزُ أنْ تُجعَل شاقّة لغَرضٍ آخَر.

الثاني: أنّه لو لم يجب الثّواب والعِقاب لأفْضَى ذلك إلى التَّواني في الطّاعات والاجْتراء على المعاصي؛ لأنّ الطّاعات مشَاقّ ومُخالفات للهَوى لا تَميلُ إليها النّفس إلّا بعدَ القَطعِ بلَذّات ومَنافَع تربي عليها، والمعاصي شَهوات ومُستَلَذّات لا تَنزَجر عنها النّفس إلّا مع القَطع بالألَم ومَضارّ تَترتَّب عليها.

ورُدّ بأنّ شُمولَ الوعْدُ والوعيدُ للكُلّ وغَلبَة ظنّ الوفاء وكثْرةُ الأخبار والآثار في ذلكَ كافٍ في التّرغيبِ والتّرهيب، ومُجرّدُ جوازِ التّرك غير قادح.

الثالث: الآياتُ والأحاديثُ الواردَة في تحقِيقِ الثّواب والعقابِ يومَ الجزاء، فلو لم يجب وجَاز العَدم لَزمَ الخُلف والكَذِب.

وردّ بأنّ غايتَه الوقوعُ البتّة، وهو لا يستلْزِمُ الوجُوبُ على الله تعالى والاستِحقَاقُ من العبدِ على ما هو المدّعى، هذا ولكِن قدْ تقدَّم جوازُ الخُلف في الوَعيد بأنْ لا يقَع العذاب، وحينئذٍ يُقوّي الإشكال، فتأمّل.

تتمات:

الأولى: للمُعتزلَة فُروعٌ رتَّبُوها على استِحقاق الثّواب والعقاب:

منها: أنّهم بعدَ اتّفاقِهم على أنّ العبدَ يستَحقُّ الثّوابَ والمدْحَ بفعلِ الواجِب والمندوب، وفِعلُ ضدّ القَبيح، بشَرطِ أنْ يكُونَ فعلُ الواجِب لوجُوبِه كالواجِب المعيّن، أو لوَجه وجُوبه كالواجِب المخيّر، وفعلُ المندُوب بنَدبِيّته أو لوجْه نَدبِيّته، وفعلُ ضدّ القَبيح لكونِه تَركاً للقَبيح بأنْ يفعلَ المباح لكونِه تَركاً للحرام، ويستَحقُّ العِقابَ والذّمَ بفعلِ القَبيح، اختَلفُوا في أنّه هل يستّحقُّ المدْحَ والثّواب بالإخلالِ بالقَبيح لكَونِه إخْلالاً به، والذّم والعقابّ على الإخْلالِ بالواجِب؟ فقالَ المتَقدّمُون منهُم: لا بل إنّما يستَحقُّ المدْحَ والثّواب بفعلٍ عندَ الإخْلالَ بالقَبيح هو تَركُ القَبيح والذّم، والعقابَ على فعلٍ عند الإخْلالِ بالواجِب هو تَركُ الواجب؛ لإنّ الإخلالَ عَدميّ لا يَصلُح علّةً للاستِحقاقِ الوجُودِي؛ ولأنّ كلّ واحِدٍ يُخل كلّ لحظَةٍ بما لا يتَناهى من القَبائح. وقال المتأخّرونَ كأبي هاشِم وأبي الحسَن وعبد الجبار: نعم؛ للنّصوصِ الصّريحة في تَعليلِ العقابِ بعَدم الإتيانِ بالواجب، كقوله تعالى: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ * ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ﴾ إلى قولِه: ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ * وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾ [الحاقة: ٣٠ - ٣٤]، وكقَولِه تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ﴾ [المدثر: ٤٢ - ٤٤].

ومنها: أنّه يجبُ اقترانُ الثّواب بالتّعظيمِ والعقابُ بالإهانَة للعِلم الضَّروريّ باستِحقَاقِها، وقيل: إنّه يحسُن التّفضل بالمنافع العّظيمّة ابتِدَاء، فإلْزام المشَاقّ والمضارّ لأجِلها يكُون عَبثاً، بخِلاف التّعظيم فإنّه لا يحسُن التّفضل به ابتِدَاء من غيرِ استِحقاقٍ كتَعظيمِ البهائمِ والصّبيان.

ومنها: أنّه يجبُ دَوامَها أمّا العقابُ؛ فلأنّ دوامه أزْجَر عن مُقارنَة الجرائم، وأمّا الثّواب لكونِه لُطفاً؛ إذ يُقرّب المكلّف إلى الطّاعَة ويُبعِدُه عن المعصية، ولأنّ التّفضُل بالمنافِع الدّائمّةِ حَسنٌ إجماعاً فلا يحسُن التّكلِيف للثّواب المنْقطِع الذي هو أدْنَى حالاً.

ومنها: أنّه يجبُ خُلوصُها عن الثّواب؛ لكونِه أدْخَل في التّرغِيب والتّرهيب، ولأنّه واجبٌ في المرضِ مع كونِه أدنَى حالاً من الثّواب؛ لخُلوّه عن التّعظيم.

فإن قيل: ثوابُ أهل الجنَة يشُوبُه شَوق كلّ ذِي مَرتبةٍ إلى ما فَوقُها، ومشقّة وجُوب شُكر النّعم وتَرك القَبائِح، وعِقاب أهل النّار يشُوبه ثوابُ تَرك القَبائح فيها.

أجيب: بأنّ كلّ ذي مَرتَبة في الجنّة يكُونُ فَرِحاً بما عندَه لا يطلُب الأعلى، ويُعدّ الشُّكر لَذّةً وسُروراً لا يُحصى ويكُون في شُغلٍ شاغلٍ عن القَبائح وذِكرها والتّألّم بتَذكُّرِها، وأهلُ النّار لا يُثابُون لكونِهم مضْطرينَ إلى تَركِ القبائح.

ومنها: اختِلافُهم في وقتِ استِحقاقِ الثّواب والعِقاب، فعندَ البَصريّة حالَة الطّاعةِ والمعصِية، وعندَ البغْداديّة في الآخِرة، وقيل: في حالِ الاختِرام، وقيل: وقتُ الفعل بشَرطِ المَوافَاة، وهو أنْ لا تَنحطّ الطَاعة والمعصية إلى الموت، وليسَ لأحدِهم تمسُّكُ يُعوّل عليه سِوى ما قيل: إنّ المدْحَ والذَّم يَثبُتانِ حال الفِعل فكذا الثوابُ والعقاب؛ لكونِهما من موجبَينِ للفِعل مِثلِهما، وإنّما حسُنَ تأخيرُ تمامِ الثّواب إلى دار الآخِرة لمانِعٍ، وهو لُزوم الجمْعِ بين المتَنافِيَين فإنّ من شَرطِ الثّواب الخُلوص عن شَوبِ المشَاق، ومن لوَازِم التّكليف الشوب بها، وتمسّكَ الآخَرونَ بالنّصوصِ الـمقتَضِية لتأخِير الأجزية، ويلْزم الجمـعُ بينَ

المتنَافِيَين كما ذُكِر، ولا خفاءَ في أنّه يُنافي ثُبوت الاستِحقَاق في دارِ التّكليف، والظّاهِر أنّ مُرادَ الأوْلِين ثُبوتُ أصلِ الاستِحقَاق، ومُرادُ الآخِرين وجُوب الأداء. وقال بعضُهم: الحقّ أنّ التّكليفَ لا يُجامِع الجزاء للُزوم المحال بخِلاف البَعض كتَعظِيم المؤمِنَ ونُصرتِه على الأعداء، وكالحدِّ فإنّه يُجامِع التّكليفَ فلم يجب تأخُّرَه، إلى غير ذلكَ ممّا فصّلوه.

* [معنى الوجوب عند المعتزلة]:

الثانية: معنَى الـوجُوب هنا عند الـمعتزلَةِ الاستِحقَاق اللّازم بمعنَى أنّه يقُبح تَركُه، ومعنَى عَدم الوجُوب عندَنا وكونه غير مُستَحق أنّه ليسَ حقاً لازِماً يَقبُح تَركُه، وأمّا الاستِحقَاقُ بمعنَى تَرتُّب العقاب على التّركِ والثّواب على الفِعل فمَنفِيٌّ عنه تعالى بالاتِّفاق، وأمّا الاستِحقَاقُ بمعنَى تَرتُّبها على الأفعالِ والتّروكِ ومُلائمَة إضافتِهما إليها في مجاري العُقولِ والعادات فمِنْها لا نِزاعَ فيه، كيفَ وقدْ ورَدَ بذلِكَ الكتابَ والسنُّة في مَواضِع لا تُحصى، وأجمعَ السّلفُ على أنّ كلّا من فعلِ الواجِب والمندُوبِ ينهَضُ سَبباً للثّواب، ومن فعلِ الحرامِ وتَركِ الواجِب سَبَباً للعقابِ، وبَنوا أمرَ التّرغيب في اكتسابِ الحسَنات واجتناب السّيئات على إفادَتِهما الثّواب والعِقاب.

الثالثة: في كلامَه رمزٌ ومَيلٌ إلى ما هو مَذهبُ الأشاعِرَة من أنّ أفعالَ الله ليستْ مُعلَّلة بالأغْراض والمصَالِح، والغَرضُ ما لأجْلِه يصدُر الفعلُ من الفَاعل، وهذا الحكمُ وإن كادوا يتَّفِقُون عليه إلّا أنّه يُفهَم من بعضِ أدِلّتِهم عليه عمُوم السّلبِ ولُزوم النّفيّ، بمعنَى أنّه يمْتَنِع أنْ يكونَ شيءٌ من أفعالِه تعالى مُعلّلاً بالغَرضِ، ومنْ بعضِها سلبُ العُمومَ ونَفيّ اللُّزوم بمعنَى أنّ ذلك ليسَ بلازمٍ في كلِّ فعلٍ، بل نقلَ بعضُ المتأخِّرينَ عن ابن عقيل الحنبلي: أنّ الأشاعِرَة إنّما يَنفُون وجُوبَ التّعليل ولُزومه، فمنَ الأوّل وَجهان:

أحدهما: لو كانَ الباري تعالى فاعِلاً لغَرضٍ لكانَ ناقِصاً في ذاته مُستكملاً بتَحصّل ذلك الغَرض؛ لأنّه لا بُدّ في الغَرضِ من أنْ يكونَ وجُودهُ أصلَحَ للفاعِلِ من عَدمِه، وهو

معنَى الكمالِ، لا يُقال: لعلّ الغَرض يعودُ إلى الغير فلا تتمّ الملازَمة؛ لأنّا نقول: حصولُ ذلك الغَرض للغير لا بُدَّ أنْ يكونَ أصلح للفاعلِ من عَدمِه، وإلّا لم يَصلح لِفعلِه ضَرورةً وحينئذٍ الإلْزام.

ورُدّ: بمَنعِ الضّرورةَ، بل يكفِي مُجرد كونه أصلح للغير.

وثانيها: لو كانَ شيءٌ من المْكِنات غَرَضاً لِفعل الباري تعالى لما كانَ حاصلاً بخَلقِه ابتداءً، بل بتبَعيّة ذلك الفعل وتَوسُّطِه؛ لأنّ ذلكَ معنَى الغَرض، واللّازم باطل؛ لِـما ثَبتَ من إسنادِ كلّ المْكنات إليه ابتِداءً من غيرِ أنْ يكُونَ البعضُ أولى بالغرضيّة والتَبعيّة من البعض، لا يُقال: معنَى استِنادُ الكلّ إليه ابتداءً أنّه المُوجِد بالاستِقلال لكلِّ مُمكِن، لا أنْ يُوجِد مُـمكِناً، وذلكَ المْكِن يُوجِد مُمكناً آخرَ، على ما يراهُ الفَلاسِفَة في العقلِ الأوّل، والثّاني بتَمام العقُول العَشَرة، وهذا لا يُنافي تَوقُّف حُصول البعض على البعض، كالحَركَةِ على الجِسم والوصُولِ إلى المنتَهى على الحَركَة ونحوِ ذلك ممّا لا يُحصَى؛ لأنّا نقول: الذي يصلُح أنْ يكونَ غَرضاً لفعلِه وليسَ إلّا إيصال اللّذة إلى العبد، وهو مَقدُور له تعالى من غيرِ شَيء من الوسائط. **ورُدّ:** بعدَمِ تَسلِيم انحصار الغَرض فيما أكدّنا أنّ إيصالَ بعض اللّذات قدْ لا يُمكِنُ إلّا بخَلقِ وسائطَ كالإحساس، ووجُود ما يلتَذُّ به ونحو ذلك.

ومن الثاني وجهانِ أيضاً:

أحدهما: أنّه لا بُدّ من انتهاءِ السِّلسِلة إلى ما يكُونُ غَرضاً، ولا يكون لغَرضٍ تفادياً عن التّسَلسُل، فلا يصْلُح القول بلُزوم الغَرض وعمُومه.

وثانيهما: أنّ مثلَ تخليد الكُفّار في النّار لا يُعقَل فيه نفعٌ لأحَد، وذهبَ الماتُريديّة إلى امتناعِ خُلوّ فعله تعالى عن المصلحةِ ولزُومِها في جميعِ أفعالِه، غايةُ الأمر أنّا لِقِصَر عقُولنا لم نطَّلِع عليها في كلّ أفعالِه، وذلكَ لا يُوجب انتفاءها في نفسِ الأمر.

قال سعدُ الدّين: والحقّ أنّ تعليلَ بعض الأفعال سِيما الأحكامَ الشّرعيّة بالحكمِ والمصالح ظاهرٌ، كإيـجابِ الحدُود والكفّاراتِ وتحريمِ الـمسْكِرات وما أشْبَه ذلك،

والنّصوص أيضاً شاهدَة بذلك كقولِه تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وكقولِه تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ...﴾ الآية [المائدة: ٣٢]، ولهذا كانَ القياسُ حُجّة إلّا عندَ شِرذِمَة لا يُعتدُّ بهم، وأمّا تعمِيمُ ذلك بأنْ لا يخلُو فعلٌ ما منْ أفعالِه عن غَرضٍ فمَحلُ بحث، انتهى.

ويلوح من كَلامِ السيّد ردّهُ بما حاصِلُه: أنّه تعالى واجبُ الكمالِ في ذاتِه وصِفاته لِـما تقرّر من امتناعِ لحُوق النّقص له تعالى، وكمالُه في ذاتِه وصِفاتِه يقتَضي الكمالَ في فاعليّته وأفعالِه، وكماليّة أفعالِه يقتَضي مصالحَ تَرجعُ إلى العبادِ، فلا شيء خالٍ عن الحكمَةِ والمصلحَة، ولا سبيلَ للنُقصان والاستِكمال إليه تعالى، وهو المذهَب الصّحيح والحقُّ الصّريح الذي لا يَشُوبه شُبهَة ولا تُـحومُ حولَه رِيبَة، والآياتُ والأحاديثُ محمولَـةٌ على الغايـات، ومن قال بظاهِرهَا فقد غَفِل عمّا تَشهدُ به الأنظارُ الصّحيحَة والأفكارُ الدّقيقَة، أو أرادَ إظهارُ ما يناسِبُ أفهامَ العامّة على مقْتَضى: كلِّم النّاسَ بما يفْهمُون، أو على قَدْر عقُولهم، انتهى، وهو صَريحُ مذهَبُ الماتْريديّة.

فإن قلت: فما تَقولُ الماتْريدِيّة في الأحكامِ التّعبُديّة؟

قلت: أمّا على رأيِّ السّعد فلا إشْكال، وأمّا على رأيِّ السّيد فهي ممّا لا يُطَّلع على حكمَتِه من الأحكامِ الشّرعيّة.

* [تحقيق الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية في تعليل أفعال الله تعالى]:

فإن قلت: فهلْ الخِلاف بينَ الماتْريدِيّة والأشَاعِرة حقِيقي؟

قلت: لا شكّ أنّ الفَريقَينِ مُتفقان على نَفيِّ الغَرضيّة لقِيامِ الدّليلِ العَقلي على امتِناعِها، وعلى جوازِ تَرتِيب الحِكَم والمصالِح على أفعالِه تعالى وأقوالِه، تَرتُّب ثَمراتٍ على مُثمرٍ، وفَوائِد على مُفيد، إلّا أنّ الماتْريديّة يقُولونَ بتَرتُّبها على سبيلِ اللّزوم وعَدم جواز الانفكاك، والأشعريّة يقُولُون به على سبيلِ الجوازِ وعدم اللّزوم، فالفعلُ الإلهيّ التابِعَة له

حِكمَة مخصُوصَة يجوزُ عندَهُم أنْ تَتبعَه حكمَةٌ غيرها، وأنْ لا تَتبعُه حكمَة أصلاً، وبهذا الوجْه يتقرّر الخلاف.

فإن قلت: فيلزمُ على مذهَبِ الأشعريّة جوازُ العَبَث في فعلِه تعالى، وهو مُمتَنعٌ عليه بالإجماع.

قلت: هو قَويّ الاتّجاه، وحاولَ بعضُ المحقِّقِينَ دفعُه بأنّ الأشاعِرَة وإنْ جَوّزوا خلو الفِعل عن حكمَة، إلّا أنّهم قَصدُوه على السّماع، بمعنَى أنّهم لا يحكمُونَ على فِعلٍ من أفعالِه تعالى بالخُلو عن الحكمَة إلّا إذا وَرَد سمعٌ بخُلوه عنها، وإلّا فالأصلُ الحكمَة؛ وإذا ورَدَ بالخُلوّ عنها لا يَلزم العَبث كما صَرّح به الجمالُ الإسنَوي وغيره، وحكْمتُه كما يُؤخَذُ من كلامِه أيضاً: أنّه إنّما يُتَصوّر في فعلِ من يستكمِل بأفعاله جَلب نفْع أو دَفع ضرر، ويُحجَر عليه في التّصرُّف لا لمصلحَة، وقدْ عَلمتَ وجوبُ تَنزّهِه تعالى عن هذا المعنى.

فإن قلت: مذهبُ المعتزلةُ أيضاً وجُوبُ لحُوق المصْلَحة لفعلِه تعالى وامتناع خُلوّه عنها، فأيّ فَرقٍ بينَ مذهَبِهم ومذهَب الماتْريدِيّة؟

قلت: مبنَى مذهبُ الماتْريدِيّة على أنّ الوجُوبَ على سبيلِ التّفَضُّل والإحسان، ومبنَى مذهبُ المعتزلَة على أنّ اللّزُومَ على سبيلِ الإيجابِ بالذّات، وهو تشبّث منهُم بأذيالِ الفَلاسِفة، وإنْ كانَ المعتزلة لا يقُولونَ به إلّا أنّه سرى إليهم من اقتفاءِ قواعِدِهم مع الغَفلَة عن لوَازِمها.

* [الغرض والفائدة والغاية]:

فإن قلت: أيّ فرقٍ بينَ الغَرض وبينَ الفائدَةِ، وهي المصلَحة وبينَ الغاية؟

قلت: قالَ السّيد السّند إذا تَرتّب على فعلٍ أثرٌ فمنْ حيثُ إنّه ثَمرةُ ذلك الفِعل يُسمّى فائدة، ومن حيثُ إنّه طرفُ الفعل يُسمّى غاية، ثمّ إنْ كانَ سبَباً لإقْدام الفاعل سُمّي بالقياسِ إلى الفاعل غَرضاً، وإن لم يكُن سَبباً للإقْدامِ فغايَةٌ فقط، وأفعالُ الله تعالى

يتَرتَّب عليها حِكَمٌ وفَوائدُ لا تُعدّ، فذهبَ الأشاعِرةُ والحكماءُ إلى أنّها غاياتٌ ومَنافِع راجِعَة إلى الخلق لا غَرضاً وعلّة لفعله، لما سلف.

فإن قلت: فقدْ أجمعَ أهل السنّة والمعتزلة على أنّه تعالى لا يَفعلُ القَبيحَ ولا يتَرك ـ كما سيأتي التّعرضُ له إن شاء الله تعالى ـ، فما معنَى الاختلافُ هاهُنا؟

قلنا: صَدقتَ في النّقل، لكنّه عند الأشعريّة بمعنَى أنّه لا قَبيحَ منه تعالى ولا واجِب عليه، فلا يُتصوّر منه فعلُ قَبيح ولا تَركُ واجب، وعندَ المعتزلة بمعنَى أنّ ما هو قَبيحٌ منه عقلاً يترُكه، وما هو واجبٌ عليه عقْلاً يفعله، بناءً على قاعدَتِهم في التّحسين والتّقبيح الآتي بيانُها إن شاء الله تعالى قريباً، وستَسمعُ في التّتمات الآتية في مباحثِ التّحسين والتّقبيح تَتمّة تتعلَّقُ بالغَرضِ، وبيانُ مذهب المعتزلة فيه وفي الثّواب والعقابِ إن شاء الله تعالى، فعلَيك بتأمُّل هذه المباحث، ولعلّكَ لا تجدها هكذا في غيرِ هذا المجموع، ولله الحمْدُ ونسألُه التّوفيقَ والهداية.

* [قولُ المعتزلةِ في وجوبِ الصّلاح والأَصلح]:

ولـمّا قالت المعتزلَةُ بوجُوبِ الصّلاح عليه تعالى للعباد مُتّفِقينَ على وجُوب الإقْدَار والتّمكِين، وأفْضَى ما يُمْكن في مَعلُومِ الله تعالى ممّا يُؤمنُ عندَه المكلّف ويُطيع، وأنّه فعلٌ لكلِّ واحِد غايَة مَقدُوره من الأصْلحِ، وليس في مَقْدُوره لُطف لو فعلَ بالكفَّار لآمَنوا جَميعاً، وإلّا لكانَ تَركُه بُخلاً وسَفهاً، وإنْ اختلفُوا فيما تجبُ مُراعاة الأصْلح بالنّسبةِ إليه، فذهبَ مُعتزلَةُ بغداد إلى أنّه يجبُ على الله تعالى ما هو أصلَحُ لعباده في الدّين والدّنيا، وذهبَ مُعتزلَةُ البّصرة إلى أنّه يجبُ عليه ما هو أصْلحُ لهم في الدّين فقط، ثمّ المرادُ بالأصْلحِ عندَ البغْدَاديّة الأوْفَق في الحكمَةِ والتدبير، وعندَ البَصريّة الأنْفَع، ثمّ منهُم من اعتبَر الأنفعَ في علم الله تعالى فأوْجَب ما عَلم الله أنفَعِيّته ومنْ هؤلاء الجبائي، ومنهُم من لم يَعتَبر ذلك فزعَمَ أنّه من عِلم الله منهُ الكُفر على تَقدِير تكليفِه إيّاه يجبُ تَعريضه للثّوابِ بأنْ يُبقِيه إلى أنْ يَبلغُ عاقِلاً قادِراً على اكتسابِ الخيرات.

وقولُهم: إنَّ الصَّلَاحَ وَاجِبٌ   عَلَيـهِ زُورٌ مَا عَلَيـهِ وَاجِبُ

وعلى هذا يلزمُ في مَسألَةِ الأطفالِ الآتيةِ تَركُ الواجِبَ فيمَن ماتَ صَغيراً، وعلى الأوّل يلْزمُ تَركُه فيمَن كَفَر وماتَ كبيراً، والبَغدادِيّة وإنْ لم يلزمهُم فيها شيءٌ لكنْ الإلْزام عليهم في نَحوِ تَخليدُ الفُسّاقَ والكُفّارَ في النّار أشدُّ قُبحاً وشَناعَة.

أشار إلى ردِّ قولهم جميعاً بقوله: (**وقولهم**) مُبتَدأ، وخَبرُه «زور» أي: المعتزلَة وإنْ لم يتقَدّم لهم ذِكر، اعتِماداً في عِلم مَرجِع الضّمير على شُهرةِ نِسبَة هذا المذهب، والتّعبير بالقول للتّعريض بأنّ هذا المذهبُ ليس إلّا مُجرد أصوات وحُروف صَدرت عن محالها خَالية عن التّأمل المصْحُوب بالتّوفيق للصّواب.

(**إنّ**) بالكسرِ لحكايَتها بجُمْلتِها بالقَول، وبالفَتحِ إنْ أُريدَ بالقَول الجزَم والاعتِقاد على ما حَرّره بعضُ المتأخّرين، واسم إنّ مَحذُوف قامَ مقامه المضافُ إليه، والتّقديرُ فعل (**الصلاح**) للعباد، بمعنَى الأصلح لهم، ولم يُعبّر به اقتِصاراً على ما هو المقْطُوع بنِسبَته إليهم؛ إذ قدْ اختلفَ تَعبيرُهم فمنهُم من عبّر بعبادَةِ الأصل، ومنهُم من عبّر بالأصلحِ على أنّي رأيتُ في كلامِ بعض المتأخّرين قال: مُرادُهم بالصّلاح ما ضِدّه فساد، وبالأصْلح ما ضدّه صالح إلّا أنّه دُونه، انتهى.

وأقُول: إذا قالوا بُوجوبِ الأصْلح أغناهُم عن القولِ بوجُوب الصّلاح.

(**واجِبٌ**) على التّفضِيل الذي وطّأنا به عنهُم، بمعنَى أنّ تَركَه بُخلٌ وسَفهٌ يستَحقُّ به الذّم، وفِعله حكمَة ومصلحَة وعاقِبتَه حميدَة يَستحقّ بهما المدْح (**عليه**) مُتعلّق بواجِب، وضَميرُه لله تعالى، مُتَمسِّكينَ بما هو عُمدَتُهم القُصوى من قياسِ الغائب على الشّاهد الذي لا يَشكُّ غَبيّ فَضلاً عن ذَكيّ في بُطلانه، حيثُ قالوا: نحن بأنَّ الحكيمَ إذا أمرَ بطاعَتِه أحداً وقَدّر على أنْ يُعطي المأمور ما يَصل به إلى الطّاعة من غيرِ تّضرّر بذلك ثمّ لم يفعل كان مَذمُوماً عندَ العُقلاء مَعدُوداً في زُمرة البُخلاء، وكذلك من دعى عَدوه إلى المَوالاة والرّجوع إلى الطّاعة والمصافاة لا يـجوز أنْ يُعامله من الغِلظ واللّينِ إلّا بما هو أنْـجَع في

حصول المراد وأدْعَى إلى تَرك العِناد، وأيضاً من اتّخذ ضِيافَة لرجلٍ واستَدّعى حُضوره وَعد أنّه لو تَلقّاه بِبشْرٍ وطَلاقَة وَجْه لدَخل وأكلَ وإلّا فلا، فالواجِب عليه عند العُقلاء البِشْر والطّلاقَة والملاطَفَة لا أضْدَادها.

قلنا: قولُكم بوجُوب الصّلاح عليه تعالى لِـما ذكرتُم (زُور) مُزيّن الظّاهرُ فاسِدُ الباطِن، صادرٌ عن قصوّر نظَرٍ في المعارف الإلهيّة واللّطائفِ الحقيّة الربانيّة، ووفور غَلط في صِفَات الواجِب الحقّ وأفعالِ الغني المطْلق، فإنّا بعد تسليم الحُسن َوالقُبح العقْليَّين، وتَسلِيم استلزَام الأمر للإرادَة المبني عليهما ما ذَكرتُم نقول: إنّما يَتم في حكيمٍ يحتَاجُ إلى طاعَة الأولياء ورُجُوع الأعداء، ويتَعزر بكَثْرةِ الأعْوانِ والأنصار، وتَعظُم لدَيه الأقدار، ويكونُ للشّيء بالنّسبة إليه شَرف ومِقدار.

فإن قيل: لا شكَّ أنّ عندَ وجُودِ الدّاعي والقُدرةِ وانتفاء الصَّارف كما هو صِفَته تعالى يجبُ الفعل.

قلنا: ممنوع، ولئِن سلّمْناه فذلك إنّما هو وجُوبٌ عن الفاعِل، بمعنَى اللّزوم عندَ تمام العلّة، والكلامُ في الوجُوب عليه بمعنَى استِحقاق الذّم على التّرك والمدْحَ على الفِعل، وبين أحد الأمْرين من الآخرين.

* [حجَّة الأصحابِ على عدمِ وجوبِ الأصلح]:

وتمسَّك أصحابُنا على عَدمِ وجُوب الأصْلح عليه تعالى بوجُوهٍ:

الأول: لو وَجبَ عليه تعالى الأصلَح لعبادِه لَـما خَلق الكافرَ الفَقِير المعذّب في الدُّنيا بالفَقرِ وفي الآخِرة بأليمِ العذاب، سِيَما المبتَلى بالأسْقامِ والآلامِ والمحَنِ والآفات.

الثاني: يلزمُ على ما ذكرتُم من الأمْثَلة أنْ يجبُ على كلِّ أحدٍ ما هو لعَبيدِه ولنَفسه، فإنْ دُفعَ بأنَّ المكلّف يتَضّرّر بذلك، ويلْحقُه الكدّ والتّعب.

أُجيبَ: بأنّه يلزَم حينئذٍ أنّه لا يجبُ على المكلَّفِ شيءٌ ممّا فيه كدّ وتَعب.

فإن قيل: إنّما وَجبَ عليه ما فيه ذلك؛ لأنّه يتَرتّب عليه ثَواب يربي عليه فيَحسُن وجُوبه عليه لذلك.

قلنا: فليَكُن الأصْلَح لعبيدِه ونفسِه كذلك.

الثالث: يلزمُ أنْ يكونَ الأصْلَح للكافِرِ الخُلود في النّار؛ إذ لو كانَ الخروجُ أو عَدم الدُّخول أصْلَح لفَعلَه ضَرورَة أنّكُم زَعمتُم أنّه فعلَ بكُلّ أحدٍ غايةَ مَقدُوره من الأصْلح.

فإن قيل: لهمْ أنْ يلْتَزمُوه بناءً على أنّه تعالى عَلِم أنّهم لو رُدُّوا لعادُوا لما نُهوا عنه.

قلنا: لا خفاء في أنّ الإماتة أو قَطع العذابَ ثمّ سَلب العقُول أصلَح، وأيضاً إذا كانَ تكلِيفُ من عَلِم أنّه يكفُر أصلَح مع أنّه يتَجشم راحة.

الرابع: يلزمُ أنْ لا يستَوجِب الله تعالى على فعلٍ شُكراً؛ لكونِه مُؤدِّياً للواجِب كمَن يُؤدِي ودَيعةً ودِيناً لازِماً.

الخامس: مقدُوراتِ الله تعالى غير مُتناهِية، فأيُّ قَدْر يضْبِطُونَه في الأصْلَحِ فالمزِيدُ عليه مُمكنٌ فيَجب لا إلى حَدّ.

فإن قيل: رُبّما يصيرُ ضّمُ المزيد إليه مَفسدَة، كما أنّ ضَمّ النّافع يصيرُ مَضرّة فيما إذا زادَ من الدّواء على القَدْر الذي فيه الشّفاء.

أجيب: بأنّه لا يُعقَل أنْ يكونَ الصّلاح فَساداً، وتَقدْيرُ قَدر من الدّواء للشّفاء إنّما هو بطَريقِ جَري العادة من الله تعالى، فإنّه النّافع والضّار لا الدواء، حتى لو غيّر العادَة وَجعل الشِّفَاء فِي الْقدر الزايد جَازَ، ولَو سلم فالنّفع مَقدُور والزِّيادَة في الدواء ليس من ضمّ النّفع إلى النّفع بل من ضمٍّ ما ليس بنافِع، مثلاً النّافع في الحِمى قدْرٌ من المبرد يُقاوم الحرارة الغالبَة، فإذا زِيدَ عليه قَدْر فليسَ ينفَع؛ لأنّ عملَه ليس في دَفعِ تلكَ الحرارة التي هي المرض بل في إثباتِ بُرودَة تُزيل الصّحة والاعتدال، بخِلافِ الصّلاح في الدّين فإنّه لا يتَقدّر بقَدَر ولا ينْتَهي إلى حدٍّ، وكلُّ صلاحٍ ضُمّ إلى صلاحٍ يكُون أصلح.

فإن قيل: يتَقدّر الأصلَح لا لتَناهي قُدرة الله تعالى، بلْ لـمّا عَلِم أنّ المزيدَ عليه يصيرُ سَبباً للطُّغيان.

أجيب: بأنّكم لا تَعتَبرون في وجُوبِ الأصْلح جانِب العُلوم حيث تَزعمُون أنّ منْ عِلم الله تعالى أنّه لو كلّفه طَغى وعَصى واستكبر وكَفر يجبُ على الله تَعويضُه للثّواب مع علمِه أنّه لا يُدرِكُه بل يقَع في العِقاب، وأنّه لو اختَرمَه قبل كمال العَقل خلص نجياً.

السادس: يلزمُ أنْ تكونَ إماتَة الأنبياءَ والأولياءَ المرْشدين من بعدِ حين، وتَبقِيةُ إبْليسَ وذريّتَه المضّلينَ إلى يومِ الدّين أصْلح بعبادِه، وكفَى بهذا فَظاعة.

السابع: منْ عَلِم الله تعالى منه الكفرَ والعصيان أو الارتِدَاد بعدَ الإسلامِ فلا خفاءَ في أنّ الإماتَة أو سلبَ العقل أصلح له ولم يفعل.

فَإن قيل: بل الْأَصْلَح التّكلِيف والتّعريض للنّعيم الدَّائم لكَونه أعلى المنزِلَتين.

قُلنا: فَلم لم يفعل ذَلِك بِمن مَاتَ طفْلا وَكَيف لم يكن التَّكْلِيف والتّعريض لأعلى المنزِلَتين أصلح لَهُ.

وبهذه النّكتة ألْزَم الأشْعريُّ الجبائي ورَجع عن مذهَبِه حيثُ قال له: ما تَقُول في ثَلاثِة إخُوة ماتَ أحدَهُم مُطيعاً مُنقاداً للأوآمر، والآخَر عاصياً غير مُنقاد لها، والثالثُ صَغيراً؟ فقال: إنّ الأول يُثاب بالجنّة، والثاني يُعاقب بالنّار، والثالثُ لا يُثاب ولا يُعاقب، قال الأشعري: فإنْ قالَ الثالث يا ربّ لـمَ أمَتْنِي صَغيراً وما أبْقَيتَني إلى أنْ أكبُر فأؤمِن بكَ وأُطيعَكَ فأدْخُل الجنّة؟ ماذا يقولُ الربّ! فقال: يقولُ الربُّ إنّي كنتُ أعلمُ منكَ أنكَ لو كبُرتَ لعصيتَ فدخلت النّار، فكانَ الأصحُّ لك أنْ تموتَ صغيراً. قال الأشعريّ: فإنْ قال الثاني: يا ربّ لـمَ لم تُمِتْنِي صَغيراً كي لا أعصي فلا أدخُل النّار؟ ماذا يقولُ الربّ! فبُهتَ الجبائيُّ وتَركَ الأشعريّ مذهَبَه، واشْتَغل هو ومن تَبعَه بإبطالِ مذهبَ المعتزلة وإثباتِ ما ورَدَت به السنّةَ ومضَى عليه الجماعة.

فإن قيل: عَلم منَ الطِفل أنّه إنْ عاشَ ضلّ فأضَلّ غيره فأمَاتَه لمصْلَحَة الغَير.

قلنا: فكيفَ لم يُمت فِرعَون وهامان ومزدك وزرادشْتَ وغيرهم من الضّالين المضِلّين أطْفالاً، وكيفَ لم يكُن منعُ الأصْلَح عمّن لا جِنايَة له لأجْلِ مَصلَحةِ الغَير سَفهاً وظُلماً.

الثامن: أجمعَ الأنبياءُ والأولياءُ وجميعُ العقَلاء على الدّعاء لدَفع البّلاء وكَشفِ البأساءِ والضّراء، فعندَكُم يكون ذلكَ سؤالاً من الله تعالى أنْ يُغيّر الأصْلحَ ويمْنَعُ الواجِب، وهو ظُلم.

التاسع: أنّه أعطَى أبا جَهلٍ لعنه الله غايَة مَقدُوره من المصَالِح والألْطَاف، فقدْ سَوى بينَ النّبي ﷺ وبينَ أبي جَهل لعنه الله في الإنْعامِ والإحسان، ورَجّع فَضلَ النّبي ﷺ إلى محضِ اختيارِه من غير امتِنان، وإنّه منعَ أبا جهلٍ بعضَ المصالح والألطاف فقدْ تَرك الواجِبَ ولَزِم السنّة والظُلم على ما هو أصْلُكم الفاسد.

العاشر: لو وَجبَ الأصْلَح لما بَقيَ للتّفضُّل مجال، ولم يكُن لله تعالى خِيرة في الإنعامِ والأفْضال، وهو باطلٌ لقولِه تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨]، ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ١٠٥]، ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٦٩]، ﴿ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]، ولعَمري إنّ مفاسِدَ هذا الأصل أظْهر من أنْ تخفى وأكثرُ من أنْ تُحصى، ولو وجبَ على الله الأصْلحُ للعبادِ لما ضلّ المعتَزلةُ طَريقَ الرّشاد.

ولـمّا قال المعتزلةُ بوجُوبِ أشياء على الله تعالى منها الصّلاح، ومنها الجزاء وهو الثّواب على الطّاعة والعِقابُ على المعصيَة، ومنها اللّطف وهو عندَهُم فعلٌ يُقرّب العبدَ إلى الطّاعة ويبعِدُه عن المعصيَة لا إلى حدِّ الإلجادِ ويُسمّى اللّطفُ المقرِّب، أو تَحصُل الطّاعة فيه ويُسمّى اللّطف المحَصّل وذلكَ كالأرزاقِ والآجالِ والقُوى والآلات وإكمالِ العقل ونَصب الأدلّة وما أشبه ذلك، ومنها الاخترام وهو إماتَة الله تعالى المؤمنَ المعْصُومَ أو التّائب قبلَ أجلِهِ إذا علم منهُ أنّه إنْ أبقاهُ حيّاً كفرَ أو فَسق، ومنها العِوَض وهو عندَهُم نفعٌ خالٍ

عن التّعظيم يُستَحقّ في مُقابلَةِ ما يَفعل الله تعالى بالعبدِ من الأسْقامِ والآلامِ وما يجري مَجرى ذلك، فيخرجُ الأجرُ والثّواب؛ لكونِهما للتّعظيم في مُقابَلة فعل العبد، وكذا النّفع المتفضل به لكونِه غير مُستَحق، وتقدّم الكلامُ على الأوّلَين، وكانَ التّعرُّض للثلاثةِ الباقيةِ يسْتَدعي تَفصيلَه بَسْطاً ما.

أشارَ لرَدّ قولهم بها إجمالاً بقولِه: **(ما)** نافيةٌ **(عليه)** تعالى لخَلْقِه شيء **(واجب)** من فعلٍ أو تَركٍ، لِما مرّ منْ أنّ أفعالَه تعالى كلّها جائزة لا يجبُ منها شيءٌ عقلاً ولا يستَحيلُ، وإلّا لانْقَلبَ الممكِنُ واجباً أو مُستَحيلاً ولا يخفَى بُطلانه، وأنّه تعالى فاعلٌ بالاختيارِ لا بالإيجابِ والطَبيعة ـ وقدْ سبَق بُرهان ذلك ـ، فلو وَجبَ عليه فعلٌ أو تَركٌ لما كانَ مُختاراً فيه؛ إذ المختار هو الذي يتأتّى منه الفعلَ والتّرك؛ ولأنّ الموجِب في حقّه تعالى أنّه كانَ قَديماً بما لَزم قِدَم الفعل، وقدْ سبقَ وجُوب الحدُوث لكلِّ ما سِواه جلّ وعزّ، وإنْ كانَ حادِثاً لَزمَ اتّصافُ ذاتِه تعالى بالحوادث وقد سبقَ استِحالَتها عليه؛ ولأنّ الوجُوبَ حكمٌ والحكم لا يثبُت إلّا بالشَرع، ولا حاكِم على الشّارع فلا يجبُ عليه شيء؛ ولأنّه لو وَجبَ عليه شيءٌ فإنْ لم يستَوجِب الذّم بتركِه لم يتَحقّق الوجُوب؛ لأنّ الوجُوبَ هو كون الفعل بحيث يستَحقُّ تاركه الذّم كانَ الباري تعالى ناقِصاً لذَاتّه مُستكمِلاً بفعلِه، فإنّه حينئذٍ يخلُص بعمَله من الذّمة وهو مُحال.

فإن قلت: فما يعنُون بالوجُوبِ عليه تعالى، وما الذي تمسّكوا به في وجوب هذه الأمور عليه تعالى؟

قلت: أمّا الوجُوبُ عليه تعالى فمنهُم من فَسّره بما لا بُدّ أنْ يفعله لقيامِ الدّاعي واتّقاء الصّارف، ومنهُم من فسّرهُ بما لا لتَركِه مَدخل في استِحقاق الذّم، ومدارُ التّفسِيرين على التّحسينِ العقليّ، وسيأتي إبطالُه إن شاء الله تعالى.

وأمّا مُستَندَهُم وما تمسّكوا به في وجُوبِ هذه الأمور فقدْ عَلمت منه في مبْحَثي الثّواب والأصْلَح ما يتعلّق بهما.

* [استدلالُ المعتزلةِ على وجوبِ اللُّطْف]:

وأمّا اللّطفُ فقدْ استَدلّوا على وجُوبِه عليه تعالى بوجُوهٍ:

الأول: أنّه تعالى مُريدٌ للطّاعة، فلو جاز منعُ ما يُحصِّلها أو يَقرُب منها لكانَ غيرَ مُريد لها، وهو تَناقُض. **ورُدّ**: بمنعِ الملازَمَة، ومنع أنّ كلَّ مأمُور به مُراد.

الثاني: أنّ منعَ اللّطفُ نَقضٌ لغَرضِه الذي هو الإتيانُ بالمأمُور، ونَقضُ الغَرض قَبيحٌ يجبُ تَركه. **ورُدّ**: بمنعِ المقَدّمَتين لجوازِ أنْ لا يكُون الإتيانُ بالمأمُور به مُراداً وغَرضاً، ويتَعلّق بنَقضِه حِكَم ومَصالِح.

الثالث: أنّ منعَ اللّطفُ تَحصيلٌ للمَعصيّة، أو تقريبٌ منها، وكلاهُما قبيحٌ يجبُ تَركُه. **ورُدّ**: بالمنْعِ فإنّ عَدم تَحصيلُ الطّاعة أعمّ من تَحصيلِ المعصِيَة، وكذا التّقريبُ، على أنّا لا نُسلِم أنّ إيجادَ القَبيحُ وخَلقه قبيح، وقدْ سلف.

الرابع: أنّ الواجبَ لا يتمُّ إلّا بها يُحصِّله أو يَقرِّب منه فيكُون واجباً. **ورُدّ**: بعدَ تَسليم القاعِدَة بأنّ ذلك وجوب على المكلّفِ بشَرطِ كونِه مَقدُوراً له، فلا يكُون ممّا نحنُ فيه.

* [وجوهٌ في إبطال وجوب اللُّطْف]:

تتمّة:

عُورضَت وجُوهَهم القَبيحَة بوجُوهٍ حِسان:

أولها: أنّ اللّطفَ لو وجَبَ عليه تعالى لما بَقِي كافِر ولا فاسِق؛ لأنّ من الألطَافِ عندَهم ما هو مُحصل، ومن قواعِدِهم أنّ أقصى اللّطف واجِب.

فإنْ **أُجيب**: بأنّ اللّطفَ مُتفاوت بالنّسبَة إلى المكلَّفِين، وليسَ كلّ ما هو لُطفٌ في إيمانِ زَيد وطاعَتِه يكون لطفاً في إيمانِ عمر وطاعته، فليسَ في معلُومِ الله تعالى ما هو لطفٌ في حقِّ الكلّ حتّى يتَحصّل إيمانهم.

رُدَّ: بأنّ النّصوصَ دَلّت دلالَة قَطعيّة على أنّ ليسَ لانتِفاء الإيمان والطّاعة سبَب إلّا انتفاء مَشيئَتِه تعالى:

- ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١١٢].

- ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣].

- ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩].

- ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [هود: ١١٨].

- ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ * قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٨ - ١٤٩].

وحمـلُ المشيئة على مشِيئةِ القسْر والإلجاء اجتِراء، وأمّا تمسُّكهُم بالآيةِ الأخيرة على أنّه لا مَدخليّة للمَشيئَة في الأمُور، حيثُ دَلّت على أنّ دَعوى تعلّقها به تكذِيب بقَوله: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ هذَيانٌ وهَوَسٌ، وخوضٌ في داجٍ ليس فيه قبس؛ إذْ الآية لا تَدلُ على أنّ تَعلّق الأمور بمَشِيئة الله تعالى كَذبٌ، بل على أنّ قولَ الكَفَرة: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ عِنادٌ منهُم وتكذِيبٌ لله وتَسوية بينَ مَشيئَتِه ورضَاه وأمْره كما هو دَيدَنُهم في مُلابَسةِ المَنْهيّات على ما يَشهدْ به قولُه تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨].

وثانيها: لو وجبَ لـمَا أخْبَرَ الله تعالى بسَعادَةِ البعض وشَقاوة البَعض بحيثُ لا يُطيع البتّة؛ لأنّ ذلك إقناط وإغْراء على المعصِية وهو قَبيحٌ، ولو في حقّ منْ عَلم الله تعالى أنّه يُجري عليه اللُّطف.

وثالثها: لو وَجبَ لكان في كلّ عصرٍ نَبي، وفي كلّ بلدٍ مُعصوم يأمرُ بالمعْروفِ ويَدعُو إلى الحقّ، وعلى وجْهِ الأرض خَليفَة يُنصِف المظلُوم ويَنتَصِفُ من الظّالم.

وبالجُملَة فمَفاسِد الأصل غَنيَة عن البَيانِ وشَاهِدة بأنّ دَعوى وُجُوبه منْ محض الهذَيان، وأمّا الاخْترام فلمْ يذهبْ إلى وجُودِه إلّا بعضٌ منهُم زَعمَ أنّ الباري تعالى إذا عَلِم من المعْصُومِ أو التّائب أنّه إنْ أبقَاهُ حيّاً يَكفُر أو يَفسُق وجَبَ عليه اخْتِرامه مُتمسِّكاً بأنّ في تَركِ اخْترامِه تَفويتاً للغَرضِ بعد حُصولِه وهو قَبيحٌ يجبُ تَركُه، والأكْثَرون منهُم قائلون بما نَقول به من أنّه لا يجبُ عليه تعالى ذلكَ؛ لأنّ تَفويتَ الغَرض إنّما هو بفعلِ العبد وهو المعصِيَة لا بالتَبعيّة؛ ولأنّه لم يخْتَرم من كفَرَ بعدَ الإيمانِ وعصَي بعد الطّاعة، ولم يختَرم إبليس مع ما رُوي أنّه عبدَ الله تعالى عشرين ألفَ سنة ثُمّ كفَر، والقَول بأنّ تلكَ العبادَة كانَت مع النّفاقِ بعيدٌ جداً، والاستِدلالُ لَه بقولِه تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤] ضَعيفٌ لقَول المفَسّرين: أنّه بمعنَى صارَ أو كانَ من جِنس كفَرةِ الجنّ وشَياطِينهم، أو كانَ في عِلم الله تعالى ممّن يَكفُر، وأمّا إذا عَلِم من المؤمِن أنّه يكفُر أو يَفسُق ثمّ يَتوب، أو منْ الكافِر والفَاسِق أنّه يزْدَاد كُفْراً وعِصياناً ولا يتُوب فلا يجبُ الاخْترام، كما لا تجبُ تَبْقِيَة المؤمِن إذا عَلم منه زِيادَة الطّاعة ولا تَبقِيَة الطّفل إذا عَلم منه أنّه لو كَلّفَه آمَن.

* [إبطالُ وجوبِ العِوَضِ على الله تعالى]:

وأمّا العِوَض فقدْ تمسّكوا على وجُوبِه على الإطْلاق بأنّ تَركَه قبيحٌ لكَونِه ظُلماً، فيَجِبُ فعلُه.

وجوابه: أمّا أولاً: فبِأنّه مَبنّي على القُبحِ والحُسن العَقلّيَين.

وأمّا **ثانياً:** فلِما مرّ منْ قيامِ الدّليلِ على امتناع وجُوب شيء عليه تعالى. قالوا: ويستَحقُّ على الله تعالى بإنْزَالِه الآلامَ على العَبدِ وبتَفويتِه المنافعَ عليه لمصْلَحةِ الغَير كالزّكاة، وبإنْزالِه الغُمومَ التي لا تَستَندُ إلى فعل العَبْد كالغمّ المُسْتَند إلى علم ضَرُورِيّ أو مُكتَسب أو ظَن

بوصول مَضرَّة أو فَوَات منفعَة، بِخِلَاف الـمُستَنَد إلى جَهلٍ مُركّب؛ لأنّه من العَبدِ، وبأمْرِه العبادَ بالمضارِّ كالذّبح لمثلِ المهدِيّ والنّذرِ، أو إباحَتِه إيّاها كالصّيد أو تمكينِه غير العاقل كالوحُوش والسّباع من غير إضْرارِ العباد، لا بِمثلِ ألم الاحتِراق حينَ أُلقِي صَبيٌ في النّار، وألم القَتل بشَهادة الزُّور؛ لأنّ الأول ممّا وجبَ طَبعاً بخَلقِ الله تعالى فيها ذلك بطَريقِ جَري العادَة، فالعِوض على الملْقِي، والثاني ممّا وَجبَ شَرعاً بفعلِ الشُهود، فعلَيهم العِوض.

وأمّا في تمكينِ الظالم من الظُلم فالعِوَض على الله تعالى، فإنّ الانْتِصاف واجبٌ عليه، قالوا: فإنْ كانَ المظلُوم من أهلِ الجنّة فرّقَ الله أعْواضَه الموازِيَة لظُلمِ الظالم على الأوْقاتِ المتتاليَة على وجْهٍ لا يَتبَيّن انتِظامُها؛ كي لا يَتألم به، أو يتَفضَّل الله عليه بمِثلِ تلك الأعواض عَقِيب انْقطاعِها فَلا يتألم به، وإن كانَ من أهلِ النّار أسْقَط الله تعالى بأعْواضِه جزاءَ من عَقابَه بحيث لا يظهَر له التَّخفيف، وذلك بأنْ يُفرّق القَدْرَ المسْقَط على الأوقات المتتاليَة كي لا ينقَطِع ألمه.

تتمة:

الظلمُ الذي قالوا بوجُوبِ عَوضِيّته على الله تعالى فَسّروه بضَررٍ غير مُستَحقّ لا يشْتَمل على جَلبِ نَفعٍ أو دَفعِ ضَرر مَعلُوم أو مَظنُون، ولا يكونُ دَفعاً عن نَفسِه ولا مَفعُولاً بطَريقِ جَري العادَة، فخرجَ العِقابُ، ومشقّة السّفر، والحجَامَة، ودفْعُ الصّائل، وإحراقُ الله تعالى الصّبيَ الملْقَى في النّار، فإنّ الإيلامَ إذا كانَ مُستَحقّاً أو مُشتَمِلاً على نَفعٍ أو دَفعِ ضَرٍّ أو عادِياً لا يكُون ظُلماً بل يكون حَسناً يجوزُ صُدورُه عن الله تعالى من غيرِ عِوَض عليه، وستَسمع لهم فُروعاً مَبنيّة على هذا الأصل.

فإن قلت: كيفَ يَصحُّ نَفي وجُوب شيء عليه تعالى على الإطْلاقِ وهو إذا وَعدَ بشيءٍ وجبَ حصُوله كما مرّ؟

قلت: وجُوبُ حصُوله عبارَة عن امتناعِ الكَذبَ في خَبرِهِ تعالى لا بالمعنَى الذي أرادَه المعتزلةُ كما هو المرادُ منَ النّفي.

أَلَمْ يـرَوا إيلامَـهُ الأطفَـالا وشِـبهَهَا فَحَـاذِرِ الـمُحَـالا

ثُمّ نَبّه على فسادِ قول المعتَزلَة بُوجوبِ الأصْلَح عليه تعالى، بقولِه على طَريقِ الإنكارِ والتّوبيخِ (أ) عَميَت أبصارُهم وبصَائِرُهم حتّى إنّهم (لم يَروا) بأن يُشاهِدُوا أو يُدْركوا (إيلامَه) تعالى (الأطفالا) جمعُ طفلٍ، وهو من لم يَبلُغ الحُلم بإيصالِه إليهم منْ مَشاقِّ الأمْراضِ والأسْقام ومَرارات مُعالجَةِ نَزع أرواحَهم ما لم يَثبُت له صَنادِيدَ أبطال الرّجال ولا شَوامِخَ الجبال مع أنّه لا جَريمَة لهم ولا تَكليفَ عليهم، ودَعوى رُجوعُ مُشاهدَة ذلك إلى تكثِير ثَواب أبَويهم أو منْ له بهم عَلاقة ولو أجْنَبياً مَردُودَة:

أمّا **أولاً**: فلقُدْرَته تعالى على ذلك التّكثير بطَريقٍ أُخرى غير هذا.

وأمّا **ثانياً**: فلاسْتِلزامِه للإيلامِ بدونِ الرِّضى لمنفَعة الغَير، وهو وإنْ قال به الصّيمريّ والجمهورُ ـ كما سيأتي تفصيله ـ غير معقُول حُسْنَه، بل هو مُحقّق القُبح خُصوصَاً مع القُدْرَة على نَفعِ الغَير بدُونِه.

والضّمير في قولِه: **(وشِبْهَها)** للأطفال، وذلكَ كإيلامِ الدّواب والكافِر الفَقير المبْتَلى المعذّب في الدّنيا بالفَقرِ والهمُوم وفي الآخِرَة بأليم العَذاب والغُموم.

فإن قلت: الإلزامُ بمثلِ ما ذُكِرَ إنّما يتَوجّه على مُعتَزلَة بغدادَ القائلينَ بوجُوبِ ما هو أصلحُ للعبادِ في الدّنيا والدّين، لا على مُعتزلَة البّصرة القائلينَ بوجُوبِ ما هو الأصْلَح في الدّين فقط.

قلت: بل يتَوجّه على الفَريقَين؛ إذ رُبّما كانَ في إيلامِهم مَوتِهم، وهو تَفويتٌ للطّاعَة عليهم، ودَعوى أنّه رُبّما عَلِم في موتِهم صَلاحاً لهم لئلّا يكفُروا مرّ جَوابُها على أنّها مُتخلّفَةٌ في البهائم.

وقولُه: **(فحاذِرِ المحَالا)** أي: عقابُ الله الحالَّ بِهم على ضَلالهم، وهو بمعنَى المماحلَة والمكايَدة من محل بفُلان إذا كادَه وعَرّضَه للهلاك، والمعنَى: فحاذِر كيدَهُم وإرادَتهم بما

ذَهبُوا إليه لضَلالِ الخلقِ وتَعريضِهم للهَلاك، أو بمعنَى: التّحيُّل ومنهُ محلّ إذا تَكلّف استِعمالَ الحيلَة، والمعنَى: فحاذِر تحيُّلهم الذي تكلّفُوه لقَصدِ إضلال النّاس، أو بمعنَى: القُوّة من محل إذا قَوِيَ، أو بمعنَى: التّحوّل، والمعنَى: فحاذِر قُوتهم على الباطِل، أو تحوُّلهم عن الحقِّ واستِعمالهم الجدالَ والمشَاغَبة لِما استَحلّوه وبالباطِلِ زَخرَفُوه، فإنّ حِجّتَهم به باطِلَة، وطَريقهم إلى الحقِّ غير واصِلَة تكمِلَة مُستَغنى عنها.

خاتمة:

للمُعتزلَة في بحثِ الآلامِ والأعْواضِ فُروعٌ واخْتِلافاتٍ لا بأسَ بذِكْر بعضَها:

ـ **منها**: أنّ الألَمَ إنْ كان جزاء السّيئة فهي عُقوبَة لا عِوضَ عليها، وإذا لم تكُن جزاء السّيئة فإنْ كان من الله تعالى وإنْ لم يقَع وجَبَ العِوض عليه، وإنْ كان من مُكلّف فإنْ كانَ له حسنات أخذَ الله من حسناتِه وأعطاهَا المؤلَم عِوضاً لإيلامِه، وإن لم تكُن له حسنات فعلى الله العِوض من عندِه، حيثُ مكّن الظّالم ولم يَصرفُه عن الإيلام، فالواجِبُ قبلَ الوقُوع إمّا الصّرفُ وإمّا التِزامُ العِوض، وإن كان من غيرِ عاقلٍ كالأطفالِ والوُحوشِ والسِّباع فإنْ كان مُلجأ إليه بسببٍ من الله تعالى كجُوعٍ أو خوفٍ ونحوِهما فالعِوضُ على الله تعالى وإلّا فعلَى المؤلِم عندَ عبدْ الجبار، وعلى الله تعالى عندَ أبي علي؛ لأنّ التّمكُن وعدمُ المنعِ بعلمٍ أو نَهي إغراءٌ على إيصالِ تلكَ المضارّ، فأخْذُ العِوضَ منها يكُون ظُلماً بمنزِلَةِ من أَلْقَى طَعاماً إلى كلبٍ فأكلَه ثمّ أخذَ يضْرِبُه، يدلُّ لعبد الجبار ما وَردَ في الحديث: من أنّه يُأخَذُ للجماء من القَرناء[1]، وما ثَبتَ في الشّرعِ من وجُوبِ منعِها عن تلك المضار.

وأجيب: بأنّ الحديثَ خبرٌ واحدٌ في مُقابَلةِ القَطع، مع أنّه لا يدلّ على كيفيّةِ الانتِصاف، فلعلّها تكونُ بإيفاءِ العِوض من عنده، وأمّا التّكليفُ فإنّما هو بحفْظِ المواشي عن السِّباع والأموالَ عن الضّباع حتّى لا يجِبُ منعُ الهرّة عن أكلِ الحشرات والعصافير، بل قدْ يحرُم لكونِه مَنعاً للرِّزق عنها، اللّهم إذا تألّم قلبُ العاقِل بالافْتِراس فيجبُ المنعُ دَفعاً لتَضرُّرِه.

(١) أخرج أحمد (١: ٥٤٢ برقم ٥٢٠)، عن رسُولَ الله ﷺ قال: «إنَّ الجمَّاءَ لتُقَصُّ من القَرناءِ يومَ القيامَةِ».

ـ **ومنها**: أنّ الإيلامَ بأمر الله تعالى، كما في استِعمال البَهائمَ أو بإباحتِها كما في ذبْحِها، أو بتَمكينِه مع تأخير الانتِصاف إلى دارِ الجزاءِ كما في المظلُوم عَوضّه الله تعالى لتَعاليه عن الظُلم.

ـ **ومنها**: أنّه إذا استَوى لذةٌ وألَمَ في كونِهما لُطْفاً، فالجمهُورُ على أنّه تَتعيّن اللّذة ويَقْبح الألَمَ؛ لأنّه إنّما يحسُن إذا تَعيّن طَريقاً للعِوضِ واللُّطف، وقالَ أبو هاشم: بل يتَخيّر بينَهُما كما بينَ المنفَعتَين؛ لأنّ الإيلامَ لكونِه عِوضاً ولُطفاً قدْ خَرج عن كونِه عَبثاً وظُلماً.

ـ **ومنها**: أنّ العِوضَ يُستَحقُّ دائماً عند أبي علي كالثّواب؛ إذ لو انْقَطعَ لاغْتُمّ بانقِطَاعِه فثَبتَ عِوضٌ آخر، وهَلُمّ جراً، ومُنقَطِعاً عند أبي هاشم؛ إذ لو شُرطَ الدّوامَ لأحسَن بِدُونِه واللّازِمُ باطِل؛ لأنّ العُقلاء قدْ يستَحْسِنُون الآلامَ لمنافِع مُنقَطِعة.

ـ **ومنها**: أنّهم اختلفُوا في أنّه هل يُشتَرطُ عند إيفاءِ العِوضِ عِلمُ المعَوّض بأنّه حقُّه كالثّوابِ أم لا، بناءً على أنّ العِوضَ منه مجُردُ اللّذة والمنْفَعة، وفي الثّوابِ يُعتَبر التّعظيم فلا يَثبُت بدُونِ علمٍ بذلك.

ـ **ومنها**: أنّه هل يجوزُ التّفضُّل بقَضاءِ حقِّ المظلوم عن الظّالمِ بناءً على أنّ حقَه في الأعْواضِ المقابَلَة بالمضارّ، وقدْ وَصلَت؟ أم لا بناءً على أنّ حقّه في الأعواضِ الواجِبَة ولم تَصل؟ وإنّه لو جازَ التّفضُّل بعوضِه لجازَ تَركُ الانتِصاف من الظَالم، وهو باطل.

ـ **ومنها**: أنّ العِوضَ الواجب على الله تعالى لا يَصلُح إسقَاطُه؛ إذ لا نفعَ فيه لأحدٍ، لكن يصِحُّ نقلُه إلى الغَير نَفعاً له، بخلافِ الثّواب فإنّه لكونه جهة تعظيم لا تَقبَل ذلك، وأمّا الواجبُ على العبدِ فعندَ عبد الجبار لا يَصَحُّ إسقاطُه كهبَةِ المجهول، وقيل: يصحُّ لِـما فيه من نفعٍ بالجانِي، والجهالَةُ لا تمنعُ صِحَة الإسقاطِ كما في الإبراء، وكذا يصحُّ نقلُه إلى الغَيرِ بأنْ يَهبَ عِوضَهُ من غيرِه لكنْ شُبهَة الجهالَة في ذلك تَتأكّد.

ـ **ومنها**: اختِلافُهم في أنّ العِوضَ هل يجبُ أن يكونَ في الآخِرة؟ وهل يُحبَطُ بالذُّنوبِ اعتباراً بالثّواب أو يجوزُ في الدّنيا ولا يُحبطُ أصلاً لعَدَمِ الدّليل على النّقيض؟ وفي أنّه هل يجوزُ التَّفضُّل بمثلِ الأعواضِ ابتداء من غيرِ سَبقِ ألمٍ أوْ لا؟ وعلى تَقديرِ الجواز هل

تجوزُ الآلام وتَحسُن لمجَردِ العِوض كما هو رأي أبي علي، على أنّ للعِوضِ اللّازم المسْتَحقّ مَزيّة على المتفضَّل به من غير لُزوم واستِحقاق؟ أمْ لا بُدّ مع ذلكَ من أنْ يكونَ ألطَافاً للمُؤلم في الزّجرِ عن القَبيح ولغَيره بحَسبِ الاتّعاظ والاعتِبار كما هو رأي الصَّيمري؟ أمْ لا بُدّ من كلا الأمْرَين كما هو رأيّ أبي هاشم، بناءً على أنّه لما جازَ مثل العِوض ابتداءً كان لا يُلامُ لمجُردِ العِوض عَبثاً خارجاً عن الحكْمَة، وما يُقال أنّ للمُستَحقّ اللّازم مَزيّة على المتفَضِّل به الغَير اللّازم فإنّما هو في حقِّ من يُوثَقُ من تَفضُّلِه.

فإن قيل: هل يجوزُ عندَهُم إيلامُ الغَير لمنفَعةٍ بدُونِ رضاه؟

قلنا: إذا كانت مَنفَعة عظِيمَة مُؤقتَة يتَّفِق العُقلاءُ على إيثارِ ذلكَ الألم لأجلِها.

فإن قيل: فيلْزَم جوازُ ذلكَ للعَبدِ أيضاً.

أجيب: بالتِزامِه، أو بالفَرقِ فإنّ الله تعالى عالم بالتّمكِين من التّعويضِ بخلافِ العبد، وأمّا الإيلامُ بدونِ الرّضا لمنفَعةِ الغَير على ما يَراه الصّيمَري في إيلامِ زيد لاعتبار عَمرو، وجمهورُ المعتزلَة في ذبحِ الحيوانات واستِعمالها لمنافِع العباد فلا يُعقَل حُسنه؛ لالتِزام أعْواض تَزيدُ عليها. ثمّ اضْطَربُوا في أنّها تكونُ في الدّنيا أمْ في الآخِرة؟ وفي أنّ البهائِمُ هل تَدخلُ الجنّة ويُخلَق فيها العَقلَ والعلمَ بأنّ ذلك عِوضٌ أمْ لا؟ وفي أنّ عاقِبةَ أمرها ماذا؟ وفي بعضِ التفاسير أنّ قولَ الكافِرُ ﴿يَٰلَيۡتَنِي كُنتُ تُرَٰبَۢا﴾ [النبأ: ٤٠] يكونُ حينَ يُوصل الله تعالى إلى البَهائِم أعوَاضاً، ثمّ يجعَلُها تُراباً. وأمّا أعواضُ الكفّارَ والفُساق فقيل: في الدّنيا، وقيل: في النّار بتَخفِيفِ العذابَ بحيثُ لا يحسُ على ما مرّ.

فإن قلت: فما بالُكَ تَعرَّضْت لهذه الفُروع؟

قلت: تَبعاً للأئِمّة وتَحذيراً من أنْ يذهَبَ أحدٌ إليها، ولئلّا يُوجد من يقُولُ بها مع تَصوّرَه بصورةِ الصُلحاء فيَحسُن الظنّ به ويُقبَل منه، ولغَيرِ ذلكَ ممّا لا يخفَى على المتأمِّل في «المقاصد الحسنة».

ولـمّا قال المعتَزلةُ: بأنّ الله تعالى يمتَنِع عليه إرَادَة الشّرور والقّبائح، وزعموا أنّه يريدُ من الكافِرِ الإيمانَ وإنْ لم يقَع، لا الكُفرَ وإنْ وقع، وكذا يُريدُ من الفاسِق الطّاعةَ لا الفِسقَ، حتّى إنّ أكثَرَ ما يقعُ من العباد خِلاف مُرادِه، وبنُوا على ذلك أصْلَهُم الفاسِد من الحُسنِ والقُبح العَقلِيّين.

* [خلقُ الشَّـرِّ جائزٌ]:

أشارَ إلى ردِّ قولهم بالمبْني والمبني عليه جميعاً بقولِه: **(وجائز)** عقلاً عندَ أهلِ الحقّ **(عليه)** تعالى **(خلْقُ)** أي: إرَادَةُ إيجادُ **(الشَّر)** بإجْرَائه على أيْدِي العِباد، وهو ما يُعبِّرونَ عنه بالقَبيح، وهو ما يكونُ مُتعلّق الذَّم في العاجل والعِقَاب في الآجل، **(و)** إرادَةُ خلْق **(الخير)** كذلك، وهو ما يُعبّرون عنه بالحُسن، وهو ما يكُونُ مُتعلّق المدْح في العَاجل والثّواب في الآجل.

قال السّعد: والأحْسَن أنْ يُفسّر بما لا يكونُ مُتعلّقاً للذَّم والعِقاب؛ ليَشمَل المباح، وهذا واقِعٌ عندَنا برضَاه تعالى وأمرِه ومحبّتِه، أي: تَركُ الاعتِراضَ على فاعِله، والأول بخِلافِه لما على فاعِلِه من الاعتِراض، قال تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]، وكِلاهُما واقعٌ بإرادَتِه تعالى لِـما تقرّر منْ أنّ إرادَة الله تعالى مُتعلِّقَة بكُلِّ كائنٍ غير مُتعلِّقة بما ليس بكائنٍ على ما اشْتَهر بينَ السّلف، ورُوي مَرفُوعاً إلى النّبي ﷺ أنّ: «ما شاءَ اللهُ كان، وما لم يشَأْ لم يكُن»[1]، لكن منهُم من منعَ التّفصيلَ بأنْ يُقال: إنّه يُريدُ الكفْرَ والظُّلمَ والفِسقَ كما في الخَلْقِ يُقال: أنّه خالِقُ الكُلّ ولا يُقال: خالِقُ القاذُوراتِ والقِردَة والخنازير، ويَلزَم على ما ذَهبَ إليه المعتَزلَةُ أنّ أكثَرَ ما يقعُ في مُلكه تعالى غير مُراد له، والظّاهرُ أنّه لا يصبِرُ على ذلك رئيسُ قَرية من عباده فضْلاً عن وَالي كلّ وال ومَنْ هو الكبير المتعال.

---

(١) أخرجه أبو داود (٤: ٣١٩ برقم ٥٠٧٥)، والنسائي (٩: ١٠ برقم ٩٧٥٦).

حُكيَ أنّه دَخل القاضي عبد الجبار دارَ الصّاحِب ابن عبّاد، فرأى الأستاذَ أبا إسحاقَ الإسْفَراييني فقالَ على الفَور: سُبحانَه من تَنزّه عن الفَحشاء. فقالَ الأستاذُ على الفَور: سبحانَ من لا يجري في مُلكِه إلّا ما يشاء. فالتَفتَ إليه عبدُ الجبّار وعَرفَ أنّه فَهِم مُرادَه، وقال: أفَيُريدُ رَبُّنا أنْ يُعصَى؟ فقالَ له الأستاذ: أفَيُعصَى ربُّنا قَهراً؟ فقالَ له عبد الجبّار: أرأَيتَ إنْ منَعنِي الهدى وقَضى علي بالرَّدَى أَحْسَنَ إليَّ أمْ أسَاء؟ فقالَ له الأستاذ: إنْ كانَ مَنعكَ ما هُو لكَ فقدْ أساء، وإنْ كانَ مَنعَك ما هو لَه فالله يَختَصُّ بِرحمتِه من يشاء، فانصَرفَ الحاضِرُون وهم يَقولُون: والله ليسَ عن هذا جواب!

وأمّا التّفصي عن ذلكَ بأنّه أرادَ من العِبادِ الإيمانَ والطّاعَة بِرغْبَتِهم واختيارِهم فلا عَجز ولا نَقيصَة ولا مَغلُوبيّة له في عَدمِ وقُوع ذلك، كالملك إذا أرادَ دُخول القَوم دارَه رَغبَةً واختِياراً لا كُرْهاً واضْطراراً فلم يدْخُلوا ليسَ بشَيء؛ لأنّه لم يقَع هذا المرادُ ووَقَعتْ مُرادَات العَبيد والخدَم، وكفَى بهذا نَقيْصَة ومَغلوبيّة.

يدلُ لنا عمُوم إرادَتِه تعالى للكائنات أنّه تعالى خَالقٌ لها بقُدرتِه عن غيرِ إكراه، فيكُون مُريداً لها، ضَرورَة أنّ الإرادَة هي الصِّفَة المرَجِّحَة لأحدِ طَرفَي الفِعل والتّرك، وعلى عدمِ إرادَتِه لما ليسَ بكائنٍ أنّه عَلِم عدَم وقُوعِه فَعلِم استِحالَتَه؛ لاستِحالَة انقِلاب عِلمِه جَهلاً، والعالِـمُ باستِحالَة الشّيء لا يُريدُه البَتّة.

واعترض: بأنّ خِلافَ المعلومِ مَقدُورٌ له في نفْسِه، والمقْدُور إذا كانَ مُتعلّق المصْلَحة يجوزُ أنْ يكُونَ مُراداً، وإنْ عَلم أنّه لا يقَعُ البتّة، وبأنّ من أخبَره النّبي الصّادق بأنّ فُلاناً يُقتَل البتّة يَعلمُ ذلك قَطعاً مع أنّه لا يُريدُ قَتله بل حياته.

والجواب: أنّ هذا بمعنَى الإرادَة فإنّها الصِّفَة التي شّأنها التّخصِيص والتَّرجيح.

وأمّا الآياتُ والأحاديثُ في هذا الباب فأظْـهَرُ منْ أنْ تُخفَى، وأكثرُ منْ أنْ تُحصى:

- ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١].

ـ ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥].

ـ ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤].

ـ ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥].

ـ ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: ٩].

ـ ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ [المائدة: ٤١].

ـ ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾ [التوبة: ٥٥].

ـ ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦].

ـ ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: ٢٥].

وللمعتزلَةِ فيها تأويلاتٍ وتَعسُّفات بارِدَة يتَعجَّب منها النّاظِر، ويتَحقَّقُ أنّهم مَحجُوجُونَ وبرَهَقِها مخنُوقُون، ولظُهورِ الحقّ في هذه المسألَة تكادُ عامّتَهم يعْتَرفُون على ألسنَتِهم: أنّ ما لم يشَأْ الله لا يكُون، ثمّ العُمدَةُ القُصوى لهم في الجوابِ عن أكثرِ الآياتِ حملُ المشِيئَة على مَشيئَةِ القَسْر والإلجاء، وحينَ سُئلوا عن معناها تحيّروا، فقالَ العلاف: معنَاها خَلقُ الإيمانَ والهِداية فيهِم بِلا اختيارٍ منهُم. ورُدّ: بأنّ المؤمنَ حينئذٍ يكُون هو الله تعالى لا العَبد على ما زَعمْتُم في إلْزَامِنا حينَ قُلنا: بأنّ الخالِقَ هو الله تعالى مع قُدرَتنا واختيارنا وكسْبِنا، فكيفَ بِدُون ذلك؟

وقالَ الجبائي: معناها العِلمُ الضَّروري بصِحّةِ الإيمانِ وإقَامَة الدّلائل المثْبِتَة لذلكَ العِلم الضّروري.

ورُدّ: بأنّ هذا لا يكُون إيماناً، والكلامُ فيه على أنّ في بعضِ الآيات دَلالَة على أنّهم لو رَأوا كلّ آيةٍ ودَليلٍ لا يُؤمنونَ البتّة.

وقالَ ابنُه أبو هاشِم: معناها أنْ خَلقَ لهم العِلمَ بأنّهم لو لم يُؤمِنُوا لعُذِّبُوا عذاباً شَديداً.

وهذا أيضاً فاسد؛ لأنّ كثيراً من الكُفّار كانوا يعلَمُون ذلك وكذَا إبليسُ ولا يُؤمِنُون، على أنّ قولَه تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ [السجدة: ١٣] يشْهدُ بفَسادِ تَأويلاتِهم لدَلالَتِه على أنّه إنّما لم يَهد الكُلّ لسَبْقِ الحكْمَ بمَلء جَهنّم منَ الجِنَّة والنّاس أجمعين، ولا خَفاء في أنّ الإيمانَ والهِداية بطَريقِ الجبر لا يُخرِجُهم عن استِحقاقِ جهنّم سِيما عندَ المعتَزِلَة.

فإن قلت: ما شُبْهَة المعتَزلَة فيما ذَهبُوا إليه؟

قلت: تمسَّكُوا عليه بوجُوهٍ:

الأول: أنّ إرادَةَ القَبيحُ قَبيحَة والله تعالى مُنزّهٌ عن القَبائِح.

ورُدّ: بأنّه لا قُبحَ منه، غايةُ الأمر أنّه يُخفِي علينا وجْهَ حُسنه.

الثاني: أنّ العقابَ على ما أَرادَه ظُلم، وهو تعالى مُنزّه عنه.

ورُدّ: بالمنْعِ فإنّه تَصرُّفٌ في مُلكِه.

الثالث: أنّ الأمرَ بما لا يُراد والنَّهيَ عمّا يُراد سَفهٌ وعَبث.

ورُدّ: بالمنْعِ؛ إذ رُبّما لا يكونُ غَرضَ الآمِرِ الإتيانَ بالمأمُور به، كالسيّد إذا أمرَ العَبدَ امتِحاناً له هل يُطيعُه أم لا؟ لا يُريدُ شَيئاً من الطّاعَةِ والعِصيان، أو اعتِذَاراً عن ضَربِه بأنّه لا يُطيعُه فإنّه يُريدُ منه العِصيان، وكالمكْرَه على الآمرِ بنَهبِ أمْوالِه، وكذا النّهي وفيه بَحث؛ إذ الوجُود في هذه الصُّور إنّما هي صُورةُ الأمْر والنّهي لا حقِيقَتِهما، كما أوضحناهُ بـ«تعليق الفرائد».

فإن قيل: مأمُورُ السّلطان يُبادِر إلى المأمورِ به مُعلّلاً بأنّه مُرادُ السّلطان.

قلنا: لا نُطقاً بل إذا ظَهرت أمَارَة الإرَادَة، وإنّما يُعلّل نُطقاً بالأمْرِ والإشَارةِ والحكم.

الرابع: لو كانَ الكُفرُ مُراداً لله تعالى لكانَ طَاعَة؛ لأنّ معناهَا تحصيل مُراد المطَاع لدَورانِه معه وجُوداً وعَدماً.

ورُدّ: بالمنْعِ، بل هي مُوافَقَةُ الأمر، وإنّما يَدُور معه عُلِمَت الإرَادَة أو لم تُعلَم.

الخامس: لو كانَ مُراداً لكانَ قَضاء يجبُ الرِّضَى به والملازَمَة وبُطلانُ اللّازِم إجماع.

ورُدّ: بأنّه مَقضِيّ لا قَضاء، ووجُوبُ الرِّضا إنّما هو بالقَضاءِ دونَ المَقْضِي، ودَعوى أنّ المرادَ بالقَضاءِ الواجِبِ الرّضَى به هو المَقْضِي من المحَنِ والبلايا والمصائب والرزايا، لا الصِّفَة الذّاتيَة لله تعالى بُهتٌ، بل هو الخلودُ والحكْمُ والتّقدير.

وقدْ يُجاب: بأنّ الرِّضَى بالكفرِ من حيثُ إنّه من قَضاءِ الله تعالى طَاعَة ولا منْ هذه الحيثِيّة كفر، وفيه نَظر؛ إذ الرِّضَا بالكُفرِ كُفر شَرعاً من أيِّ حيْثيّةٍ كان، فليُتأمّل.

السادس: الآياتُ الشّاهِدة بنَفي إرادَتِه تعالى للقَبائِح، وبالتّوبيخ والرَّد على من يقولُ بذلك، كقولِه تعالى:

- ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١].
- ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٨].
- ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨].
- ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾ [الزمر: ٧].
- ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥].
- ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].
- ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمۡنَا مِن شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، وذلكَ أنّ الله تعالى ذَمّ المشْركينَ ووَبَّخَهُم على ادِّعائِهم أنّ الكفْرَ بمَشِيئةِ الله تعالى، وعذّبَهم وآباءَهُم في ذلكَ وعاقبَهُم عليه، وحَكمَ بأنّهم يتّبِعونَ فيه الظنّ دونَ العِلم، وأنّه كَذب صراح.

والجواب: أنّه لا يُتصوّر منه الظُلمَ؛ لأنّ ما يفعلُه بالعبادِ تَصرُّف منه في مُلكِه، فالإتْيانِ نَفيٌ للظُلمِ بنَفي لازمِه، أعني: الإرَادة؛ لأنّ ما يفعلُه القَادرُ المخْتارُ لا يكُون إلّا مُراداً، وليسَ فيهما أنّه لا يُريد ظُلمَ زيد على عَمرو؛ ولظُهورِ أنّ المعنَى على أنّه لا يُريدُ ظُلماً منه.

وأمّا نَفي الأمْر والرِّضا والمحبّة فلا نِزاعَ فيه؛ لِما في المَحبّة والرِّضا من الاسْتِحسانِ وتَركِ الاعتِراض وإرادَة الأنعام، فهو يُريدُ كُفْر الكافِر ويَخلقه، ومعْ هذا يُبغِضهُ وينْهاهُ عنه ويُعاقِبُه عليه ولا يَرضاه.

وأمّا ردُّ مقالَ المشْركينَ فلِقَصدِهم بذلك الهزؤ والسُّخْريّة وتَمهيد العُذر في الإشْراك، كما إذا قالَ القَدريُّ استِهزاءً بالسُنّي وقَصْداً إلى إلزامِه: لو شاءَ الله رُجوعِي إلى مَذهَبِكُم وخَلقَ في عَقائِدِكُم رَجعتُ، والدّليل على ذلكَ أنّه تعالى قال: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾ [الأنعام: ١٤٨] فجَعلَ مَقالَتهم تكذِيباً لا كذِباً، ورَتّب عذابَ الأباء على تَكذيبِهم لا كما زَعَم المسْتَدِلّ، ولهذا صَرّح في آخِر الآيةِ بنَفي مَشِيئَة هِدَايتِهم، وأنّه لو شاء لفَعل البتّةَ إزالَةً للوَهْمِ الذي ذَهبَ إليه المسْتَدِلّ.

السابع: قولُه تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ دلّ على أنّه أرادَ من الكُلِّ الطَاعة لا المعصية. ورُدّ: بعدَ تَسلِيم دَلالَة الغَرض على كونِ ما بعدها مُراداً بمَنعِ العُموم للقَطعِ بخُروجِ من ماتَ على الصِبا والجنون، فليخرُج من ماتَ على الكُفرِ، ولو سُلِّم فليسَ المقْصود بيان خَلقهم لهذا الغَرض، بل بيان استِغنائه تعالى عنهُم وافتِقَارهم، بدليلِ قولِه تعالى: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنۡهُم مِّن رِّزۡقٖ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطۡعِمُونِ﴾ [الذاريات: ٥٧]، فكأنّه قال: ما خلقْتُهم لينفَعُوني بل لآمُرُهم بالعبادَةِ، أو ليَتذلّلوا لي. أمّا بالنِّسبَة إلى المطيعِ فظاهِرٌ، وأمّا بالنّسبَة إلى العاصي فبِشهادَة الفِطْرَة على تَذلّله وإنْ تَخرَّص وافتَرى، كذا في «الإرشاد» لإمام الحرمين.

وذهبَ كثيرٌ من أهلِ التّأويل إلى أنّ المعنَى: ليكونُوا عباداً لي، فتكُون الآية على عمُومِها على أنّها يعُارِضُها: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمۡلِي لَهُمۡ لِيَزۡدَادُوٓاْ إِثۡمٗا﴾ [آل عمران: ١٧٨]، وجعلُ اللّام للعاقِبةِ كما في قولِه تعالى: ﴿فَٱلۡتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرۡعَوۡنَ لِيَكُونَ لَهُمۡ عَدُوّٗا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨] إنّما يصِحُّ في فعلِ من يجهلِ العَواقِب، فَيفعَل لغَرض فلا يَحصُل ذلك الغَرض بل ضِدّه،

فيُجْعَل كأنّه فعلَ الفِعلَ لهذا الغَرض الفاسِد تَنبيهاً على خَطَئِه، وكيفَ يُتَصور في علّام الغُيوبِ أنْ يفعلَ فِعلاً لغَرضٍ يعلَمُ قَطعاً أنّه لا يَحصُل البتّةَ بل يحصُل ضدّه؟ والعَجَبُ من المعتزلَة كيف لا يَعدُّونَ ذلك سَفهاً وعَبثاً؟

الثامن: قولُه تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨] جعلُ المنْهيّات مَكرُوهَة فلا تكُون مُرادَة؛ لأنّ الإرادَة والكرَاهَة ضدَّان. ورُدّ: بعدَ تَسليم كونه إشارَة إلى المنهيّات الواقعِة ليَلْزَم كونها إشَارة بأنّ المعنَى أنّها مَكرُوهَة عندَ النّاس وفي مَجاري العاداتِ لا عندَ الله تعالى ليلْزَم المحال، وأمّا جعلُ المكْرُوه مَجازاً عنْ النّهي فَلغْوٌ من الكلام؛ لكَونِ ذلك إشارَة إلى النّهي.

* [التَّحسينُ والتَّقبيحُ العقليّان]:

هذا ما يتَعلَّق بالمبني، وأمّا ما يتَعلّق بالمبني عليه، فاعلمْ أنّه جَعلُ القَوم الحُسنَ والقُبح العَقليَّين منْ مباحثِ أفعال الباري مع أنّها لا تَتّصِف بالحُسن والقُبح بالمعنَى الذي نَذكُره، أعني: المأمُور به والمنهي عنه؛ نَظراً إلى أنّها بخَلقِه ومنْ آثار فِعلِه، وإلى أنّها بتَفسيرِ الخَصْمِ مُتعلِّقان بأفعالِ الباري إثْبَاتاً ونَفياً، وقد اشْتَهر أنّ الحُسنَ والقُبحَ عندَنا شَرعيّان، وعندَ المعتزلَة عقْليّان، وليس النِّزاع في الحُسن والقُبحِ بمعنَى: صِفَة الكمال والنَّقص كالعِلم والجهَل، ولا بمعنَى الملائَمَة للغَرض وعدمِها كالعَدلِ والظُلم.

وبالجملَة؛ كلّ ما يَستَحقُّ المدْحَ أو الذَّمَ في نَظرِ العُقولِ ومَجاري العادَات، فإنّ ذلك يُدْرَك بالعقلِ اتِّفاقاً ورَدَ الشّرع أم لا، وإنّما النّزاع في الحُسنِ والقُبح عندَ الله تعالى، بمعنَى استِحقاق فاعله في حُكمِ الله تعالى المدْحَ أو الذّمَ عاجِلاً، والثّواب والعِقاب آجلاً.

ومبْنَى التَّعرُّض للثّوابِ والعِقاب على أنّ الكلامَ في أفعالِ العباد، فعندَنا ذلكَ بمُجردِ الشَّرع، بمعنَى أنّ العَقلَ لا يَحكُم بأنّ الفِعلَ حَسنٌ أو قُبحٌ في حُكمِ الله تعالى، بلْ ما وَرَد الأمْرُ به فَحَسن وما وَرَد النّهي عنه فَقبيحٌ منْ غيرِ أنْ يكونَ للفِعلِ جِهَة مُحسِّنة أو مُقبّحة

في ذاتِه، ولا بحَسبِ جَهاتِه واعتِبارَاتِه، حتّى لو أمَرَ بما نَهي عنه صارَ حَسناً وبالعكس، وعندَهُم للفعلِ جِهَة مُحَسِّنة أو مُقبِّحَة وحكُم الله تعالى يُدْرُكها العَقلُ بالضَّرورةِ، كحُسنِ الصِّدقِ النّافع، وقُبحِ الكَذبِ الضّار، أو بالنَّظرِ كحُسنِ الكَذِب النّافع، وقُبح الصّدق الضّار، أو بُورُودِ الشّرعِ كحُسنِ صَوم يوم عَرفَة، وقُبح صَوم يوم العيد.

فإن قيل: فأيُّ فَرقٍ بينَ المذْهَبين في هذا القِسم؟

قلنا: الأمرُ والنّهي عندَنا من مُوجَبات الحُسن والقُبح، بمعنَى أنّ الفِعلَ إنْ أُمرَ به فَحَسن أو نُهي عنه فَقبِيح، وعندَهُم من مُقتَضياتِه بمعنَى أنّه حَسُن فأُمرَ به أو قَبُح فَنُهي عنه، فالأمْرُ والنّهي إذا وَردَا كشَفا عن حُسنٍ وقُبحٍ سابِقَين حاصِلَين للفِعل لذَاتِه أو لجهَالَةٍ، ثمّ لكلٍّ منَ الفَريقَينِ تَفريعات للحُسْن والقُبح يتَناولُ بعضُها فعل الباري، وفعل غير المكلّف والمباح دونَ البعض، وقدْ بُيّن تَفصيلُ ذلك في المطَوّلاتِ كـ«التلويح».

فإن قلت: ما حُجّة المعتَزلَة وما يَدفَعها؟

قلت: احتَجّوا على كون الحُسنِ والقُبحِ عَقْلِيَّين بوُجُوهٍ:

الأول: وهو عُمْدَتُهم القُصوى أنّ حُسْنَ مثل العَدل والإحسَان، والقُبح مثل الظُلْم والكفْر ممّا اتّفقَ عليه العُقلاء حتّى الذينَ لا يتَديّنُونَ بدِين ولا يَقُولُونَ بشَرعٍ كالبَراهِمة والدّهْريّة وغيرهم، بلْ رُبّما يُبالِغ فيه غير الملّيين حتّى يسْتَقْبِحون ذَبح الحيوانات، وذلكَ مع اختلافِ أغْراضِهم وعادَاتِهم ورُسومِهم ومُواضَعاتِهم، فلولا أنّه ذَاتي للفعلِ يُعلَم بالعقلِ لما كان كذلك.

والجوابُ: منعُ الاتِّفاق على الحُسنِ والقُبحِ بالمعنَى المتنازَع، وهو كونُه مُتعلّق المدْح والذّم عندَ الله تعالى واستِحقاق الثّوابَ والعقابَ، بل بمعنَى مُلائمَة غَرض العامّة وطِباعهم ومُتعلّق المدْحَ والذَم في مجاري العُقول والعادَات، ولا نِزاعَ في ذلكَ، فبَطُل اعتِراضَهم بأنّا نَعني بالحُسنِ ما ليس لِفعله مَدخَلٌ في استِحقاقِ الذّمَ، وبالقُبحِ خِلافه.

وأمّا اعتِراضُهم بأنّه لما ثَبتَ المدْح والذّم واستِحقاقُ الثّوابَ والعِقابَ في الشّاهِد، وكذا في الغَائِب قِياساً فلا يخفَى ضَعفُه، كيفَ وغيرِ المتَشرّع رُبّما لا يقولُ بدارِ الآخرةِ والثّواب والعِقاب.

الثاني: أنّ من اسْتَوى في تَحصيلِ غَرضِه الصّدقَ والكَذِبَ بحيثُ لا مُرجِّح أصْلاً، ولا عَلِمَ باستِقرَارِ الشّرائع على تَحسينِ الصّدق وتَقْبِيح الكَذب فإنّه يُؤثِر الصِّدق قَطْعاً، وما ذَاكَ إلّا لأنّ حُسنه ذاتِي ضَروريٌّ عقْليّ، وكذلكَ إنقاذُ منْ أشْرفَ على الهلاك، حيثُ لا يُتَصوّر للمُنقِذ نَفعٌ وغَرض ولو مَدْحاً وثَناءً.

والجواب: أنّ إيثارَ الصّدق لِـما تَقرّر في النّفوسِ من كونِه الملائِم لغَرضِ العامّة، ومَصلَحة العالَم، والاستِواء المفْروض إنّما هو في تَحصيلِ غَرض ذلكَ الشّخص واندِفاع حاجَتِه، لا على الإطْلاق، كيفَ والصّدقُ مـمدُوحٌ والكَذبُ مذْمُومٌ عندَ العُـقلاء؟ وعلى مذهَبِكم عندَ الله أيضاً بُحكمِ العَقل، ولو فَرضْنَا الاستِواءَ من كلِّ وجْهٍ فلا نُسلِم إيثارَ الصِّدق قَطعاً، وإنّما القَطعُ بذلكَ عندَ الغَرض والتّقدير، فيُتَوهَم أنّه قطعٌ عندَ وُقُوع المقْدُور المفْروض، والفَرقُ بينَهما فيه دِقّة. وأمّا إنقاذُ هالِكٌ فلِرقّة الجِنْسِيَة المجْبُولَة في الطّبيعَة، وكأنّه يتصوّر مثل تِلكَ الحالَة لنَفسِه فيُجرِه استِحسانَ ذلكَ الفِعل من غيره في حقِّ نَفسِه إلى استِحسَانِه من نفسِه في حقِّ غيره. وبالجمْلَة لا نُسلِّم أنّ إيثارَ الصِّدق والإنقاذ عندَ منْ لم يَعلَم استِقرَار الشّرائعَ على حُسنِها، إنّما هو لحسْنها عندَ الله تعالى، على ما هو المتنازَع، بل لأمْرٍ آخَر.

الثالث: لو لم يَثبُت الحُسن والقُبح إلّا بالشَّرعِ لم يَثبُت أصْلاً؛ لأنّ العِلمَ بحُسن ما أمَرَ به الشّارِع أو أخْبرَ عن حُسنِه، وبكذبِ ما نَهى عنه أو أخْبَرَ عن قُبحِه يتوقّف على أنّ الكذِبَ قَبيحٌ لا يَصدُر عنه، وأنّ الأمرَ بالقَبيحِ والنّهيّ عن الحُسنِ سَفهٌ وعَبثٌ لا يليقِ به، وذلكَ إمّا بالعَقلِ والتّقدير أنّه مَعزُول لا حكمَ له، وإمّا بالشّرعِ فيدُور.

والجواب: أنّا لا نَجعلُ الأمرَ والنّهي دليلَ الحُسنِ والقُبح ليَرد ما ذَكرتُم، بل نجعلُ

الحُسنَ عِبارة عن كونِ الفعل مُتعلَّق الأمر والمدْح، والقُبح عِبارَة عن كونِه مُتعلّق النّهي والذّم.

قالَ إمامُ الحرمين: وممّا يجبُ التَّنبيه له أنّ قولَنا: لا يُدْرَك الحُسنَ والقُبحَ إلّا بالشّرع تَجوّز، حيثُ يُوهِم كون الحُسن زَائداً على الشّرعِ مَوقُوفاً إدْراكُه عليه، وليسَ الأمرُ كذلِك، بلْ الحُسنُ عِبارة عنْ نفسِ وُرُود الشّرع بالثّناء على فاعله، وكذا في القُبحِ، وإذا وَصفْنا فِعلاً بالوُجُوب فلَسْنا نُقدّر للفِعلِ الواجِب صِفَة بها يتَميّز عمّا ليسَ بواجب، وإنّما المرادُ بالواجِبِ الفِعلُ الذي وَرَد الشّرعُ بالأمرِ به إيجاباً، وكذا الحظر، هذا وقدْ تَقدّم في مَباحثِ الكلام امتِناعُ الكَذِب على الشّارع من غيرِ لُزوم دَوْر.

الرابع: لو لم يَقبُح من الله تعالى شَيءٌ لجازَ إظْهارُ المعْجِزَة على يدِ الكاذِب، وفيه انْسدَادُ باب إثْبات النّبوّة.

والجواب: أنَّ الإمْكانَ العقليَّ لا يُنافي الجزمَ بِعدَمِ الوُقوعِ أصْلاً، كسائر العاديات.

الخامس: أنّا قاطِعُون بأنّه يَقبُح عندَ الله تعالى منَ العَارِف بذَاتِه وصِفاتِه أنْ يُشرِك به، ويُنسبُ إليه الزّوجَة والولَد وما لا يَليقُ به منْ صِفات النّقصِ وسِماتِ الحدُوث، بمعنَى أنّه يستَحقّ الذَّم والعقابَ في حُكمِ الله تعالى، سَواء وَرَد الشّرع أو لم يَرِد.

والجواب: أنّه مَبنيٌّ على استِقرارِ الشّرائِع على ذلكَ واستِمْرارِ العادَات بمِثله في الشّاهد، فصارَ قُبحَه مَذْكُوراً في العُقولِ، بحيثُ يُظنّ أنّه مُجردُ حُكم العقل.

السادس: لو لم يكُنْ وجُوب النّظر وبالجمْلَةِ أوّل الوَاجِبات عقْليّاً لَزِم إفْحامُ الأنبياءَ، وقدْ مرّ بجَوابِه صَدَر هذا التّعليق.

ولقُوّةِ هاتَين الشُبْهَتين ذهبَ بعضُ أهل السُنّة ـ أعني: الحنفِيَة ـ إلى أنّ حُسنَ بعضُ الأشياءِ وقُبحَها ممّا يُدركُ بالعقلِ، كما هو رأي المعتزلَة كوجُوبِ أوّل الواجِبات، ووجُوب تصدِيقِ النّبي وحُرمَةِ تكذِيبه دَفعاً للّبس، وكحُرمَة الإشْراكِ بالله تعالى ونِسبَةِ ما هو في غَايَة الشَّناعَةِ إليه من عارفٍ به وبِصِفاتِه وكمالاتِه ووجوب تَرك ذلكَ، ولا نِزاعَ في أنّ كلَّ واجبٍ

حَسَن، وكلُّ حَرامٍ قَبيح، إلّا أنّهم لم يَقُولوا بالوُجُوبِ أو الحُرمَة على الله تعالى، وجَعلوا الحاكِم بالحُسنِ والقُبح والخالِق لأفعالِ العبادِ هو الله تعالى، والعَقلُ آلةٌ لمعْرِفة بعضِ ذلك من غير إيجابٍ ولا تَوليد، بل بإيجادِ الله تعالى من غيرِ كَسْب في البَعضِ، ومعَ الكَسْب بالنّظرِ الصّحيح في البعضَ.

* [حُجَّة الأصحابِ على كونِ التَّحسينِ والتَّقبيحِ شرعيّاً]:

فإن قلت: فما حُجّة أصْحَابِنا على ما ذَهبوا إليه؟

قلت: تمسَّكُوا بوجُوهٍ يدُلّ بعضُها على أنّ الحُسنَ والقُبحَ ليسا لذَاتِ الفِعل ولا لِجهاتٍ واعتِبارات فيه، وبعضُها على أنّهما ليْسَا لذَاتِه خاصّة:

أحدُها: أنّه لو حَسُن الفِعل أو قَبُح عَقلاً لَزِم تَعذيبُ تارك الواجِبِ ومُرتَكب الحرام، سواءٌ وردَ الشّرعُ أمْ لا، بناءً على أصلِهم في وجُوبِ تَعذيبِ من استَحقّه إذا ماتَ غير تائبٍ، واللّازِمُ باطل؛ لقَولِه تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

الثاني: لو كانَ الحُسنُ والقُبحُ بالعَقلِ لما كانَ شيءٌ من أفعالِ العِباد حَسناً ولا قَبيحاً عَقلاً، واللّازمُ باطل باعتِرافِكُم، وجْهُ اللّزوم أنّ فِعلَ العبدُ إمّا اضْطِراريّ وإمّا اتِّفاقِي، ولا شيءَ منهُما بَحسَنٍ ولا قَبيح عَقلاً، أمّا الكُبرى فبالاتِّفاقِ؛ وأمّا الصُّغرى؛ فلأنّ العبدَ إنْ لم يتَمكّن من التّركِ فذاك، وإنْ تمكَّنَ فإنْ لم يتوَقّف الفِعلُ على مُرجِّح بل صَدرَ عنه تَارةً ولم يَصدُر أُخرى بِلا تَجدُّدِ أمرٍ كانَ اتّفاقيّاً على أنّه يُفضي إلى التّرجُّح بلا مُرجّح، وفيه انْسدَادُ بابَ إثباتُ الصّانِع، وإنْ تَوقَّف فذَلك المرجِّح إنْ كانَ من العَبدِ نَنقُل الكلامَ إليه ويتَسَلْسَل، وإنْ لم يكُن فمَعه إنْ لم يجبْ الفِعل بل صَحّ الصُدورُ واللّاصُدور عادَ التّزويدُ ولُزِمَ المحذُور، وإنْ وَجبَ فالفعلُ اضْطِراريٌّ والعَبدَ مجبور.

واعتُرِض: بأنّ المرجِّحَ هو الإرَادَة التي شأنُها التّرجِيح والتّخْصِيص، وصُدورُ الفِعل منه عِندَنا على سبيلِ الصِّحَةِ دونَ الوجُوبِ إلّا عندَ أبي الحسين، ولو سُلِّمَ فالوُجوب بالاخْتِيار لا يُنافي الاخْتيار، ولا يُوجبُ الاضْطِرار المنَافِي للحُسنِ وصِحَّة التّكليف.

وأجيبَ: بأنّه قدْ ثَبتَ بالدّليل صِحّة الانتهاء إلى مُرجِّح لا يكونُ من العَبد، فيَجب مَعه الفِعلُ ويَبطُل استِقلالُ العبد، ومثلُه لا يحسُن ولا يَقبُح ولا يَصِّحُ التّكليفَ به عندَهُم، وأمّا الاعتِراضُ بأنّه استدْلالٌ في مُقابَلَة الضّرُورة، ومَنقُوضٌ بفعلِ البَاري فقدْ عَرفْتَ جَوابَه.

الثالث: لو كانَ قُبحُ الكَذب لذَاته لما تخلّف عنه في شيءٍ من الصّور ضَرورَة، واللّازِمُ باطل فِيما إذا تَضمّن الكذبَ إنقاذ نبيٍّ منَ الهلاكِ فإنّه يجبُ قَطعاً فَيحْسُن، وكذا كلُّ فعلٍ يجبُ تارةً ويَحرُم أُخرى كالقَتلِ والضَّربِ حَدّاً وظُلماً.

واعتُرِض: بأنّ الكذِبَ في الصّورةِ المذْكورَة باقٍ على قُبحِه إلّا أنّه تَركُ إِنجاءَ النّبي أقْبَح منه، فلَزِمَ ارتِكابُ أقلّ القُبْحَين تَخلُّصاً من ارتكابِ الأقْبَح، فالواجبُ الحُسن هو الإنجاءُ لا الكذب، وهذا إذا سَلَّمنا عَدمَ إمكان التّخلّص بالتّعويضِ، وإلّا فَفي المعارِيض مَندوحة عن الكَذب.

والجواب: أنّ هذا الكذب لـمّا تَعيّن سَبَباً وطَريقاً إلى الإنجاءِ الواجِب كانَ واجباً، فكانَ حَسناً، وأمّا القَتلُ والضَّربُ حَدّاً فأمْرُهما ظاهر.

* [مغلطة الجذر الأصمِّ]:

الرابع: لو كانَ الحُسنُ والقُبح ذاتيّين لَزِم اجتِماع المتنافِيَين في إخْبار من قال: لأكْذِبَنّ غَداً؛ لأنّه إمّا صادِقٌ فيَلزم لصِدْقه حُسنه، ولاسْتِلزَامِه الكذِبَ في الغَدِ قُبحه، وإمّا كاذِبٌ فيَلزَم لكَذِبه قُبحه ولاستِلزَامِه تَرك الكَذِب في الغَد حُسنه، وقدْ تَقرّر اجتماعُ المتَنافِيَين في إخِبارِه الغَد كاذِباً بأنّه لكَذِبه قَبيحٌ، ولاسْتِلزَامه صِدق الكلامِ الأوَل حَسن، أو لأنّه إمّا حَسنٌ فلا يكونُ القُبْح ذَاتيّاً للكَذِب، وإمّا قَبيحٌ فيكونُ تَركُه حَسناً مع اسْتِلزَامِه كَذِب الكلام الأوّل وهو قَبيحٌ، ومَبنَى الاسْتِلزَام على انحِصَار الأخبار الغدي في هذا الوَاحِد، وقد يُقرَّر بأنّه إمّا صَادقٌ وإمّا كاذبٌ، وأيّاً ما كان يَلزم اجتماع الحُسن والقُبح فيه، ومَبنَى الكلُّ على أنّ مَلزُومَ الحُسن حسن، ومَلزُوم القُبح قَبيح، وأنّ كلَّ حُسن أو قُبح ذَاتي.

ويُمكِن تَقريرُ الشُّبهَة بحيثُ يجتَمع الصِّدقُ والكذبُ في كلامٍ واحِدٍ، فيَجتَمِعُ الحسَنُ والقَبيحُ، وذلك إذا اعتَبرنا قَضيّة يكونُ مُضمُونها الإخبار عن نفسِها بعَدم الصّدقِ، فيتَلازَم فيها الصِّدق والكذب، كما تقولُ هذا الكلامُ الذي أتكَلَّمُ به الآنَ ليسَ بصَادِق، فإنّ صِدقَها يسْتَلزِمُ عَدم صِدقها وبالعَكس، وقدْ يُورِدُ ذلك في صُورَةِ كلام غَديّ وأمْسِيّ، فيُقال: الكلامُ الذي أتكلَّمُ به غَداً ليسَ بصَادِق، ولا شيءَ ممّا أتكلَّمُ به غداً بصادِق خارجيّة، ثمّ يقْتَصِرُ في الغدِ على قولِه: ذلك الكلام الذي تكلَّمنا به أمس صَادق، فإن صدقَ كلٌّ من الكلامِ الغَدي والأمْسي يَستَلزِم عَدم صِدقهما وبالعكس، وهذه مَغلَطَةٌ تحيّر في حلِّها عُقول العُقلاء وفُحولُ الأذكياء.

قال سعدُ الدّين: ولقدْ تَصفَّحْتُ الأقاويلَ فلمْ أظْفُر بما يَروي الغَليلَ، وتأمّلتُ كثيراً فلمْ يظْهَر إلّا أقلُّ من القَليلِ، وهو أنَّ كُلّا من الصِّدق والكذبِ كما يكونُ حالاً للحُكمِ أي: للنّسبَةِ الإيجابيّة أو السَّلبيّة على ما هُو الملزُوم في جميعِ القَضايا فَقدْ يكونُ حُكماً، أي: محكُوماً به محمُولاً على الشّيءِ بالاشْتِقاق كما في قَولِنا: هذا صادِقٌ وذاكَ كاذِبٌ، ولا يتَناقَضان إلّا إذا اعتُبِرا حالَين لحُكمٍ واحد، أو حُكمَينِ على مَوضُوع واحد، بخلافِ ما إذا كانَ أحدُهما حَالاً لحكمٍ والآخَرُ حُكماً؛ لاختِلافِ المرجِع اختِلافاً جَليّاً كما في قولِنا: السّماءُ تحتَنا صَادِق أو كاذِب أو خفِياً كما في الشّخصيّة التي هي مَناطُ المغْلَطة، فإذا فَرضْناهَا كاذِبَة لم يَلزَم إلا صِدْق نَقِيضها، وهو قولُنا: هذا الكلامُ صادِقٌ فيقَعُ الصّدق حُكماً للشّخصِيّة لا حَالاً لحكمِها، وإنّما حالُ حكْمِها الكذِبُ على ما فَرضْنا، والصِدقُ حال للنّسبَة الإيجابيّة التي هي حُكم النّقيض، وحُكم للشّخصيّة التي هي الأصْل، فلَمْ يجتَمِعا حَالَينِ لحكْمٍ ولا حكْمَين لموضُوع، وكذا إذا فَرضْنَاها صَادِقَة، وحينئذٍ فلعَلّ المجِيبَ يمنَعُ تَناقُض الصّدقِ والكذبِ المتلازِمَينِ، بناءً على رُجوعِ أحدِهما إلى حُكمِ الشّخصيّة، والآخَرِ إلى مَوضُوعِها، لكنّ الصّوابَ عندي في هذه القَضيّة تَركُ الجوابِ والاعتِرافُ بالعَجزِ عن حلِّ الإشْكال.

الخامس: لو كانَ الفعلُ حسناً أو قبيحاً لذاتِه لَزِم قيامُ العَرض بالعَرض، وهو باطلٌ

باعتِراف الخَصْم، وبما مرَّ من الدّليل، وجْهُ اللّزُوم: أنّ حُسنَ الفعلِ مثلاً أمرٌ زائدٌ عليه؛ لأنّه قد يُعقَل الفعل ولا يُعقَل حسنُه أو قُبحه، ومع ذلك فهو وُجُودِيّ غير قائم بنفسِه، وهذا معنَى العَرَض، وأمّا عدَمُ القِيام بنَفسِه فظاهِر، وأمّا الوجُود؛ فلأنّ نقِيضَه لا حَسن، وهو السّلب؛ إذ لو لم يكُن سَلبيّاً لاسْتَلزم محلّا مَوجُوداً فلمْ يَصدُق على المَعْدُوم أنّه ليسَ بحَسن، وهذا باطِلٌ بالضّرورة، وإذا كانَ أحدُ النّقِيضين سَلباً كان الآخَرُ وجُوديّاً ضَرورة امْتناع ارتفاع النّقيضَين، ثمّ إنّه صِفَة للفعل الذي هو أيضاً عَرضٌ، فيَلزَمُ قيامُ العَرض بالعَرض.

واعترض: بأنّ النّقيضَين قد يكُونان عَدمِيّين كالامتِناع واللّامتناع، وبأنّ صورةَ السّلب ـ أعني: ما فيه حرفُ النّفي ـ لا يَلزمُ من صِدقه على المَعْدُوم أنْ يكونَ سلباً محضّاً؛ لجوازِ أنْ يكونَ مَفهُوماً كليّاً يصْدُق على أفْرادٍ بعضُها وجُودِيٌّ وبعضُها عَدميٌّ، كاللّاممُكِن الصّادِق على الواجِبِ والمُمْتَنع، وبأنّه منقُوضٌ بإمكانِ الفعل، فإنّه ذاتِي له مع إجْراء الدّليل فيه، وإنّما لم ينقُضوا الدّليلَ بأنّه يقْتَضي أنْ لا يتّصف بالحُسن الشّرعي للزوم قيام العَرض بالعَرض؛ لأنّ الحُسن الشّرعي عندَ التّحقِيق قَديمٌ لا عَرض، ومُتعلّق بالفعلِ لا صِفَة له، وقد بُيّن ذلك في محلّه.

السادس: لو حَسُن الفعل أو قَبُح لذاتِه أو لصفاتِه لم يكن الباري مُختاراً في الحُكمِ، واللّازمُ باطلٌ بالإجماع، وجْهُ اللّزوم: أنّه لا بُدّ في العَقلِ من حُكم، والحكمُ على خلافِ ما هو المعقُول قَبيحٌ لا يصِحُّ على الباري، بل يتَعيّن عليه الحكمُ بالمَعْقُول الرّاجِح، بحيثُ لا يصِحُّ تَركُه، وفيه نَفيُ الاختيار.

واعترض: بأنّه وإنْ لم يفعل القَبيح لصَارف الحكم، لكنّه قادِرٌ عليه مُتمَكّن منه، ولو سُلّم فالامتناع لصارف الحكم لا يُبْقي الاختيارَ، على أنّ الحكمَ عندَكُم قَديم فكيفَ يكونُ بالاختيار؟ اللّهم إلّا أنْ يَقصِد الإلْزامَ أو يُراد جعلُه مُتعلّقاً بالأفعال.

السابع: قُبح الفعل وحُسنُه إذا كانَ صارفاً عنه أو داعِياً إليه كانَ سابِقَاً عليه، فيَلزَم قيامُ الوجُود بالمَعْدُوم.

واعترض: بأنّ الصّارف والدّاعي في التّحقِيق هو العلمُ باتّصافِ الفِعل بالقُبح أو الحُسن عندَ الحصول، والله أعلم.

وهاهُنا تتمّات:

الأولى: لا خِلافَ في أنّ الباري لا يفعلُ قَبيحاً ولا يتركُ واجباً، أمّا عندنا؛ فلأنّه لا قَبيحَ منه ولا واجبَ عليه؛ لكونِ ذلكَ بالشّرع ولا يُتصوّر في فعلِه تعالى، وأمّا عند المعتزلَة؛ فلأنّ كلَّ ما هو قَبيحٌ منه فهو يتركُه البتّة، وما هو واجبٌ عليه فهو يفعلُه البتّة، وقدْ مرَّ بيانُ ما أوجَبُوه عليه تعالى مع بيانِ فَسادِه.

فإنْ قيل: الكفرُ والظُّلم والمعاصي كلُّها قَبائحُ، وقدْ خلقَها الله تعالى، فكيفَ يتَوجّه الاتّفاقُ على انتفاءِ فعل القَبيحِ عنه تعالى؟

قلنا: لا شكّ في خَلقِه تعالى إيّاها، إلّا أنّ خَلقَ القَبيح ليسَ بقَبيحٍ، وإنّما القبيحُ كسبُه والاتّصافُ به على ما مرّ بيانُه وإيضاحُه، فهو تعالى مُوجِدٌ للقبائحِ وخَالِقٌ لها، لا فاعِلٌ ولا كاسِب لها.

فإن قيل: فلا يفعل الحسَن أيضاً؛ لأنّه تعالى لا يتَوجّه عليه حُكم لغَيره أمْراً، كما لا يتوجّه عليه تعالى حُكم لغَيره نَهياً، والإجماعُ على خِلافه.

قلنا: قدْ ورَدَ الشّرعُ بالثّناء عليه تعالى في أفعالِه فكانَت حَسنَة لكونِها مُتعلَّق المدْح والثّناء على الله تعالى، وأما إذا اكتُفي في الحُسنِ بعدَمِ استحقاق الذّم في حُكمِ الله تعالى، فالأمْر أظهَر.

فإن قيل: الذي ثبتَ من مذْهَبنا هو أنّه لا واجبَ عليه، بمعنَى: أنّ شيئاً من أفعالِه ليسَ ممّا أمَر الشّرعُ به، وحَكمَ بأنّ فاعِلَه يستَحقُّ المدْحَ وتارِكه الذّم عندَ الله تعالى، والمعتزلةُ إنّما يقولونَ بالوجوبِ بمعنَى استِحقاق تاركِه الذّم عندَ العقل، أو بمعنَى اللّزُوم عليه؛ لما في تَركِه من الإخلال بالحِكمَة.

قلنا: على الأوّل لا نُسلِّم أنّه يستَحقُّ الذَّم عَقلاً على فعلٍ أو تَرك، فإنّه المالِك على الإطْلاق، وعلى الثاني لا نُسلِّم أنّ شَيئاً من أفعالِه يكونُ بحيث يُخلّ تَركُه بحِكَمِة؛ لجوازِ أن يكونَ له في كلِّ فعلٍ أو تَركٍ حِكم ومَصالِح لا تَهتَدي إليها العقول فإنّه الحكيمُ الخبيرُ، على أنّه لا معنَى للزُّوم عليه إلّا عدمُ التّمكُّن من التّرك وهو يُنافي الاختيار، ولو سُلِّم فلا يُوافِق مذْهبَهم إلى صُدور الفِعل عنه على سبيل الصِّحْةِ من غيرِ أن ينتَهي إلى الوجُوب، ولهذا اضْطَر المتأخِرونَ منهم إلى أنّ معنَى الوجُوب على الله تعالى أنّه يفعلُه البتّة ولا يتْركُه، وإن كانَ التّركُ جائزاً كما في العادِيات، فإنّا نعلمُ قَطعاً أنّ جَبلَ أُحْد باقٍ على حالِه لم ينقَلِب ذَهباً وإنْ كانَ جائزاً.

والجواب: أنّ الوُجوبَ حينئذٍ مُجرَّد تَسمِية، والحكمُ بأنّ الله تعالى يفعلُ البتّة الذي سَمّيتُموه واجِباً جَهالةٌ وادّعاءٌ من شِرذِمَة بخلافِ العاديات، فإنّها عُلومٌ ضَروريّة خَلقَها الله تعالى لكلِّ عاقِل، والعَجبُ أنّهم لا يُسمُّونَ كلّ ما أخْبرَ به الشّارع من أفعالِه واجباً عليه مع قيامِ الدّليل على أنّه يفعلُه البتّة.

* [جواز تكليف ما لا يطاق]:

الثانية: الحقّ أنّ جوازَ تكليف العباد ما لا يُطيقُونَه وعَدم تعليل أفعاله تعالى بالأغْراض منْ فُروع مسألة الحُسن والقُبح، وبُطلانُ القول بأنّه تعالى يصحُّ منه شيءٌ أو يجبُ عليه فعلٌ أو تَركٌ؛ لأنّ المخالِفينَ إنّما عوَّلوا في ذلك على أنّ تكليفَ ما لا يُطاقُ سَفه، والفعلُ الخالي عن الغَرضِ فيما شأنه ذلك عبثٌ، وكِلاهُما قَبيحٌ لا يليقُ بالحِكمَة فيجِبُ عليه تَركه، وأمّا ما ذهبَ إليه بعضُ المعتزلةُ من ادِّعاء العلم الضّروري بقُبحِ تكليف ما لا يُطاق، حتّى زَعمَ بعضُ جَهَلتِهم أنّ غير العُقلاء كالصّبيان والمعَاتيه يَستَقبِحُ ذلك، بل البَهائم أيضاً بلِسان الحال حيثُ تُحارِب بالقُرون والأذْناب وكثير من الأعضاءِ عند عدمِ الطّاقه، فمَردُود: بأنّ عَدم الطّاقة لمن ذُكِر أمرٌ مُنافِرٌ للطّبعِ وألَم ومَشقّة وتَضرُّر، لا قُبح بالمعنَى المتنَازع فيه، كما رُدّ ما ذهبَ إليه البعضُ منهم أيضاً من إثْباتِه بقِياس الغائب على

الشّاهد، فإنّ العُقلاء حتّى الذّاهِلين عن النّواهي الشّرعيّة بل الـمنكِرينَ للشّرائع يَستَقبِحونَ تَكليفَ الموالي عَبيـدَهُم ما لا يُطيقُونه، ويَذُمُّونَهم على ذلك مُعلِّلينَ بالعَجز وعَدم الطّاقة بأنّ ذلكَ إنّما هو منْ جِهَة قَطعِ المسْتَقبِحين بأنّ أفعالَ العباد مُعلّلة بالأغْراض، وأنّ مثل ذلكَ مُنافٍ لغَرض العامّة ومَصلَحةِ العالم، ولا كذلك تَكليفُ علّام الغُيوب إمّا لتَنَزُّه أفعاله عن الغَرض، وإمّا لقَصدِه حِكَماً ومَصالح لا تَهتَدي إليها العُقول.

فإن قيلَ: كلامُنا في تكليفِ التّحقِيق للفِعلِ والمعَاقَبة على التّرك، لا في التّكلِيف لأسبابٍ أُخَر كما في التّحدّي.

قلنا: نحنُ أيضاً إنّما نَعتَبر احتمالَ سببٍ آخَر في ذلكَ التّكليف، وفي تَثبيتِ استِحقاقِ العقاب.

*** [مراتبُ تكليفِ ما لا يُطاق]:**

الثالثة: تَـكليفُ ما لا يُطاق ثلاثُ مَراتِب:

أدْناها: ما يَمتَنعُ لعلمِ الله تعالى بعَدمِ وقُوعه، أو لإرادَتِه ذلكَ أو لإخْبارِه بذلك، ولا نِزاعَ في وقُوع التّكليفَ به فَضلاً عن الجواز، فإنّ من ماتَ على كُفْره ومن أخبرَ الله تعالى بعَدَم إيمانِه يُعدُّ عاصِياً إجماعاً.

وأقْصاها: ما يَمتَنع لذَاتِه كقَلبِ الحقَائقِ والجمعِ بينَ الضِّدَّين أو النَّقِيضَين، وفي جوازِ التّكليف به تَرَدُّدٌ مَبنِيٌّ على أنّ التّكليفَ يَستَدْعي تَصوّر المكَلّف به واقعاً، والممْتَنع لذَاتِه هل يُتَصوّر واقعاً فيه تَرَدُّد؟ قيل: نعم؛ لأنّه لو لم يُتَصوّر كذلك لم يَصِحَّ الحُكمُ بامتناع تَصوّره، وقيل: لا وإنّما يكونُ تَصوّره على سبيلِ التّشبيه بأنْ يُعقَل بينَ السّوادِ والحلاوَةِ أمرٌ هو الاجتِماع، ثمّ يُقال: مثلُ هذا الأمر لا يُمْكن بينَ السّوادِ والبَياض، أو على سَبيل النّفي بأنْ يَحكُم العَقل بأنّه لا يُمكِن أنْ يُوجَد مَفهُوم هو اجتِماع السّواد والبَياض، كذا في «الشفاء» لابن سينا.

والمرتَبةُ الوُسْطى: ما أمْكَنَ في نفسِهِ لكن لم يقع مُتعلِّقاً لقُدرةِ العبد أصلاً كخلقِ الجسم، أو عادَة كالصّعودِ إلى السّماء، وهذا هو الذي وقعَ النِّزاعُ في جوازِ التّكليف به، بمعنَى طلب تَحقيق الفعل والإتيان به، واستِحقاق العقاب على تَركِه، لا على قَصدِ التّعجيزِ وإظْهارِ عَدم الإقْدار كما في التّحدي بمعارَضَةِ القرآن، ولا خفاء في وجُوب كونِه ممّا لا يُطاق.

فإنْ قيل: تكليفُ الجمادُ ليسَ بأبعد من هذا التّكليف؛ لجوازِ أنْ يخلُقَ الله تعالى فيه الحياةَ والعِلمَ والقُدرة، فكيفَ لم يقَع نِزاعٌ في امتناعِه المتّفَق عليه حتّى بينَ القائلينَ بجَوازِ التّكليف بالمُمْتَنع لذَاته؟

قلنا: لأنّ شَرطَ التّكليف الفَهم، ولا فَهَم للجَماد حِين هُو جماد، ثمّ الجُمهورُ على أنّ النِّزاعَ إنّما هو في الجواز، وأمّا الوقُوع فمَنفِيّ بحُكمِ الاسْتِقراء و بشهادة مثل قولِه تعالى: ﴿ **لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا** ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ثمّ قالَ السّعد: وبهذا الذي ذَكرنَا يظهرُ أنّ كثيراً من التّمسكُات المذْكُورة في كلامِ الفَريقَين لم تَرد على محلِّ النّزاع، أمّا للمانِعينَ فمثلِ قولِه تعالى: ﴿ **لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا** ﴾ فإنّه إنّما يَنفِي الوُقوعَ لا الجواز.

فإن قيل: ما عَلِم الله تعالى وأخْبرَ بعَدمِ وقُوعِه يَلزمُ من فَرضِ وقُوعِه مُحالٌ هو جَهلُه تعالى وكذبُه سبحانه، وكلُّ ما يلزَمُ من فَرضِ وقُوعِه مُحال فهو مُحالٌ ضَرورَة امتناع وُجود الملْزُوم بدونِ اللّازم.

قلنا: جوابُه منعُ الكبْرى، وإنّما يصدُق لو كانَ لزومُ المحال لذَاتِه، أمّا لو كانَ لعَارِض كالعِلم أو الخبر فيما نَحنُ فيه فلا؛ لجوازِ أنْ يكونَ هو مُمكِناً في نَفسِه، ومَنشأ لُزوم المحال هو ذلكَ العَارِض.

وأمّا للمُجَوِّزينَ فوُجوه:

ـ منها: مثلُ قوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١]، وقولُه: ﴿فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣]، وذلكَ لأنّه تَكليفُ تَعجيزٍ لا تَكليفُ تَحقِيق.

ـ ومنها: أنّ فعلَ العبد بخَلْق الله تعالى وقُدرتِه فلا يكونُ بقُدرة العبد، وهو معنَى ما لا يُطاق، أنْ لا يكُونَ مُتعلِّقاً لقُدرةِ العبد، وما وقعَ التّكليفُ به مُتعلِّق بقُدرتِه وإن كانَ واقِعاً بقُدرةِ الله تعالى.

ـ ومنها: أنّ التّكليفَ قبل الفِعل والقُدرة معهُ لا قبله، فلا يكُون التّكليف إلّا بغَيرِ المقْدُور؛ وذلكَ لأنّ القُدرةَ المعتَبرة في التّكليفِ هي سلامَة الأسبابِ والآلات لا الاستِطَاعَة التي لا تكُون إلّا مع الفعل، ولو صحَّ هذانِ الوجْهان لكانَ جميعُ التّكاليف تكليف ما لا يُطاق، وليس كذلك.

ـ ومنها: أنّ من عَلِم الله تعالى منه أنّه لا يُؤمنُ بل يَمُوت على الكفرِ مُكلّف بالإيمانِ وِفَاقاً مع استِحالَتِه منه؛ لأنّه لو آمنَ لَزِمَ انقلابُ علمَ الله تعالى جَهلاً، لا يُقال: لا نُسلِّم أنّه لو آمنَ لَزم انقلابُ العِلمَ جَهلاً، بلْ لَزِمَ أنْ يكُونَ العِلمُ المتَعلِّق به من الأزلِ أنّه يَموتُ مُؤمِناً، فإنّ العِلمَ تابعٌ للمَعلُوم، كما مرّ إيضاحُه فيكونُ هذا تَقدِير علمٍ مكان علم، لا تَغيِير علم إلى جَهلٍ، كما إذا قَدّرتَ الآتي بالقَبيحِ إتْياناً بالحُسن، فإنّه يكونُ من أولِ الأمْرِ مُستَحقّاً للمَدحِ لا مُنقَلِباً من استِحقاق الذّم إلى استِحقاقِ المدح؛ لأنّا نقول: الكلامُ فيمَن تَحقَّق العِلمُ بأنّه يَموتُ كافِراً، فعلى تَقديرِ الإيمانِ يكونُ الانْقلابُ ضَروريّاً، وكذا الكلامُ فيمَن أخبر الله تعالى بأنّه لا يُؤمِن كأبي جهلٍ وأبي لهب، وأضْرابهما، وقدْ عَرفتَ أنّ هذا من المتَنازَعِ فلا يكونُ الدّليل على هذا التَّقدير وارِداً على محلِّ النّزاع، وأمّا على تَقديرِ كثيرٍ من المحَقِّقين فيَدُلُّ على أنّ التّكليفَ بالمُمْتَنع لذَاته كجَمعِ النّقِيضَين جائزٌ بل واقِع.

قالَ إمامُ الحرمَين في «الإرشاد»: **فإن قيل**: ما جَوّزتُموه عَقلاً من تَكليفِ المحال هل اتَّفَق وقُوعُه شَرعاً؟

قلنا: قالَ شَيخُنا ذلك واقِعٌ شَرعاً فإنّ الرَّب تعالى أمرَ أبا جَهلٍ بأنْ يُصدِّقُه ويُؤمِن به في جميعِ ما يُخبر عنه، ومِمّا أخبرَ عنه أنّه لا يُؤمِن، فقدْ أمَرهُ أنْ يُصدِّقَه بأنْ لا يُصدقه، وذلكَ جمعٌ بينَ نَقيضَين.

وكذا ذكرَ الإمامُ الرّازي في «المطالبِ العالية» وقالَ أيضاً: أنّ الأمر بتَحصيلِ الإيمانِ مع حُصولِ العلمَ بعَدمِ الإيمانِ أمرٌ بجَمعِ الوُجُود والعَدَم؛ لأنّ وجُودَ الإيمانُ يستَحيلُ أنْ يحصُلَ مع العلمِ بعَدَمِ الإيمان، ضَرورَة أنّ العلمَ يقتَضي المطَابقة وذلكَ بحصُولِ عدم الإيمان.

وأجاب بعضُهم: بأنّ ما ذُكرَ لا يدلُ على أنّ المكلّف به هو الجمعُ بل تَحصيلُ الإيمانَ، وهو مُمكن في نفسهِ مُقدُورٌ للعبدِ بحسَبِ أصله، وإنْ امتَنعَ بسابقِ علمٍ أو إخبارٍ للرّسولِ بأنّه لا يُؤمن فيكُون مِمّا هو جائِزٌ بل واقعٌ بالاتّفاق، وفيه نَظر؛ لأنّ الكلامَ فيمَن وصلَ إليه هذا الخبر وكُلِّف التّصديق به على التّعيين.

وبعضُهم **أجابَ** أيضاً: بأنّ الإيمانَ في حقِّ مثلِ أبي لهبٍ هو التّصديقُ بمَا عَدا هذا الإخبار، وهذا في غايةِ السُقوط، وقدْ تمَسّك بمثلِ قولِه تعالى حكايَة: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ودلالَتُه أمّا على الجوازِ فظاهِرَة، وأمّا على الوُقُوع؛ فلأنّه إنّما يُستَفادُ في العَادة بما وقعَ في الجملَة لا عمّا أمْكَن ولم يقَع أصلاً.

والجواب: أنّ المرادَ به العَوارِض التي لا طاقَة بها، لا التّكاليفَ والإلزَامَات الشّرعيّة.

تنبيه:

الذي جزمَ به ابن السّبكِي جوازُ التّكليفُ بالمحالِ مُطلقاً، يعني: كانَ مُمتَنعاً لذاتِه، وهو المُمْتَنِع عَقلاً وعَادةً كالجمْعِ بينَ البياضِ والسّواد، أو مُمتَنعاً لغَيره، وهو إمّا المُمتَنع عادَةً فقط لا عَقلاً، كالمشْي مِن الزَّمِن والطَّيرانِ من الإنسان، وأمّا الممتَنع عَقلاً فقط لا عادَة كالإيمانِ ممّن عَلِم الله تعالى أنّه لا يُؤمن خِلافاً لأكثرِ المعتَزلةِ وأبي حامد الأسْفرايِيني والغَزالي وابن دَقيق العيد في منعِهم التّكليفَ بالمحال، لا بتَعلُّق العِلم بعَدمِ وقُوعِه، محتَجّينَ بأنّه لظُهورِ امتِناعِه للمُكلّفِين لا فائدَة في طلبه منهُم.

وأجيب: بأنّ فائِدَتَه اختيارُهم هل يأخُذُونَ في المقدِّماتِ، فيَترتَّب عليها الثّواب، أوْ لا فالعقاب، وخِلافاً لمعتزلَة بغداد والأقْوَى في منعِهم التّكليفَ بالمحالِ لذاته، وخِلافاً لإمَامِ الحرمين في منعِه كون المحال لغَير تَعلُّق العِلم مَطلُوباً؛ لأنّ استِحالَتِه في نفسِه تمنعُ من طَلَبِه بخِلافِها على الثّاني، وهو وإنْ اتَّحدَ مع الثاني حُكماً لكنّه خالفَه مَأخذاً، فليُتأمّل.

أمّا ورُودُ صِيغَة الطَلَب له مُعرّاة عن الطلبِ فلمْ يمْنَعه أحدٌ كما في قولِه تعالى: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَـٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥]، ﴿كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا * أَوْ خَلْقًا...﴾ الآية [الإسراء: ٥٠ - ٥١].

وأمّا وُقُوع التّكليفَ بالمحالِ ففِيه أقْوالٌ ثلاثَة:

الأول: وهو مُختارُ ابن السُّبكي، منها وقُوع التّكليف بالمُمْتَنع للغَيرِ لا للذّات، والحُجّة في وقُوعِ التّكليفِ بالأول أنّه تعالى كَلّف الثّقلَين بالإيمانِ وقال: ﴿وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣]، فامْتَنع إيمانُ أكثَرِهم لعِلمِه تعالى بعَدمِ وقُوعه وذلك من الممتَنعِ لغَيره، وفي امتناعِ التّكليفِ بالثاني الاستقراء.

والقولُ الثاني: وقُوعُه بالثّاني أيضاً؛ لأنّ من أنزلَ الله فيه أنّه لا يُؤمنُ بقولِه مَثلاً: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ أي: حتّم عليهُم الكفر ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦]، كأبَوي جَهلٍ ولهبٍ وغيرِهما، مُكلّفٌ في جُملَة المكَلَّفين بتَصديقِ النّبي ﷺ في جميع ما جاء به عن الله تعالى، فيكُونُ مُكلّفاً به في تَصدِيقِه فيما جاء به عن الله تعالى، وفي هذا تَناقُض حيثُ اشْتَمل على إثباتِ التّصديقِ في شيءٍ ونَفيه في كلِّ شيء، فهو من المُمْتَنع لذَاتِه.

وأجيب: بأنّ من أنزلَ الله تعالى فيه أنّه لا يُؤمنُ لم يَقصُد إبلاغَه ذلكَ حتّى يُكلّف بتَصدِيق النّبي ﷺ فيه دَفعاً للتّناقُض، وإنّما قصدَ إبْلاغَ ذلك وإعْلامَ النّبي به ليَيْأس من إيمانِه، كما قيل لنُوح: ﴿أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾ [هود: ٣٦]، فتكلِيفُه بالإيمانِ من التّكليفِ بالمُمتَنع لغَيره.

الثالث: وهو قولُ الجمهورُ عدمُ وقُوعه بواحِدٍ منها إلّا في المُمْتَنعِ لتعلُّق العِلمَ بعَدمِ

وقُوعِه؛ لقولِه تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، والممتَنعُ لتَعلّق العِلمَ في وُسعِ المكلَّف ظَاهِراً؛ فلِذَا اتَّفقُوا على جوازِ التّكليفِ به، بل وعلى وقُوعِه كما مرّ، والله أعلم.

* [الغرضُ من التَّكليفِ]:

الرابعة: ذهبَ المعتزلةُ إلى أنّ الغَرض من التّكليف ولو بالنّسبةِ إلى من ماتَ على الكُفرِ أو الفِسقِ هو التّعريضُ للثّواب، أعني: منافع كثيرة دائمَة خالِصَة مع السُّرورِ والتّعظيم بأنّ ذلك لا يحسُن بدونِ الاستِحقاق، ولا خفاءَ في أنّ للأفعالِ والتُروكِ الشّاقة تَأثيراً في إثباتِ الاستِحقَاق بشَهادَة الآيات والأحاديثِ الدّالةُ على تَرتُّبِ الثّوابِ واستِحقَاق التّعظيم على تلكَ الأفعالِ والتّروك: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [النساء: ١٣]، ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧]، إلى غيرِ ذلك ممّا لا يُحصى.

وبدَلالَةِ المعقُولِ:

أمّا **أولاً**: فلأنّ الخالي عن الغَرض عبثٌ لا يَصدُر عن الحكيم ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥] ولا غَرض سِوى ذلك إجماعاً؛ لأنّا لا نُثبِت غيره، والمخالِفُ لا يُثبتُ الغرَضَ أصلاً.

وأمّا **ثانياً**: فلأنّ البَعثَ على أمرٍ شاقٍّ بطَريقِ الاستِعْلاء بحيث لو خُولِفَ ترتّب عليه العِقاب إضْرار، وإضرار غير المسْتَحق لا لمنفَعَة ظُلم يستَحيلُ على الله تعالى، فالتّعريضُ لتلك المنافِع والتّمكين من اكتسَاب السّعادَة الأبديّة ففي الجهَة المحسِّنة للتّكليف، ولا يَبطُل حسْنُه بتَفويتِ الكافِرِ أو الفاسقِ ذلك على نفسِه بسُوءِ اختياره.

وأجيب: **أولاً**: بأنّا لا نُسلِم أنّه لا يحسُن الثّواب والتّعظيمَ بدونِ الاستِحقاق، أمّا على أنّه لا يَقبُح من الله تعالى شيءٌ فظاهِر، وأمّا على التّنزُّل والقَول بالقُبحِ العَقلي؛ فلأنّ

فادَة منفَعة العَين من غير ضَررٍ للمُفيد، ولا لغَيرِهِ محض الكَرم والحِكمَة، وغَلطُهم إنّما نَشأَ من عَدمِ التّفرقَة بينَ الاستِحقاقِ الحاصل بالأعمالِ وبينَ كون المفاد والمنْعم به لائقاً بحالِ المنعَم عليه، فإنّ إفادَةَ ما لا يَنبَغي كتعْظِيم الصّبيان والبهائم لا يُعدّ صواباً ولا يُستَحسن عَقلاً، فتَوهَّموا أنّ إيصالَ النّعم إلى غير من عمِلَ الصّالحات من هذا القَبيل، ولا خفاءَ في أنّ هذا إنّما هو على تَقديرِ التّكليف، وأمّا على تقْدِير عَدمِه، وكون الإنسان غير مُكلّف بأمرٍ ولا نهيٍّ، فكيفَ يُتَصوّر قُبحُ إفاضَة سُرورٍ دائمٍ عليه من غيرِ لحوقِ ضَرَرٍ بالغَير؟

وثانياً: بأنّ تَرتُّب الثّواب على الأعمالِ لا يدلُّ على أنّ لها تأثيراً في إثباتِ الاستِحقاق؛ لجوازِ أنْ يكونَ فضلاً من الله تعالى دَائراً مع العملِ، كيفَ وجميعُ الأعمالِ لا تَفي بشُكرِ القَليل ممّا أفاضَ من النِّعم؟ أو كيفَ يُعقل استِحقاق ما لا عينٌ رأتْ ولا أُذنٌ سمِعَت ولا خَطر على قلبِ بشر بمُجردِ تَصدِيق القَلب واللّسان فيمَن آمنَ فماتَ في الحال؟ وبهذا يظْهرُ أنّه لا حاجةَ في إثباتِ الاستِحقاق إلى ما شَرع من التّكاليفِ على ما فُصِّل في علمِ الفِقه، وعلمِ صِفات القَلب وأحوالِ الآخَرة الذي يُسمِّيه الإمامُ حجّة الإسلام بعلْمِ السِّر.

وثالثاً: بأنّه لو سُلِّم لُزوم الغَرض فلا نُسلِّم الإجماع، على أنّه لا غَرضَ سِوى ما ذَكرتُم، فقد قيل: الغَرضُ الابتلاء، وقيل: شُكر النَّعماء، وقيل: حفظُ نظام العالَم وتُهذيبُ الأخلاق، ويُحتَمل أنْ يكونَ أمراً لا تَهتدي إليه العُقول، وبهذا يندَفِعُ أيضاً كونُه ظُلماً؛ لأنّ الإضْرار بمثلِ تلك المنافع يكونُ محض العَدل، سِيّما ممّن له وَلاية الرُّبُوبيّة وكانَ التّصرُّف في خَالصِ مُلكه.

ورابعاً: بأنّ العملَ والثوابَ على ما ذَكرتُم شِبْه إجَارة ولا بُدّ فيها من رِضَا الأجير، وإنْ كان الأجْرُ أضْعافَ آلافِ أُجرَة المثل.

والحقُّ أنّ القولَ بالقُبحِ العقليّ ووجُوب تَركه على الله تعالى مُشْكِل الأمر في تكليف الكافِر؛ للقَطعِ بأنّه إضْرارٌ من جِهَة أنّه إلْزامُ أفعالٍ شاقّة لا يتَرتَّب عليه نفعٌ له، بل استِحقاق عقابٍ دائم وإنْ كان مُسبّباً عن سُوءِ اختيارِه، ولا خفاءَ في أنّ مثلَه يَقبُح بخلافِ تكليفِ

المؤمن عَبثٌ يتَرتّب عليه منافعُ لا تُحصى، وكونُ تكليف الكافِر لغَرضِ التّعريض والتّمكين، أي: جعلُه في مَعرِض الثّواب ومُتمَكِّناً من اكتِسابه إنّما يحسُن إذا لم يَعلَم قَطعاً أنّه لا يكتسب الثّواب، وأنّ استِحقَاقَ العقاب والوُقُوع في الهلاكِ الدَّائم كانَ مُنتَفِياً لولا هذا التّكليف.

وأجابَ بعضُ المعتزلَة: بأنّ لنا أصْلاً جَليلاً تُحلُّ به أمثالَ هذه الشُبهَة، وهو أنّه قد يَستَقبِحُ العقلُ الشّيء في باديءِ النّظر مع أنّ فيه حِكَماً ومَصالِحَ إذا ظَهرت عاد الاستِقباحُ استِحْسَاناً، كما في قِصة مُوسى معَ الخضر عليهما السلام منْ خَرقِ السّفينةِ وقتلِ الغُلام، وكما في تَعذيبِ الإنسانُ ولَدَه أو عَبدَه للتّأدِيب والزّجر عن بعضِ المنكَرات، وعلى هذا يَنبَغي أنْ يُحمَل كلُّ ما لا يُدرَك فيه جِهَة حُسنٍ من أفعالِ الباري تعالى وتقدّس، وإليه الإشَارةُ بقولِه: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]، حيثُ تَعجّبت الملائكةُ من خَلقِ آدمَ عليه الصلاة والسلام، وبه يَتَبيّن حُسن خَلق المؤْذِيات، وإبليْسَ وذُريّته وتَبقِيته ونحو ذلك.

قلنا: إذا تأمّلتُم فهذا الأصْلُ عليكُم لا لكم؛ لأنّه يُقالُ لكُم في كلِّ فعلٍ ادَّعيتُم قُبحَه لعلّ لله فيه حِكَماً ومَصالِحَ قَصُرت عن إدْرَاكها عُقولُكم، ولو ظَهرت عادَ الاستِقباحُ استِحسَاناً، وحينئذٍ لا يتَحقَّقُ القُبح البتَّة، مع أنّكم حاكِمُون بعدَمِ خُروجِ الأفعال عن الحُسنِ والقُبحِ البتَّة.

فإن قلت: ما قَدّرتُه في تَقرير كلامِ النّظم منَ الإرَادَة لا يُفهَم منه.

قلت: بل يُفهَم منه؛ لأنّ الخلْقَ يَستَلزمُ الإرَادَة.

فإن قلت: ما المانِعُ من إبقَائه على ظَاهِره، فإنّ المعتزلَة يقُولُونَ أيضاً إنّه تعالى لا يَخلُق الشّرورَ، وإنّما يخلُقُها العِباد الجارِيةُ هي على أيديهم.

قلت: لئلّا يتكرَّرُ مع قوله فخالِقٌ لعبدِه وما عمل.

ثمّ مَثّل كُلاً من الشّرّ والخير على طَريقِ اللّفِ والنّشرِ المشَوّش، فمَثّل الخير بقولِه: (كـ)ـإرادَتِه تعالى خَلق (**الإسلام**) المتقدّم بيانُه صَدرَ هذا التّعلِيق، فيمَن أرادَ من

عِبادِه، وفيه رَدٌّ على من منعَ أنْ يُقالَ إنّ الإسْلامَ أو الإيمانَ مخلُوق، وتقدّم بسْطُه بما فيه في غيرِ مَوضِع.

ومثّلَ الشّر بقولِه: (و) كإرادَتِه تعالى خلق (**جهل الكفْر**) فيمَن شاءَ منهُم، بإضَافَة التّخصِيص أو البيان، فإنّ الكُفرَ يرجِعُ إلى الجهلِ بما شُرطَ علمُه في الإيمانِ إجماعاً، أو التّكذِيب به، وتقدّمَ بيانُ كلٍّ منهما.

* [أقسامُ الجهلِ وأحكامُها]:

وهاهُنا فوائد:

الأولى: في «القواعِد القرافيّة» للشّهاب تقسيمُ الجهل إلى عَشرةِ أقْسامٍ:

أحدها: ما لا نُؤمَرُ بإزالَتِه أصْلاً ولا نُؤاخَذُ ببقائه؛ لأنّه لازم لنا لا يمكنُ الانفكاكُ عنه، وهو جَهْلُنا بجلالِ الله تعالى وصِفاتِه التي لم تَدل عليها أفعالُه، ولا يَقدِرُ العبد على تحصيلها بالنّظر، ووجْهُ العفُو عنه العَجزُ عن إدْراكِه، وإليه الإشارةُ بقولِه ﷺ: «لا أُحصي ثَناءً عليكَ أنتَ كما أثْنيتَ على نفْسِك»[1]، وقول الصّديق رضي الله تعالى عنه: «العجزُ عن الإدْراكِ إدْراك».

وثانيها: ما أجمعَ المسلِمونَ على أنّه كفر، كحُجَّة أنّ الله تعالى عالِمٍ أو مُتكلّم أو قادِر أو نحو ذلك من صِفاتِه الذّاتيّة، فإنْ جَهِلَ ذلك ولم يَنفِه كفّره الطبري وغيره، وقيل: لا يَكفُر.

وثالثها: ما اختُلفَ في التّكفير به، وهو إثباتُ الأحكام بدونِ الصّفات، كقولِ من قال: إنّ الله تعالى عالم بغَيرِ عِلم وقادرٌ بغَير قُدرة، وهكذا سائِرُ أحكامِه المعنويّة، ولمالكٍ والشّافعيِّ والقاضي في تكفيرِهم قولان.

ورابعها: ما اختُلِفَ فيه هل هو جهلٌ تجبُ إزالته، أو حقٌّ يجبُ بقاؤه؟ وعلى الأوّل

(١) أخرجه مسلم (١: ٣٥٢ برقم ٤٨٦)، والترمذي (٥: ٥٢٤ برقم ٣٤٩٣).

فهو مَعصيَة ولم أرَ من كفَّر به، وذلك جهلُ أنّ البقاءَ والقِدَمَ صِفتان وجُوديّتان من صِفات المعاني، أو صِفتان سلبيّتان وهو الصّحيحُ اعتقادُه.

وخامسها: جهلُ مُتعلّق الصّفات لا بالصِّفاتِ كتخْصِيص المعتزلةُ الإرَادَة والقُدرة ببعضِ المْكنات، وفي التّكفير بذلك قولان، والصّحيحُ عدم تكفيرهم.

وسادسها: جهلٌ يتَعلّقُ بالذّات العليّة، كاعتقادِ البُنوَّة والأُبوَّة والاتّحادِ والحُلول، وهذا مُجمَع على كفْرِه.

وسابعها: الجهلُ بعدَمِ الصّفاتِ مع الاعترافِ بوجُودِها، كقولِ الكراميَة أنّ الإرادة ونحوها حادِثَة، وفي التّكفير بذَلِك قولان، والصّحيحُ عدم التّكفير.

وثامنها: جهلُ ما وقعَ أو ما يقعُ من مُتعلَّقات الصّفات، وقدْ قامَ الدّليلُ القَطعيُّ الضّروريُّ على وقوعِه، وذلك كالجهلِ بإرادَةِ الله تعالى بِعثَة الرُّسل، والجهلِ بِبعثَةِ الخلْق ونحو ذلك، ولا خفاءَ أنّ ذلك كفرٌ؛ لأنّه جهلٌ بما عُلِم من الدّين ضَرورَة.

وتاسعها: الجهلُ بتَعلُّق الصّفات بإيجادِ ما لا مَصلَحةَ فيه للخلقِ هل يجوزُ هذا في حقّ الله تعالى؟ فأهلُ الحقّ يُجوِّزونَه، والمعتَزلّةُ يُحيْلونَه، وفي تكفِيرهم بذَلك قولان.

وعاشرها: الجهلُ بتعلُّق الصِّفات بإيجادِ حيوانٍ أو إجراءِ نهرٍ أو إحياءٍ أو إماتَة، فهذا الجهلُ لا خلافَ أنّه ليس بمعصيةٍ فضلاً عن الكفر، إلّا أنْ يُكلّف الشّرعُ بمعرفَة شيء من ذلك لحاجةٍ إلى معرفتِه في بعضِ الصّور، فيتَعيّن البحث عنه حتّى يُعلَم، ويكون الجهلُ به حينئذٍ معصية لمخالَفةِ أمر الشّرع، لا كُفراً بمعناهُ وغالب لفظه، وسيأتي ذكرُه بلفظِه في مبحثِ الكبائر.

*** [أصولٌ ينشأ عن اعتقادِ بعضها كُفرٌ]:**

الثانية: ذكرَ القومُ أصولاً سبعةً ينشأُ عن اعتقادِ بعضِها كفرٌ مجمَعٌ عليه، أو بدعةٌ مختلَفٌ في كفرِ صاحبها، **فالأصلُ الأول**: الإيجابُ الذّاتي، وهو إسنادُ الكائناتِ إلى الله تعالى

على سبيلِ التّعليل أو الطّبع من غيرِ اختيارٍ ولا إشكالٍ في كفرِ من يعتَقِد هذا؛ لأنّ من لازمِ هذا المذهب إنكارُ القُدرَة والإرادَة الأزليَّتَين، ومن لازِمه قِدَم العالم، ومن لازمِه تكذيبُ القرآن في قولِه تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨]، وقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٦٤].

والأصل الثاني: التّحسينُ العقليُّ، وهو كونُ أفعال الله تعالى وأحكامه مَوقُوفَة عقلاً على الأغَراض، وهي جلبُ المصالِح ودَرءُ المفاسد، وهذا الأصلُ قد نشأ عنه كُفر صَريحٌ مجمَعٌ عليه، وهو كُفر البَراهمَة، فإنّهم أنكروا النّبوَة وكذّبوا الرّسل صَلوات الله وسلامُه عليهم فيما بلَّغُوه عن المولَى تبارك وتعالى، منْ طلبِ الرُّكوعِ والسّجودِ وإباحَة ذبح البهائمِ للأكل ونحو ذلك؛ لأنّ هذا كلُّه قبيحٌ يستَحيل أنْ يُشرِّعه الحكيم.

والأصل الثالث: وهو التّقليدُ الرَّدِيء، وهو مُتابَعة الغَير لأجلِ الحمِيّة والتّعصب من غير طلبٍ للحقّ، وهذا الأصل نشأ عن أصلٍ صَريح مُجمَع عليه، وهو تقليدُ الجاهِليّة لآبائهم في الشّرك، وعبادَة الأصنام، وتقليدُ عامّة اليهودَ وعامَة النّصارى لأحبارِهم في إنكارِ نُبوَّة نبينا محمّد ﷺ، ونحو ذلكَ من كلِّ تقليد في كفرٍ صَريحٍ ونشأ عنه بِدعَةٌ مُختلَفٌ في كفرِ صاحِبها كتقليدِ عامّة المعتزلَة والمرجِئَة والمجَسِّمَة لقُدمَائهم فيما دَانوا به من هذه البدَع، واحتَرزوا بالتّقليدِ الرَّديء من التّقليدِ الحسنِ كتقليدِ عامّة المؤمنينَ لعُلمائِهم في الفُروع.

قال العلّامّة السَنَوسي في «شرح المقدّمات»: واختُلِفَ في تقليدِ عامّة المؤمنينَ لعلماءِ أهل السنّة في أصُول الدّين، هل يكفّر ذلك أم لا؟ وكثيرٌ من المحقِّقِين قالوا: إنّ ذلك كافٍ إذا وقعَ منهُم التّصمِيمَ على الحقِّ، لا سِيّما في حقِّ من يَعسُر عليه فهم الأدلّة، انتهى.

قلت: وهذا هو الحقّ إن شاء الله تعالى، واختارَهُ ابن السُّبكي، وجزَمتُ به في هذا النّظم وأوضَحتُه في صَدرِ هذا التّعليق.

والأصل الرابع: وهو الربطُ العادِيّ، وهو اعتقادُ التّلازُم بينَ أمرٍ وأمرٍ وجُوداً أو عَدَماً بواسِطَة التّكرُّر وامتناع التّخلّف، ولا خفاء أنّه قد نَشأ عنه كفرٌ صريحٌ مجمَعٌ عليه ككفرِ الطَّبائعيين القَائلينَ بقِدَم الأفلاكِ وتأثِيرها بطباعِها في العَوالِم الأرضيّة، وكفر الجاهليّة المنكِرينَ للبعثِ وأحوالِ الآخَرة بسببِ الاغْترارِ بالرّبط العادي، وقدْ نشأ عنه أيضاً بدَعة مُختَلَفٌ في كفرِ صاحبِها كبِدعَة من اعتقدَ حُدوثَ الأسباب العاديّة وتأثيرها بجَعلِ الله تعالى فيها قُوّة لذلك، ولو شاءَ لم تَؤثّر، وقدْ سبق ما في ذلك من الخِلاف.

والأصل الخامس: وهو الجهلُ المرَكّب، وهو أنْ يجهلَ الحقُّ ويجهَلُ أنْ يجهَلَه، وحاصِلُه أنّه اعتقادُ أمر على خلافِ ما هو عليه، ولا شكّ أنّه سَببٌ للتّمادي للكفرِ إنْ كانَ ما أوقَع الجهل في اعتِقادِه كُفراً كجهلِ الفَلاسِفَة، حيثُ اعتقَدُوا قِدم العالَم، وأنّ الباري تعالى مُؤثِّر بطَريقِ الطّبعِ أو التّعليل إلى غير ذلك من كفريّاتهم، وأنّه سببٌ للتّمادي على البدْعَة إنْ كانَ ما أوقعَ في اعتقادِه بدعَة كجهلِ القَدَريّة، حيث اعتَقدُوا إيجاد الحيوانات لأفعالها الاختياريّة بُقدرتِها الحادِثَة، وأنّه تعالى يجبُ عليه مُراعاة الصّلاح والأصلح للعباد إلى غير ذلكَ من سائر البدَع الاعتقاديّة. وإنّما كان الجهَلُ المركّب سبباً للتّمادي على الكفرِ والبدعَةِ؛ لعَدمِ شُعورِ صاحبه بجهلِه؛ إذ هو على زَعمِه مُعتَقدٌ للصّواب والحقّ في جهْلِه، ومنْ كانَ على هذه الصّفة، فإنّه لا يطلُب الخروجَ عن جهلِه، بل لو اتّفقَ أنّ أحَداً تَعدّى لرَدِّه إلى ما هو الحقّ في نفس الأمرِ امتَنعَ من الاستماعِ له وقُبولِ قولِه، بخلافِ الجهل البَسِيط، وهو عدمُ إدراك أمرٍ من الأمور، فإنّ صاحبَه يطلُبُ العِلمَ بما جَهلَه إنْ شعرَ بعدَمِ إدْراكه، وإنْ عَقِل عن ذلكَ وجاءَ من يُنبّهه لطلبِ العلم بذلك، أو جاءَ من يعلِّمه ما جهِلَه، فإنّه يُجيب إلى ذلك ويَقبَله؛ لما جُبِلت عليه النُّفوس من النّفرةِ عن الجهلِ ومَحبّة تحصيلِ العلم بما ليس مَعلوماً لها.

وسببُ الجهل المرَكّب: هو وثُوقُ النّفوس في العقليّات بما ليسَ بُرهانيّاً من الأدلَة، وتحسينُ الظنّ فيما يستَبدّ به من أنظارها واستِنباطِها، لا سِيَّما عندَ ظهورِ إصَابَتِها في بعضِ

ذلك، هذا أصلُه وقدْ يكونُ في الشّرعيّات كما يكونُ في العقليّات، ويكونُ من المقلِّدينَ كما يكونُ من النّاظِرين.

والأصل السادس: وهو التّمسُّك في عقائدِ الإيمانِ بمُجردِ ظَواهِر الكتاب والسنّة من غيرِ تَفصيلٍ بينَ ما يَستَحيلُ ظاهِرَه منها وما لا يَستَحيل، لا خفاء في كونِه أصلاً للكُفرِ أو البدْعَةِ، أمّا الكُفر فكأخذِ ما ذَهبَ إليه الثَّنويّة القائلونَ بأُلوهيّة النّور والظُلمَة من قولِه تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥].

وأمّا البدْعَة النّاشئةُ عن تقليدِ مُجرد ظَواهِر الكتابِ والسنّة فكثيرةٌ جداً، كأخْذِ المجَسِّمَة الجِسميّة للصّانِع تعالى والجِهَة والحرَكَة والسُّكون من مثلِ قولِه تعالى:

- ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

- وقولِه: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

- وقولِه تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠].

- وقولِه ﷺ: «ينزلُ ربّنا إلى سماءِ الدّنيا إذا كانَ الثُّلث الأخيرُ من اللّيل»[١].

ومُشْكلات الكتابِ والسنّة كثيرةٌ جداً، وقدْ صنّف العُلماء في جَمعِها والكلامِ عليها التّصانِيفَ العدِيدَة، وتأوَّلُوها بتَأوِيلاتٍ غير بَعيدَة، وتقدّم الكلامُ في التّأويل.

وتلخِيصُه دفعاً لدَغْدَغة المتعَلِّم: إنّ كلّ مُشكَل منهُما استَحالَ ظَاهِرُه، وكانَ لا يَقبَلُ التّأويلَ أصلاً، مثل حديث: «كان ربّك في عمىً»[٢] وجبَ تَنزِيُه الله تعالى عن ظَاهِره وتَفويضُ مَعرفَةَ المراد منه إليه تعالى، على أنّ بعضَهم تأوَّله على تَعَرُّفِه لخلقِه بعدَ وجُودِهم بعدَ جَهلِهم به جَهلاً يُشبِه العَمى بجامِعِ الحيرَة وعدمِ الاهتَداء وإنْ كانَ يقْبلُه، فإنْ كان لا يقْبلُ منه إلا معنىً واحِداً أَوجبَ الحمل عليه عندَ من قال بالتّأويل، كقولِه تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، فإنّ المعيّة بالتّحيُّـز والحلولِ في المكانِ مُستَحيلَةٌ عليه تعالى، ولا

---

(١) أخرجه مسلم (١: ٥٢١ برقم ٧٥٨)، وأبي داود (٤: ٢٣٤ برقم ٤٧٣٣).

(٢) سبق تخريجه.

يقبلُ هنا إلّا معنى واحِداً دلّ عليه السياقُ وهو المعيّة بالإحاطَةِ عِلماً وسَمعاً وبَصراً، وإنْ كانَ يقبلُ من التّأويل أكثر من معنىً واحد كقولِه تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، ﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ حُمِلَ على أظْهرِ محامِله وأرْجَحِها، إمّا بدَلالةِ سياقٍ أو بكثْرَةِ استعمالِ العَرب للّفظ المشْكل فيه، والظّاهِر في التّعبير حينئذٍ أنْ يُقال: يَحتمِل هذا اللّفظُ أنْ يكونَ المرادُ من كذا أو كذا؛ طَلَباً للسّلامَةِ من التَّجاسُر وسُوء الأدَبِ بالجزْمِ بتَعيينِ ما لم يقُم الدّليل القَطعيّ على تَعيينه.

والأصل السابع: وهو الجهلُ بالقَواعِد العقليّة التي منها يُؤخَذُ العلم بوجُوبِ الواجِبات، وجوازِ الجائزات، واستِحالَةِ المستَحيلات، والقَواعِدِ اللّغويّة التي يَرجعُ إليها عِلمُ اللّغةِ والإعرابُ والبيانُ، ولا شكّ أنّ الجهلَ بذلك قد يَـجُرُّ إلى الكفْرِ كفَهْمِ بعضِهم أنّ مذهبَ النّصارى بتَركيبِ الإلهِ وكون عيسى عليه الصلاة والسلام جزءاً منه منْ قولِه تعالى: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١] بجَعلِ «من» للتّبعيض، ولا شكّ أنّ مع هذا البعض جَهْلَين:

أحدهما: جَهلُه بالقَواعِد العقليّة؛ إذ لو عَرفَ أنّ هذا المعنَى يَستَلزِم حُدوث الإله لَلزِمَ مُشابَهتِه للحَوادِثِ في التّغيّر والافتقارِ إلى التّخصِيص بمِقدارٍ مخصُوصٍ من المقادِير المرَكبّة لما ذَهبَ إليه.

وثانيهما: جهلُه باللّغةِ العربيّة؛ حيثُ ضاقَ صدْرُه عن جَعلِها للابتداء، مثلُها في قولِه تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣].

وكَفَهْمِ من جَهِل قواعدَ الإعراب أنّ: ﴿خَلَقْنَاهُ﴾ من قولِه تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩] صِفَة لشيء، حتّى أخذَ من مَفهوم الصّفَة أنّ هُناك شَيئاً غير مخلوق لله تعالى، وهي أفعالُ الحيواناتِ الاختياريّة كما هو المذهَب الفَاسد، ولو عَرفَ قَواعدَ الإعراب لعَرفَ أنّ جُملَة: ﴿خَلَقْنَاهُ﴾ لا محلّ لها من الإعراب؛ لأنّها مُفسّرة للعامِل في «كل»، وأنّ المسألَة من بابِ الاشتِغال لا صِفَة؛ إذ الصِّفَة لا تَتقدّم على الموصُوف، وما لا يتَقدّم لا يُفَسّر عامِلاً مُتقدّماً، فيَلزَمُ نَصبُ لفظِ «كلّ» بلا ناصب، وحينئذٍ يُؤخَذ من الآيةِ تَعمِيم الخلقِ لكلِّ المُمْكنات، فيبطُل مَذهبُ القَدريّة.

وكَفَهْمِ من جَهلَ حتّى المعاني والبيان، أخذَ المعتزلَةُ تعليلَ أفعالَ الباري تعالى بالأغْرَاض من قولِه جلّ وعلا: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] حيثُ جعلَ اللّام للتّعليلِ حقيقَة، فلو خالطَ فَنَّي المعاني والبَيان لعَرفَ أنّ الآية من بابِ الاستِعارَة التّبعيّة، وأنّه شَبّه التّكليفَ بالعبادَة في تَرتُّبِه على الخلْقِ بالعلَةِ الغائيّة التي تَترتّب على الفعلِ ويُقْصَد الفِعلُ لأجلِها، حتّى جعلَت التّكليفَ بالعبادَةِ لأجلِ هذا التّشبيه عِلّة غائيّة بطَريقِ الاستِعارة، فتَبع ذلك استِعارَة اللّام الموضُوعَة للتّعليل، ودَخلَتْ على العبادَة للدّلالةِ على العلّة المجَازيّة.

وكَفِهم من جَهلَ فَنَّي المعاني والبَيان صُدور الحَوادِثَ عن غيرِهِ تعالى، مثلُ صُدور زِيادَة الإيمان عند سماعِ آيات القرآن أخْذاً من قولِه تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢]، وصُدور ستْر العَورة عن اللّباسِ أخذاً من قولِه تعالى: ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَٰرِى سَوْءَٰتِكُمْ﴾ [الأعراف: ٢٦]، وصُدور إثارة السّحاب عن الرّيح أخذاً من قولِه تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾ [الروم: ٤٨]، إلى غيرِ ذلكَ ممّا لا يُحصى كَثْرة في الكتابِ والسنّة، ومن خالط الفَنينِ عَرفَ أنّ الإسنادَ في جميع ذلك من بابِ الإسناد المجازيّ العقلي، وهو استِنادُ الفِعل أو ما في مَعناه إلى مُلابِس له غير ما هو له في الظَّاهِر عندَ المتكلِّم.

وإذا عَرفتَ أنّ الجهلَ بهذِه العلوم يُوقِع صاحِبَه في كفرٍ أو بِدعَةٍ، تَعيّن على من له قَابِليّة لفَهمِها أنْ يجتَهدَ في تَحصيلِها، ومنْ ليسَ له قابِليّة لفَهمِها وَجبَ عليه التّنزيهَ عن ظَاهِر ما يُوهم ظَاهِرُه مُحالاً مُخالِفاً للقَواعِد التّوحِيديّة، واعتقادُ أنّ ذلكَ الظّاهِر ليسَ مُراداً لله ولا لرسُولِه، وأنّ له عندَ أهلِه معنىً صحِيحَاً، وتأويلاً مُمكِنا مَليحاً، وأنّ كلامَ الله تعالى وكلامَ رسوله ﷺ حقّ لا تَناقُضَ فيه ولا اخْتلاف ولا بَاطِل ولا جَهل ولا وَهْم ولا خُروج عن الصّوابِ ولا غَلط ولا انْحِرَاف، ولا يَضرّه بعدَ ذلكَ الجهلَ بالمرادِ؛ لأنَّ القَلبِ مَحشُوّ باعتِقادِ تَنزيه المولَى تبارك وتعالى ورُسَلِه عليهم الصّلاة والسّلام عن كُلِّ نقصٍ وخَللٍ وفَساد، والله أعلم.

الثالثة: سيأتي إنْ شاء الله عندَ قولِه: «فلا نكفِّر مُؤمناً بِالوِزْرِ» بيانُ من قَادَتُه بدْعَتُه إلى الكفرِ، ومنْ لم تَقُده إليه، وتفصيلُ المذاهِب في ذلك فَراجِعهُ إن شِئت.

خاتمة:

الكُفر بالضّم والكُفْران من الكَفر بالفَتحِ وهو السّتر؛ لأنّه يَستُر الحقّ؛ ولذا سُمّي الزّارِع كافراً؛ لأنّه يَستُر البِذرَ في الأرض، وقدْ يُطلَق الكفْر على البَراءة كقولِه تعالى حكايةً عن إبليس: ﴿إِنِّي كَفَرْتُ بِمَآ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ﴾ [إبراهيم: ٢٢] أي: برئت منه، والكفرُ بالله كما قالَ الأزهريّ: أرْبعَة أنواع: كفرُ إنكار بأنْ يكفُر بقَلبهِ ولسَانِه، وكفْرُ جُحُود بأنْ يعتَرفَ بقلبِه ولا يُقرّ بلِسانِه ولا يتَلفَّظ بالتّوحيدِ ككُفرِ أبي طالب، وكفرُ نِفاق بأنْ يكفُر بقلْبِه ويُقرّ بلِسانِه ككفرِ المنافِقينَ في زَمنِه عليه الصلاة والسّلام، وكفرُ النَعمَة والعَشير ككفرِ الزَّوجَة نِعمَة الزّوج، والعبدِ نعمَة سيّدَه.

* * *

* [وجوبُ الإيمانِ بالقدَرِ]:

(وواجِبٌ) علينا شَرعاً (إيمانُنا) أي: تَصدِيقُنا الجازم (بالقَدَر) بتَحريكِ الدّال وتَسكِينها وَجْهان مَشهُورانِ كِلاهُما مَصدَر قَدَرت الشّيء بفَتحِ الدّال وتَخفِيفها إذا أحطْتَ بمِقْدَاره، و«الـ» فيه عِوَض عن مُضاف إليه، أي: بتَقدِير الله تعالى الأمُور، وهو تَحديدُه تعالى أزلاً كلّ مخلُوقٍ بحدِّه الذي يُوجَد به من حُسنٍ وقُبحٍ ونَفعٍ وضَررٍ، وما يَحويه من زمانٍ ومكانٍ، وما يترَتّب عليه من طاعَةٍ وعِصيانٍ وثوابٍ وعقابٍ وغُفرانٍ، ونحوه قولُ بعضِهم: المرادُ من القَدَر أنّ الله تعالى علمَ مَقاديرَ الأشياء وأزْمَانَها قبلَ إيجادِها، ثمّ أوجَدَ ما سَبق في عِلمِه أنّه يُوجَد، فكلُّ محدَث صادِرٌ عن عِلمه وقُدرتِه وإرادتِه، هذا هو المعلُوم منَ الدّين بالبَراهينِ القَطعيّة.

وعليه كانَ السّلفُ من الصّحابةِ وخِيار التّابعينَ إلى أنْ حَدثَت بِدْعة القَدَر في آخرِ زَمانِ الصّحابة، كما في صَدرِ كتاب مُسلم، عن ابن عِمران، قال ليَحيى بن يَعمُر الحميري حينَ سأَلَ عنه: أنّه بَرئ ممّن يقولُ ذلك، وأنّ الله لا يقبلُ ممّن لم يُؤمِن بالقَدَر عَمَلاً.

وقد حكى المصنِّفون في المقالات عن طَوائفٍ من القَدَريّة إنكارِ كون الباري عالماً بشيءٍ من أعمالِ العبادِ قبلَ وقُوعِها، وإنّما يعلمُها بعدَ كونها، وهم الذين قال فيهم الشّافعي: القَدريّة إنْ سَلَّمُوا العلم خُصِمُوا، يعني: يُقالُ لهم: أيجوزُ أن يقعَ في الوجُودِ خِلاف ما تَضمّنه العلم، فإنْ مَنعُوا وافَقُوا قولَ أهل السنّة، وإنْ أجَازُوا لَزِمَهُم نَسبَة الجهلِ إليه تعالى، وستَسمَع له تتمّة قريباً.

* [وجوبُ الإيمانِ بالقضاءِ]:

(و) واجبٌ علينا شَرعاً أيضاً إيمانُنا (بالقضاء) أي: بقَضاءِ الله تعالى، وهو لُغة: الحكم، وعُرفاً: يُعبّر به عن الفعلِ مع زِيادَة إحكام، لا يُقال لو كانَ الكفرُ بقَضاءِ الله تعالى

لَوَجبَ الرِّضَا به؛ لأنّ الرِّضَا بالقَضاءِ واجِبٌ، واللّازمُ باطل؛ لأنّ الرِّضا بالكُفرِ كُفر؛ لأنّا نقول: الكفرُ مقضيّ لا قَضاء، والرِّضا إنّما يجبُ بالقَضاءِ دونَ المقضيّ.

وإيضاحُه: أنّ للكفرِ نِسبَةَ إلى الله تعالى باعتبارِ فاعليّتِه له وإيجادِه إيّاه، ونِسبَةَ أُخرى إلى العبدِ باعتبارِ محليّته له واتّصافِه به، وإنكارُه باعتبارِ النّسبَةِ الثانية دونَ الأولى، والرِّضا به إنّما هو باعتبارِ النِّسبَةِ الأولى دونَ الثانية، والفَرقُ بينَهما ظاهِرٌ، لأنّه لا يَلزمُ من وجُوبِ الرِّضا بشَيءٍ باعتبارِ صُدورِه عن فاعِلِه وجُوب الرِّضا به باعتبارِ وقُوعِه صِفَةَ لشَيء آخر؛ إذْ لو صَحّ ذلكَ لوَجبَ الرّضا بمَوتِ الأنبياء، وإنّه باطلٌ بالإجماعِ كما لخصَّه السّيد في «شرح المواقف». والمقصودُ بيانُ وجُوب اعتِقاد عُموم إرادَة الله تعالى، وقُدرَته وعلِمه؛ لما مرّ منْ أنّ الكلَّ بخَلقِ الله تعالى، وهو يستَدْعي العِلمَ والقُدرةَ والإرَادةَ؛ لعَدمِ الإكْرَاه والإجبار.

فإنْ قيلَ: إذا كانت الأمُور مُقدّرة أزلاً كانَت واجِبَة الوقُوع، فيَكون الكافِر مَجبُوراً في كُفرِه والفَاسقُ في فسْقِه، فلا يصَحّ تكليفُهُما بالإيمانِ والطّاعة.

قلنا: إنّ الله تعالى أرادَ منهُما الكفرَ والفِسقَ باختيارهِما فلا جبر، كما أنّه تعالى عَلِم منهُما الكفرَ والفِسقَ بالاختيارِ، ولم يلزم تكليف المحال، وتقدّم إنكارُ المعتزلَة إرادَة الله تعالى للشُّرورِ والقَبائِح، كما تَقدّم إيضاحُ فساد مذْهَبهم وبيانُ الردّ عليهم.

*** [الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية في تعريف القضاء والقدر]:**

تنبيهات:

الأول: ما تقدّمَ من تعريفَي القَدَر والقَضاء بما مرّ نحوه للسّعد، قالَ بعضُهم: وهو مذهَب الماتْريدِيّة، فإنّ السّيد قال في «شرح المواقف»: أنّ قضاءَ الله تعالى عندَ الأشَاعِرة هو إرادَته الأزليّة المتَعلِّقَة بالأشياءِ على ما هي عليه فيما لا يَزال، وأنّ القَدرَ عندَهُم أيضاً هو إيجادُه تعالى الأشياءَ على قَدَرٍ مَخصُوص، وتَقدِير مُعيّن في ذَرّاتِها وأحوالها.

فإن قلت: هلّا حملتَ المتنَ على كلامِ الأشَاعِرة؟

قلت: لم أحمِلهُ عليه لقولِ بعضِ المحقِّقِين إنّما اعتُبر في معنَى القَضاء؛ لأنّه يُعتَبر في وصفِه اللّغَوي. قال في «الصّحاح»: القَضاءُ الصُّنعُ والتّقدِير، كما قال تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ١٢]، ومنه القَضاءُ والقَدَر، ومن قالَ إنّه عِبارةٌ عن الإرَادَةِ الأزَليّة المتَعلِّقَة بالأشياءِ على ما هي عليه فِيما لا يزالُ فعَليهِ البَيان، ولم يُعتَبر في مَفهُوم القَدَر لُغة الإيجاد، حتَى يُقال: إنّه عبارةٌ عن إيجادِ ... إلخ، والنّقلُ خِلاف الأصل ولا دَليل عليه، انتهى.

ولقَولِ ولي الله تعالى النّووي: اعلَم أنّ مذهبَ أهلُ الحقّ إثباتُ القَدَر، ومعناه: أنّ الله تعالى قَدّر الأشياءَ في القِدَم وعَلِم سبحانَه أنّها ستَقعُ في أوقاتٍ مَعلومَة عندَه سبحانَه وعلى صِفاتٍ مخصُوصَة، فهي تقَعُ على حسبِ ما قَدّرها سبحانَه، وأنكَرتْ القَدَريّة هذا وزَعمَت أنّه سبحانه لم يُقدّرهَا ولم يتقدّم عِلمُه بها، وأنّها مُستأنَفَة العِلم، أي: إنّما يعلمُها سبحانه بعدَ وقُوعِها، وكذّبُوا على الله جلّ عنْ أقوالهم الباطِلَة، ولأنّ الحمْلَ عليه يُوجِبُ تَكرَاراً في القَضاءِ معَ ما سبقَ من وجُوبِ الإيمان بإرادَةِ الله تعالى. لا يُقال: التّكرَارُ لازمٌ حتّى ما حملتَه عليه؛ لأنّه مرّ عُموم تَعلّق كلٍّ من القُدرةِ والإرادَةِ؛ لأنّا نقول: لكنْ لم يَمر صَراحة وجُوب اعتِقادُه، ولو سَلّمناهَا فَحِكمَة الإعادَة بيانُ أنّها من أُمّهات المسائل التي جَرى فيها النِّزاع، واختلفَت فيها الآراء والمذاهب.

* [معنى القضاء عند الفلاسفة]:

قال في «شرح المواقف»: والقضاءُ عندَ الفَلاسِفَة عبارةٌ عن علمِ الواجِب بما يَنبَغي أنتكونَ عِلّته الوُجُود حتّى يكونُ على أحسنِ النّظام وأكملِ الانتظام، وهو المسمّى عندَهم بالعِنايَة التي هي مبدأ لفَيضان الموجُودَات من حيثُ جملَتها على أحسنِ الوُجوهِ وأكمَلِها، والقَدَرُ عندَهُم عبارةٌ عن خُروجِها إلى الوجُود العيْنِي بأسْبابِها على الوَجْه الذي تقرَّر في القَضاء، والمعتَزلَة يُنكِرونَ القَضاءَ والقَدرَ في الأفعالِ الاختياريّة الصَادِرَة من العبادِ، ويُثبِتُون عِلمَه تعالى بهذه الأفعال، ولا يُسنِدُون وجُودَها إلى ذلكَ العِلم بل إلى اختيارِ العِباد وقُدَرِهم، انتهى.

فإن قلت: لا شكّ في مُناقَضة كلام «شرح المواقف»، حيثُ صَرّح بنفْيِهم سَبق عِلمِه تعالى بإثباتِ القَدريّة عِلمَه تعالى بالأمُور قبلَ كونِها لكلام النّووي، حيثُ صَرّح بنفْيِهم سَبق علمِه تعالى قبلَ كونِها، فما الحقّ؟

قلت: كلٌّ حقّ ولا مُناقَضَة، فإنّ النّوويّ قال بعدَما مرّ نقلُه عنه: قالَ أصحابُ المقالات من المتكلِّمينَ وقدْ انْقرَضَت القَدَريّة القَائلونَ بهذا القَول الشَّنيعِ الباطل، ولم يَبقَ أحدٌ من أهل القِبلَة عليه، وصارت القَدَريّة في الأزمانِ المتأخِّرة تَعتقدُ إثباتَ القَدَر، ولكن تقول: الخيرُ من الله والشَّر من غيره تعالى عن قَولهم، انتهى.

وسَبقَه بنقلِ هذا عن المتكلِّمينَ القُرطبي، وزاد: والقَدَريّة اليومَ مُطبِقُون على أنّ الله تعالى عالِم بأفعال العباد، مَقدُورَة لهم واقِعَة منهم على جِهة الاستِقلال، وهو مع كونِه مَذهباً باطلاً أخَفُّ من المذَهب الأوّل، والمتأخِّرونَ أنكروا تَعلُّق الإرادَةُ الأزَليّة بأفعالِ العباد فِراراً من تَعلُّقِ القَديم بالحادِثِ، وهم مَحجُوجُونَ بما قالَه الشافعيُّ رضي الله تعالى عنه: إنْ سَلَّمُوا القَدَريّة العلم خُصِمُوا، أو يقالُ لهم: أيجوزُ أنْ يقعَ في الوجُود خِلاف ما تَضمّنه العلم فإنْ مَنعوا وافَقُونا، وإنْ أجَازوا لزَمَهُم نِسبةَ الجهلِ إليه تعالى عن ذلك، انتهى.

وفي «الطبقات الكبرى السبكيّة» عن الرّبيع بن سليمان قال: سُئلَ الشافعيّ رضي الله تعالى عنه عن القّدَر فأنشأ يقول: [من المتقارب]

مـا شـئتَ كانَ وإن لم أَشَـا ... وما شِـئْتُ إن لم تشـأَ لم يكُنْ

خلقـتَ العبادَ لمـا قد عَلِمتَ ... ففي العلمِ يجري الفَتَى والمُسِنْ

عـلى ذا مننتَ وهـذا خذلتَ ... وذاكَ أعنـتَ وذا لم تُعـنْ

فمنهُم شـقيٌّ ومنهم سـعيدٌ ... ومنهُـم قبيحٌ ومنهم حَسَـنْ

قال الخطابي: قدْ يحسب كثيرٌ من النّاس أنّ معنَى القضاءُ والقَدَرُ إجبارُ الله سبحانَه وتعالى العبدَ وقَهرَه على ما قَدّرَه وقَضاه، وليس الأمرُ كما يتَوهمُونَه وإنّما معناه: الإخبارُ عن

تَقدّم علم الله سبحانه وتعالى بما يكونُ من أكسابِ العباد وصُدورِها عن تَقديرٍ منه، وخلقَ لها خيرَها وشَرِّها، قال: والقَدَرُ اسمٌ لما صَدَر مُقدّراً عن فعلِ القادِر، يقالُ: قَدَرتُ الشّيء وقَدَّرتُه بالتَخفِيف والتَّثقيل بمعنَى واحِد، والقضاءُ في هذا معناه الخَلق كقولِه تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ أي: خَلقَهُنّ.

قال النّووي: وقد تظاهَرتْ الأدلَّةُ القَطعيّة من الكتابِ والسنّة وإجماعِ الصّحابَة وأهل الحلِّ والعَقْدِ من السّلفِ والخلف على إثباتِ قَدَرِ الله سبحانه وتعالى، وقد أكثَرَ العلماءُ من التّصنيفِ فيه، ومن أحسنِ المصَنّفات فيه وأكثرها فوائد كتابُ الحافِظ أبو بكر البَيهقي رضي الله عنه، وقدْ قرَّر أئمَّتُنا من المتكلّمينَ ذلك أحسنَ تَقرير بدَلائلِه القَطعيّة السمعيّة والعقليّة، والله أعلم، انتهى.

قلت: وقدْ مرّ كلّ ذلك في مَواضِعه من هذا التّعليقِ.

الثاني: لا يُفهَم من كلامِ النّظم إلّا أنّ من لم يُؤمِن بالقَضاء والقَدَر تَركَ واجِباً، هل هو بتَركِ ذلك الواجبِ كافِر أو لا؟ ليسَ في كلامِه تَعرّض له.

* [ذمُّ القدريَّة ومقالتهم في نفي العلم عن الله تعالى]:

واعلمْ أيَّدَكَ الله بالتّوفيقِ والعِناية، ورَزقكَ التَّسديدَ والهداية: أنّه لا خلافَ في ذَمّ القَدَريّة، فقد وردَ في صِحاح الأحاديث:

ـ «لُعِنتْ القَدريّة على لسانِ سبعينَ نبيّاً»[1].

وأخرجَ أبو داود في «سننه» وأبو عبدالله الحاكم في «المستدرك على الصحيحين» وقال: إنّه صحيحٌ على شرطِ الشّيخَين، قولُه ﷺ: «القَدريَة مجوسُ هذه الأمّة»[2].

ـ وصـحّ أيضاً ما صَرّح به في «شرح المقـاصد» عن النّبي ﷺ أنّه قال: «إذا قامـَت

(١) أخرجه البيهقي في «القضاء والقدر» (ص ٢٨٦ برقم ٤٢٦)، والطبراني في «الأوسط» (٧: ١٦٢ برقم ٧١٦٢).
(٢) أخرجه أبو داود (٤: ٢٢٢ برقم ٤٦٩١)، والحاكم (١: ١٥٩ برقم ٢٨٦).

القِيامة نَادى مُنادٍ يا أهلَ الجمعِ أينَ خُصماء الله؟ فتقُوم القَدريّة»[1].

قال الخطابي: إنّما جعلَهم ﷺ مجوساً لمضَاهَاةِ مذهَبِهم مذهبَ المجوسِ في قولِهم بالأصْلَين: النّور والظُّلمَة، يزعُمونَ أنّ الخيرَ من فعلِ النّور، والشّر من فعلِ الظُّلمَة، فَصارُوا ثَنويّة، وكذلك القَدريّة يُضيفُونَ الخيرَ إلى الله عز وجل والشّرَ إلى غيره، والله سبحانَه وتعالى خالقُ الخيرَ والشّر جميعاً، لا يكونُ شيء منها إلّا بمَشيئَتِه، فهما مُضافَان إليه سبحانَه وتعالى خَلقاً وإيجاداً، والفاعِلينَ لهما من عبادِه فِعلاً واكتِسَاباً، انتهى.

وسيأتي في حديثِ مُسلم: أنّ ابن عمر قالَ لسائلِه عنهُم: «فإذا لَقيتَ أولئك، يعني: القَدَريّة فأخبرهُم أنّي بَريءٌ منهم، وأنّهم بَرآءٌ مني»، والذي يحلفُ به عبدالله بن عُمر: «لو أنّ لأحدِهم مثلُ أُحد ذهباً فأنفقَه ما قَبِل الله منه حتّى يُؤمن بالقَدر»[2]. قال النّووي: هذا الذي قالَه ابن عمر رضي الله عنهما ظَاهِرٌ في تكفِيرِه القَدَريّة. قال القاضي عياض: هذا في القَدَريّة الأولى الذينَ نَفوا تَقدَم علم الله تعالى بالكائنات، قال: والقائلُ بهذا كافرٌ بِلا خلاف، وهؤلاء الذين يُنكرونَ القَدَر بهذا المعنَى همُ الفَلاسِفَة في الحقِيقة، انتهى.

وفي نفْيِه الخلاف إجمالٌ، فَفِي كلامِ بعضِ المتأخِّرينَ ما نَصّهُ: واعلمْ أنّ الإيمانَ بالقَدَر على قِسمَين:

أحدُهما: الإيمانُ بأنّه تعالى سبقَ في علمِه ما يفعلُه العباد من خيرٍ وشرٍ، وما يُجازون عليه، وأنّه كتبَ ذلك عندَه وأحصَاه، وأنّ أعمالَ العباد تَجري على ما سَبقَ في علمِه وكتابِه.

وثانيهما: أنّه تعالى خلقَ أفعالَ عبادِه كلّها من خيرٍ وشَرٍ وكُفرٍ وإيمانٍ. وهذا القِسمُ يُنكرُه القَدَريّة كلُّهم، والأوّل لا ينكِرُه إلّا غُلاتُهم وكفْرُهم بإنكارِه كَثيرون، ومحلُّ الخلاف حيث لم يُنكِروا العلمَ القَدِيم، وإلّا كفَروا كما نصّ عليه الشّافعيُّ وأحمدُ وغيرُهما، انتهى.

---

(١) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٧: ١٦٢ برقم ٧١٦٢) قريباً من لفظه.

(٢) أخرجه مسلم (١: ٣٦ برقم ٨).

وأمّا تَكفيرُ القَدريّة المتأخِّرةِ وعَدمُ تكفِيرُهم فقدْ مرَّ في مباحِثِ خَلقِ الأفعالِ ما يتَعلّق به، وإنّما نَبّهت على هذا؛ لأنّي رأيتُ ابنَ ناجي أطْلَق قولَه: الإيمانُ بالقَدَر واجبٌ لا يَصحُّ الإيمانَ بدُونِه.

الثالث: حكَى أبو محمد بنْ قُتيبَة في كتابِه «غريب الحديث»، وأبو المعالي إمامُ الحرمَين في كتابه «الإرشاد في أصول الدين»: أنّ بعضَ القَدريَة حمَلَ هذه الأحاديث على أنّ المرادَ منها أهلُ السنّة، وقال: لسنَا بقَدَريّة بل أنتُم القَدريّة؛ لاعتِقادِكُم إثباتَ القَدَر من الخيرِ والشّرِ بتَقديرِ الله ومشِيئَتِه؛ لأنّ الشّائع نِسبَة الشَّخص إلى ما يُثبِتُه ويقُول به كالجبريّة والحنَفيّة والشّافعيّة لا إلى ما يَنفِيه.

قال ابنُ قتيبة والإمام: وهذا تمويهٌ من هؤلاءِ الجهَلَة ومُباهَتة وتَواقَح، فإنّ أهلَ الحقّ يُفَوّضُون أمُورَهم إلى الله سبحانه، ويُضِيفُون القَدَر والأفعالَ إلى الله تعالى، وهؤلاء الجهَلَة يُضِيفُونَه إلى أنفُسِهم، ومُدَّعي الشّيء لنَفسِه ومُضِيفه إليها أولَى بأنْ يُنسَب إليه ممّن يَعتَقِده لغَيره وينفِيه عن نفسه.

قال الإمام: وقدْ قالَ رسول الله ﷺ: «القدَريّة مجوسُ هذه الأُمّة»[1]، شَبَّهَهُم بهم لتَقسِيمِهم الخيرَ والشّر في حُكمِ الإرَادَة كما قَسَّمتَها المجوس، فصَرَّحَت بإضافَة الخيرِ إلى يَزدَان والشَّر إلى أهْرَمَن، ولا خَفاء في اختِصَاص هذا الحديث بالقَدَريّة.

جادد قالَ السّعد: ولا خفاءَ أنّ من لا يُفَوّض الأمورَ كلّها إلى الله تعالى، ويتَعرّض لبعضِها فيَنسِبَه إلى نَفسِه يكونُ هو المخاصَم إلى الله تعالى، وقدْ مرّ أنّ القّدريّة تقُومُ عندما يُنادِي المنادِي: أينَ خَصماء الله، والحقّ أنّهم سُمّوا بذلك لما مرّ؛ ولمبَالَغتِهم في نَفي كون الخير والشّر كلّه بتَقديرِ الله ومَشيئَتِه؛ وكثْرَةِ مُدافَعتِهم إيّاه، وقيل: لإثباتِهم للعبدِ قُدرَةَ الإيجادِ، وليسَ بشَيء؛ لأنّ المناسِبَ حينئذٍ القدريَة بضمِ القاف لا فَتِحها، والناس مُطبِقُون على الفتح.

(١) سبق تخريجه قريباً.

ودعوى أنّه من تغييرات النِسَب غيرُ مَسمُوعَة؛ لعَدمِ اطرَادها، لا يُقالُ في الحديثِ والآثارِ ما يدلُّ على أنّ مُثبتَ القَضاء والقَدَر هو المشَابِه للمَجوسِ دونَ النّافي، **فمنَ الأول**: ما رُويَ عنه ﷺ أنّه قالَ لرجلٍ قَدِمَ عليه من فارس: «أخبرني بأعْجَبِ شيء رأيتَه» فقال: رأيتُ أقْواماً يَنكِحونَ أمَهاتَهم وبناتَهم وأخواتَهم، فإذا قيلَ لهم: لم تَفعلونَ ذلك؟ قالوا: قضاءُ الله تعالى علينا وقَدَرُه، فقالَ عليه الصلاة والسّلام: «سيكونُ في آخِرِ أمّتي أقْوامٌ يقُولُون مثلَ مقالَتِهم، أولئكَ مجوسُ أُمّتي»[1].

ومن الثاني: ما رَوى الأصبغُ بن نَباتة: أنّ شيخاً قام إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه بعدَ انصِرافِه من صِّفين، فقال: أخبرنَا عن مَسيرنا إلى الشّام أكانَ بقَضاءِ الله وقَدَرِه؟

فقال: والذي خَلق الجنّة وبرأَ النّسمَة ما وطئنا مَوطِئاً ولا هَبطنا وادِياً ولا عَلونَا قَلعَة إلّا بقضاءِ الله وقَدَرِه.

فقالَ الشّيخ: فعندَ الله أحتَسِب عنائي، ما أَرى لي من الأجرِ شَيئاً.

فقالَ له: مَه أيّها الشَيخ عظَّمَ الله أجْرَكُم في مَسيرَكُم وأنتُم سَائرون، وفي مُنصَرفِكم وأنتُم مُنصَرفُون، ولم تكونُوا في شيءٍ من حالاتِكُم مُكرَهين، ولا إليها مُضْطَرين.

فقالَ الشَّيخ: كيف والقَضاءُ والقَدرُ ساقَنا؟

فقال: ويحُكْ، لعلّكَ ظَننتَ قَضاءً لازِماً وقَدَراً حتماً، لو كان كذلكَ لبَطَلَ الثّواب والعقاب والوَعدُ والوعِيدُ والأمرُ والنّهي، ولم تأتِ لائِمَةً من الله لمذْنِب ولا محَمَدةً لمحسِن، ولم يكُن المحْسِن أولَى بالمدْحِ من المسيء، ولا المسيءُ أولَى بالذّمِ من المحسِن، تلكَ مقالَةُ عبدَة الأوثان، وجُنود الشّيطان، وشُهود الزُّور أهل العَمى عن الصّواب، وهم قَدريّـةُ هذه الأُمّة ومجَوسُهـا، إنّ الله أمرَ تخييراً ونَهى تَحذِيراً وكَلّف يَسِيراً، لم يَعْصِ

---

(١) لم أقف على من ذكره، ويشهدُ له ما أخرج الطبراني في «الأوسط» (٥: ٢٧٦ برقم ٥٣٠٣)، والبيهقي في «القضاء والقدر» (ص٢٨٢ برقم ٤٠٩) عن ابن عمر، عن النبي ﷺ قال: «يكُونُ في آخرِ الزّمانِ قومٌ يُكذّبُون بالقَدَر أولئكَ مَجُوسُ هذه الأُمّة».

مَغلُوباً ولم يُطِع مُكرَهاً ولم يُرسِل الرّسُل إلى خلقِه عَبَثاً، ولم يخلُق السّموات والأرضَ وما بينَهُما باطِلاً، ذلكَ ظنّ الذينَ كفَروا فَويلٌ للذينَ كفَروا من النّار.

فقالَ الشّيخ: ما القَضاءُ والقَدَر اللّذانِ ما سِرنَا إلّا بِهما؟ قال: هو الأمرُ منَ الله والحُكمُ، ثمّ تلا قولُه تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣].

وما رُويَ عن الحسنِ أنّه قال: بُعِثَ محمّد إلى العَربِ وهُم قَدريّة يحمِلُون ذُنوبَهم على الله تعالى، ومِصدَاقُه قولُه تعالى: ﴿ وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾ [الأعراف: ٢٨]؛ لأنّا نقول: هذا الحديثُ لم يقَعْ في شيءٍ من الصّحَاح، وأمَاراتُ الوَضعِ لائِحَة على صفحاتِ وجْهِه، فإنّ ما ذُكِر ليس قول المجُوس، وإنّما وهو قولُ الجبريّة، وهكذا ما في الأَثَرينِ بعدَه، فليّتأمّل. ثمّ لو سَلّمنا صِحتَه أو اتّفق ثُبوتَها كالأثرينِ بعدَه إنّما يدلُّ كلّ ذلكَ على بُطلانِ الاحتِجاجُ بالقَضاءِ والقَدَر، بحيُث لا يكونان عُذراً للفاعِل مُجوِّزاً له الإقْدام على الفعلِ، رافِعاً عنه اللّوم على الفعل.

فإن قلت: كيفَ لا يصحّ الاحتِجاجُ بالقضاءِ والقَدر وقدْ ثَبت في الصّحيح كما يأتي: أنّ رُوح آدمَ التَقتْ مع روحِ مُوسى، وأنّ موسى قـالَ لآدم: أنتَ أبـو البَشر الذي كنتَ سَبباً لإخراجِ أولادِك من الجنّة بأكْلِكَ من الشّجَرة، فقالَ له آدم: أتَلومَني على أمرٍ قدْ قَدّره الله عليّ؟ فقالَ ﷺ: «فحج آدم مُوسى»[1]، أي: غلبَه بالحُجّة؟

قلت: تلكَ خُصوصِيّة لآدمَ عليه الصلاة والسلام، فليسَ لغَيرِه أنْ يتعلّق بها، على أنّها مُناظَرة جرتْ بعدَ الموتِ وانقطاعِ التّكليف، فلا يلزمُ من صِحَتِها صِحّة ما يقعُ من نَظيرها في دارِ التّكليفِ والمؤاخَذَة، على أنّك ستَسمَع أنْ لا ذنبَ لآدمَ ولا معَصيَة، وأنّ تَسميّة تلكَ مُحاجّة تَجوّزٌ لكونِها على صُورةِ المحاجّة.

الرابع: اعلمْ أنّ أوّل من تكلّم في نَفْي القَدَر مَعبَد الجُهَني ـ بضَم الجيم ـ نِسبـة إلى

(١) أخرجه البخاري (٤: ١٥٨ برقم ٣٤٠٩)، ومسلم (٤: ٢٠٤٢ برقم ٢٦٥٢).

جُهَينَة، أي: قَبيلَة منْ قضَاعَة، واسمُه زيدُ بن ليث بن سود بن أسلَم بن الحاف، منْ قضاعَة نَزلَت الكُوفَة وبها محلّة تُنسَب إليهم، وبقِيَّتُهم نَزلت البَصرة، قال: وممّن نزلَ بها جُهينَة فنُسِبَ إليهم مَعبَد بن خالد الجُهني، كانَ يُجالِس الحسنَ البصري، ثمّ سَلكَ أهلُ البَصرة بعدَه مَسلَكه لما رَأوا عَمْرو بن عُبيد ينتَحِلُه، قَتلَه الحجّاج بن يُوسِف صبراً، وقيل: أنّه مَعبَد بن عبدالله بن عُوَيمر، قالَه السّمعاني.

فإن قلت: زعمَ القَدريّة تَرويجاً لمقالَتِهم الباطلَة وتَزييناً لطَريقَتِهم العاطِلَة: أنّ أول من تكلّم في نفْيِه أميرُ المؤمنين عليّ وأولادُه رضي الله عنهم.

قلت: هو مُنكَر من القولِ وزور، كيفَ وقدْ صحّ أنّه خَطبَ النّاس على منبرِ الكُوفَة، فقال: ليسَ منّا من لم يُؤمِن بالقَدرِ خَيره وشَره؟، وأنّه حينَ أرادَ حَرب الشّام قال:

... ... شمرت ثوبي ودعوت قنبرا

قـدم لوائـي لا تؤخر حذرا لـن يدفع الحذار ما قد قدرا

وأنّه قال لمنْ قال: إني أملْكُ الخيرَ والشّرَ والطّاعَة والمعصِيَة: تَملكها معَ الله أو تَملكها بدونِ الله؟ فإنْ قُلت: أملِكُها معَ الله فقدْ ادَّعيتَ أنّك شَريكٌ لله، وإنْ قلتَ: أملكُها بدونِ الله فقدْ ادّعيتَ أنكَ أنتَ الله، فتابَ الرّجُل على يدِه.

وأنّ جعفرَ الصّادق قال لقَدَريّ: اقرأ الفاتحة، فقرأَ فلمّا بلغَ قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] قالَ له جَعفر: لماذا تَستَعينُ بالله وعندَك أنّ الفِعلَ منك، وأنّ جميعَ الأسباب المتعلّقَة بالإقْدارِ والتَّمْكين والألْطافِ قد حَصلَت وتمّت؟ فانقَطَع القَدَريّ، والحمدُ لله ربِّ العالمين.

وكفَى في ردِّ ما زَعمُوه أنّ غيرَ واحِد من أئِمّة الدّين وقُدوة المسلِمينَ نقلَ إجماعَ الصّحابَة أجمعِينَ على القَولِ بالقَدَر والقَضاء، كما هو بيّن للمُهتَدِين.

الخامس: قدْ ا شتَهرَ بينَ أكثرِ أهل الملَل أنّ جميعَ الحوادِث بقضاءِ الله تعالى وقَدَره،

ولا شكّ أنّ هذا بظاهِره مُتناولٌ لأفعالِ العِباد، ومن ثمّ انتحلَه أهل الحقِّ والسَّداد لما ثبَتَ من أنّه الخالقُ لها نفسها، أو للقُدْرَة والدّاعية الموجَبتَين لها، وحادَ عنها أهلُ الغي والفَساد والجهَل والعِناد، إلّا أنّ محلّ النّزاع الآن كما مرّ، إنّما هو القَضاءُ والقَدَر، بمعنَى الخلقُ والتَّقْدِير كما في:

ـ قولِه تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢].

ـ وقولِه تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقۡوَٰتَهَا﴾ [فصلت: ١٠]، كما هو أحدُ إطْلاقَاتها.

ـ وقدْ يكُونان بمعنَى الإيجابِ والإلْزام كما في قولِه: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣].

ـ وقولِه: ﴿نَحۡنُ قَدَّرۡنَا بَيۡنَكُمُ ٱلۡمَوۡتَ﴾ [الواقعة: ٦٠]، فعلَى هذا تكونُ الواجِبات بالقَضاءِ والقَدَر دونَ البَواقِي.

ـ وقدْ يُرادُ بهما الإعْلامُ والتّبيين لقَولِه: ﴿وَقَضَيۡنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَتُفۡسِدُنَّ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَرَّتَيۡنِ وَلَتَعۡلُنَّ عُلُوّٗا ...﴾ [الإسراء: ٤] الآية.

ـ وقولِه تعالى: ﴿إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ قَدَّرۡنَٰهَا مِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ﴾ [النمل: ٥٧] أي: أعْلَمْنا بذَلك وكتبناهُ في اللّوح المحفوظ، فعلَى هذا جميعُ الأفعال بالقَضاء والقَدر، فهذَانِ الإطْلاقَان ليسَا على نِزاعٍ لأحَدٍ، ولله الحمد.

(**كما**) يحتَملُ النّصب على المفْعوليّة المطْلَقَة، ويحتَملُ التّعليل والتّقدير على الأول «إيمانُنا» بالقَضاءِ والقَدَر واجبٌ وجُوباً شرعيّاً، مثل الوجُوب الذي (**أتى**) أي: رُويَ أو وَرَد (**في**) ضِمن (**الخبر**) بمعنَى: الخبريّة، وعلى الثاني حكمنا بوجُوبِ الإيمان بالقَضاءِ والقَدر شَرعاً؛ للأمْر الوارِدِ بذلك في الخبر، وهو عندَ أهل فنّه مُرادِف للحديثِ على الصّحيح، وهو ما أضيفَ إلى النّبي ﷺ قولاً أو فِعلاً أو تَقريراً أو صِفَةً، وقيل: الحديثُ ما جاء عن النّبي ﷺ، والخبرُ ما جاء عن غيره، ومن ثمّ قيلَ لمن يَشتَغل بالتّواريخِ وما شَاكَلها الإخْباري، ولمن يَشتَغِل بالسنة النّبويّة المحدّث، وقيلَ: بينَهُما عُمومٌ وخُصوصٌ مُطلَق فكُلّ حديثٍ خَبر من غيرِ عكس.

وأمّا الأثَر ـ بفَتِح الهمزةَ والمثلثة ـ: فهو على الأصّح الأحاديثُ مَرفُوعة كانَت أو مَوقُوفَة، وبعضُ الفُقهاء الخُراسَانِيين قَصرَهُ على الثاني، وعلى الأصّح فهو ما أُضيفَ إلى النّبي ﷺ، أو إلى صَحابي أو إلى منْ دُونه قَولاً أو فِعلاً أو صِفةً، فاختِيارُ التّعبيرَ بالخَبر لا يَخفَى وجْهُه.

ولا شكّ ولا خفاءَ أنّ الأحاديثَ الوارِدَة في بابِ القَضاءِ والقَدَر، وكونُ الكائنات بتَقدِير الله تعالى ومَشِيئتِه مُتواتِرةَ المعنَى، وإنْ كانَت تفاصِيلَها آحاداً كشَجاعَةِ عليٍّ رضي الله عنه، وجُود حاتم بنقلِ الثّقاتِ مثل البخاري ومسلم وغيرهما، وإنْ وقعَ في بعضِها اختلاف روايَة في بعضِ الألفاظ، فَفي مُسلم عن يحيى بن يَعمُر قال: كانَ أوّل من قالَ في القَدَر بالبصَرةِ مَعبد الجهَني، فانطَلَقْتُ أنا وحُميدُ بن عبد الرحمن الحمَيري حاجّين أو مُعتَمرين، فقلنا: لو لقِينا أحداً من أصحابِ رسولِ الله ﷺ فسألناهُ عما يقول هؤلاء في القَدَر، فَوُفِّقَ لنا عبدالله بن عمر بن الخطاب دَاخِلاً المسجد فاكتَنفتُه أنا وصاحبي، أحدُنا عن يمينِه والآخرُ عن شماله، فظننتُ أن صاحبي سَيكِل الكلامَ إليّ، فقلتُ: أبا عبد الرحمن: إنّه قدْ ظهرَ قبلَنا ناسٌ يقرَؤنَ القُرآن، ويتَفقّرونَ أو يتَقفرُونَ أو يتَعقّرُون أو يتَّفِقُون العلمَ، وذكرَ من شَأنِهم: وأنّهم يزعُمُونَ أنْ لا قَدَر وأنّ الأمرَ آنف، فقال: إذا لَقِيت أولئكَ فأخْبرهُم أنّي بَريءٌ منهم، وأنّهم براءٌ مني، والذي يحلِفُ به عبدالله بن عمر: «لو أنّ لأحَدِهم مثلُ أحد ذَهباً فأنفَقَه ما قَبل الله منه حتّى يُؤمنُ بالقَدَر»[1].

ثمّ قال: حدّثَني أبي عمر بن الخطاب قال: بينَما نحنُ عندَ رسولِ الله ﷺ ذاتَ يومٍ إذ طلعَ علينا رجلٌ شَديدُ بياض الثّياب شَديدُ سَواد الشّعر، لا يُرى عليه أثر السّفر ولا يَعرِفه منّا أحد، حتّى جلسَ إلى النّبي ﷺ فأسندَ ركبَتيه إلى رُكبَتيه، ووضعَ كفَيه على فخذَيه، وقال: يا محمدْ أخبرني عن الإسلام، فقال رسولُ الله ﷺ: «الإسلامُ أنْ تشهدَ أنْ لا إله إلّا الله وأنّ مُحمّداً رسُول الله، وتُقيمُ الصّلاةَ، وتُؤتي الزّكاة، وتَصومُ رمضانَ، وتحجّ البيتَ إن

---

(١) سبق تخريجه.

استَطعت إليه سبيلا»، قال: صَدقْت، قال: فعَجِبتُ له يَسألُه ويُصدّقه، قال: فأخبرني عن الإيمان، قال: «أنْ تُؤمنَ بالله وملائكَتِه وكُتبِه ورُسلِه واليومِ الآخِر، وتُؤمنَ بالقَدرِ خيرِه وشَرِّه»، قال: صدَقت، قال: فأخبرني عن الإحْسَان، قال: «أنْ تَعبُد الله كأنّك تَراه، فإنْ لم تكُنْ تَراه فإنّه يَراك»، قال: فأخْبرني عن السّاعة، قال: «ما المسئولُ عنهَا بأعْلَم من السّائل»، قال: فأخْبرني عن أمَاراتِها، قال: «أنْ تَلدَ الأمّة ربّتَها، وأنْ تَرى الحُفَاةَ العُراةَ العالَة رعاء الشّاة يتَطاوَلُونَ في البُنيان»، قال: ثمّ انطلَقَ فَلبِثَ مَليّاً، ثمّ قالَ لي: يا عُمر، أتَدْري من السّائل؟ قلت: اللهُ ورسُولُه أعلم، قال: «فإنّه جِبريلُ أتاكُم يُعلمُكم دِينكم»[١].

وفي غيره روى أبو هريرةَ قال: قال رسُول الله ﷺ: «احتجّ آدمُ ومُوسى، فقالَ مُوسى: يا آدمَ أنتَ أبُونا وأخْرجتَنا من الجنّة، فقالَ آدم: يا مُوسى أنتَ الذي اصْطَفاكَ الله لكلامِه وخطّ لكَ التّوراةَ بيدِه، تَلومني على أمرٍ قَدّره الله عليّ قبلَ أنْ يخلِقَني بأرْبَعينَ سنة؟ فحجَّ آدمُ مُوسى»[٢].

ومنها: ما رَوى عليٌّ رضي الله عنه أنّه قال: قال رسُول الله ﷺ: «لا يُؤمنُ عبدٌ حتّى يُؤمنَ بأربعةٍ: يشْهَد أنْ لا إله إلّا الله، وأنّي رسولُ الله بعثَني بالحقّ، ويُؤمن بالبَعثِ بعدَ الموت، ويُؤمن بالقَدرِ خَيره وشَره»[٣].

ومنها: ما رَوى عُمر رضي الله عنه أنّه قال: قالَ رسولُ الله ﷺ: «كلّ شيءٍ بِقَدر حتّى العَجزُ والكَيس»[٤].

ومنها: ما رَوى حُذَيفَة، قالَ رسول الله ﷺ: «إن الله تعالى يصنَعُ كلّ صَانعٍ وصَنعَتَه»[٥].

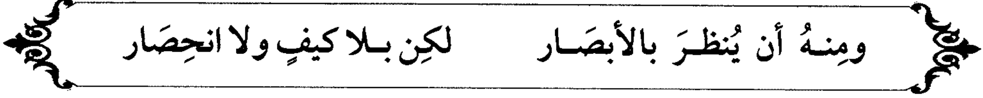
(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه قريباً.

(٣) أخرجه أحمد (٢: ١٥٢ برقم ٧٥٨)، والحاكم (١: ٨٧ برقم ٩٠)

(٤) أخرجه مسلم (٤: ٢٠٤٥ برقم ٢٦٥٥)، وأحمد (١٠: ١٣٣ برقم ٥٨٩٣).

(٥) أخرجه البخاري في «خلق أفعال العباد» (ص٤٦)، والحاكم (١: ٨٥ برقم ٨٦).



ومنها: قولُه عليه الصّلاة والسّلام: «ما من قلبٍ إلّا وهو بينَ أصْبعـينِ من أصَابـعِ الرّحمن يُقلّبه، إنْ شاءَ أنْ يُقيمَه أقامَه، وإنْ شاءَ أن يُزيغَه أزاغه»[1]، وعن جابرٍ رضي الله عنه كانَ النّبي ﷺ كثيراً ما يقُول: «يا مُقَلِّبَ القلوبَ ثَبِّت قلبي على دِينك» فقيلَ له: يا رسولُ الله أتخافُ عَلينا وقْد آمنا بِكَ وبِما جِئتَ به؟ فقال: «إنّ القُلوبَ بينَ إصْبَعينِ من أصابعِ الرّحمنِ يُقلِّبها هكذا ـ وأشارَ إلى السبّابَة والوُسْطى يُحركها ـ»[2]، وبالجُملَة فالأحادِيثُ الصّحيحَة في هذا الباب كثيرة، والمسألَة بينَ المحقِّقِين بالخلَقِ شَهيرة.

* [جواز رؤية الله تعالى بالأبصار]:

ولما وقعَ في بعضِ جُزئياتِ الجائزِ العقليّ نِزاعٌ بينَ العُقلاء وهي منْ مَسائِل الاعتِقاد، شرعَ في بيانِه مُقدّماً منه الرؤيّة، فقال: (ومنه) أي: ومنْ جُزئياتِ الجائزِ عَقلاً عليه تعالى، بمعنى: أنّ العقلَ إذا خلي ونفسه لم يُحكم بامتِناع (أن يُنظر) تعالى، بالبناءِ للمَفعول، أي: أنْ تَتعلَّق به رؤيَة الرائي ما لم يردّه بُرهان عن ذلك، وقولُه: (بالأبصار) جمعُ بصَر، بمعنى: المحلُّ الذي يخلقُ الله تعالى فيه الإبصار بطَريقِ جَري العادَة عندَ وجُودِ شَرطِه، أو القُوّة المخْلوقَة لله تعالى كذلكَ، تحرير لمحلِّ النّزاع بينَ المخْتَلفين فإنّ أهل السنّة رضي الله عنهم ذَهبُوا إلى أنّ الله تعالى يجوزُ أنْ يُرى، والمؤمِنُون في الجنّةِ يَرونَه مُنزّهاً عن المقابَلة والجِهَة والمكان، وخَالَفَهُم في ذلك جميعُ الفِرَق، وأحالَها المعتزلَة، قال المشَبّهَة والكَراميّة: لا يُرى إلّا في جِهَةٍ ومكانٍ؛ لكونِه عندَهم جِسماً تعالى عن ذلكَ عُلواً كبيراً.

ثمّ لا نِـزاعَ للمُخالِفينَ في جوازِ الانكشافِ التّام العِلمي، ولا لنا في امتناع ارتِسام

---

(١) أخرجه أحمد (٢٩: ١٧٨ برقم ١٧٦٣٠)، والطبراني في «الدعاء» (ص ٣٧٨ برقم ١٢٦٢).

(٢) أخرجه أحمد (٢١: ٢٦٠ برقم ١٣٦٩٧)، والطبراني في «الدعاء» (ص ٣٧٨ برقم ١٢٦١)، والرواية عن أنس رضي الله عنه.

صورة من المرئي في العَين هُنا، أو اتصال الشُّعاع الخارج بالمرئي، أو حالة إدْراكيّة مُستَلزِمَة لذلك، وإنّما النِّزاعُ أنّا إذا عرّفنا الشّمس مثلاً بحدٍّ أو رَسمٍ كانَ نوعاً من المعرفَة، ثمّ إذا أبصَرناهَا وغَمّضْنا العين كانَ نَوعاً آخر فوقَ الأول، ثمّ إذا فتَحنا العين حَصل نوعٌ آخر من الإدْراكِ فوقَ الأوّلَين.

سُمّيت الرؤيّة بمعنَى الانكشاف التّام بالبَصَر، ولا يتَعلّق عادَةً إلّا بما هو في جِهَةٍ ومكانٍ ومَسافَةٍ مخصُوصة، فهلْ مثل هذه الحالَة الإدْرَاكيّة يَصح أنْ تقعَ بدُونِ المقابَلَة، وأنْ تَتعلّق بذَاتِ الله تعالى مُنزّهاً عن الجِهَة والمكان، فأحَالَه من عَدا أصحابِنا، وأجازَهُ الأصحابُ ولم يقتَصِر الأصحابُ على أدِلّة الوقُوع، مع أنّها تُفيد الإمكانَ أيضاً؛ لأنّها سمْعيّات رُبّما يدفعها الخصمُ بمَنِع إمكان المطلوب، فاحتاجُوا إلى بيانِ الإمكانِ أوّلاً، والوقُوع ثَانياً.

فإن قلتَ: هلّا اكتَفى الأصحابُ عن أدِلّة الإمكانِ بأنَّ الأصلَ في الشّيء سِيّما فيما وَرَد به الشّرع هو الإمكانُ ما لم يَرِد عنه الضَّرُورة أو البُرهان، فمَن ادّعى الامتناعَ فعلَيه البيان.

قلتُ: لأنَّ هذا إنّما يحسُن في مقامِ النّظَر والاستِدْلال الإرشادِيَ دونَ المنَاظَرة والمحاجّة مع الخصوم.

فإن قيل: المعَوّل عليه من دَلِيلَي الإمكان أيضاً سمَعيّ؛ لأنّ إحدَى مُقدِّمَتيه، وهي أنّ مُوسى عليه الصّلاة والسّلام طلبَ الرُّؤية، أو أنّ الرُّؤية عُلِّقت على استِقرارِ الجبل إنّما تَثبُت بالنّقلِ دونَ العَقل، فلا يَصحُّ حينئذٍ للمُحاجّة مع الخصْم.

قلنا: أمّا أنّه نقل فنعَم، وأمّا أنّه لا يصلُح للمحَاجّة مع الخصمِ فمَمنُوع؛ لأنّه قَطعيٌّ لورُودِه في المتَواتَر، فلا نِزاع في إمكانِه بل لا نِزاعَ في وقُوعِه لذلك.

* [حجَّةُ الأصحابِ على إمكانِ الرؤية]:

فإن قلت: فما حُجّة الأصحابِ على إمكانِ الرُّؤية، وما قيلَ فيها؟

قلت: احتَجّوا عليه بدَلِيلَين، سمَعيّ وعَقليّ، أمّا الأول: فسيأتي، وأمّا الثاني: فتَقريرُه: أنّا نَرى بحُكمِ الضَّرورَة الجواهِر كالأجسام والأعْراض كالضَّوء والألْوان والأكوان باتِّفاقِ الخصُوم في الجُمْلة، وبحُكمِ الاستِدْلال على رؤية القَبيلَين بأنّا نُميّز بينَ نَوعٍ ونوع منَ الأجسامِ كالشَجرِ والحجرِ، ونَوعٍ ونَوعٍ من الألْوانِ كالسَّواد والبياض، من غيرِ أنْ يقومَ شَيء منها بآلَة الإبْصار على ما ذَهبَ إليه صاحبُ «التبصرة».

* [علّـةُ رؤية المرئيّـات]:

وعلى كلّ حال؛ لـمّا صَحّت رؤيَتُهما وهي مُشتَرَكٌ بينَهما، ولا بُدّ للحُكمِ المشتَرك من عِلّة تامّة مُشتَرَكَة لَزِمَ أنْ يكونَ لها علّة لامتِناعِ التّرجُّح بلا مُرجِّح، وأنْ تكونَ تلكَ العلّة مشتركة بين الجوهَر والعَرض، لما تَقرَّر من امتناعِ تَعليلُ الحكمَ الواحِد بعلّتَين مُختلِفَتين، وهي إمّا الوجُود أو الحدُوث أو الإمكان؛ إذ لا رَابع يَشتَرك بينَ القَبيلَين، والحدُوثُ عبارةٌ عن مَسبُوقيّة الوجُودِ بالعَدمِ، أو عن الوجُودِ بعدَ العَدمِ، والإمكانُ عبارةٌ عن عَدمِ ضَرورة الوجود والعَدَم، ولا مَدخلَ للعَدم في العِليّة فتَعيّن الوجُود؛ إذ صِحّة الرّؤيَة أمرٌ يتَحقَّق عندَ الوجُود وينتَفي عندَ العَدمِ، والدَورانُ أمَارة العليّة، وهو ممّا يَشتَرك فيه الواجبُ وغيره، فلَزِم صِحَّة رؤيتِه تعالى من حيث تحقُّق علّة الصّحة التي هي الوجُود فيها، وهو المطلوب.

فإنْ قلت: ما المرادُ بالعلّة هنا؟

قلت: فهِمَ الأكثَرون أنّ المرادَ بها المؤثِّر في صِحّة الرُّؤية، ودلّ كلامُ إمام الحرمين على أنّ المرادَ بها هنا ما يَصلُح مُتعلَّقاً للرُّؤيةِ وقابِلاً لها، ولا يخفَى لزُوم كونُه وُجُوديّاً على هذا، وهو الحقُّ وعليه ينبَنِي اندفاعُ كثير ممّا اعترِضَ به على هذا الدّليل، وهو وجُوه:

الأول: أنّ الصِّحة معناها الإمكانُ، وهو أمرٌ اعتِبَاريّ لا يفتقِرُ إلى علّةٍ موجُودَة، بل يكفِيه الحدُوث الذي هو أيضاً اعتِباري، ووجْهُ اندِفَاعه: أنّ ما لا تَحقُّق له في الأعيانِ لا يَصلُح مُتعلَّقاً للرُّؤيَة بالضّرورة.

الثاني: أنّ صِحَّة رُؤية الجوهَر لا تُماثِل صِحَّة رُؤية العَرض؛ إذ لا يَسدُّ أحدُهما مَسدّ الآخر، فلِمَ لا يجوزُ أنْ يُعلَّل كلٌّ منهُما بعلَّةٍ على الانفراد، ولو سُلِّم تَماثُلهُما فالواحِد النّوعي قدْ يُعلَّل بعِلّتَين مُختلِفَتين كالحرارةِ بالشَّمْس والنّار، فلا يَلزَم أنْ يكونَ له علّة مُشتَرَكَة، ووجْه اندِفَاعه: أنّ مُتعلَّق الرُّؤيَة لا يجوزُ أنْ يكونَ من خُصوصِيّات الجوهَريّة أو العَرضيّة، بل يجبُ أنْ يكونَ ممّا يشْتَركانِ فيه للقَطعِ بأنّا قدْ نَرى الشيءَ من بعيدٍ ولا نُدْرك منه إلّا هَويّة ما، دونَ خُصوصِيّة كونه جَوهَراً أو عَرضَاً، فَرساً أو إنسَاناً، ونحو ذلك، بل رُبّما نَرى زَيداً بأنْ تَتعلَّق رُؤيَةٌ واحِدَة بهَويَّته من غيرِ تَفصيل لما فيه من الجواهِر والأعْراض، ثمّ بعدَ رُؤيَتِه بِرُؤيّة واحِدة مُتعلِّقَة بهَويَّته الخاصَّة قدْ نَقْدِر على تفْصِيله إلى ما فيه من الجوَاهِر والأعْرَاض، وقد نغْفَل عن التّفاصِيل بحيث لا نَعلَمُها عندَما سُئلنَا عنها، وإنْ استَقصَينا في التّأمُّل، فعُلِم أنّ ما يتعلّق به الرُّؤيَة هو الهويّة المشْتَرَكَة، لا الخصُوصِيّات التي بها الافْتراق، وهذا معنَى كونُ عِلّة صِحّة الرُّؤيَة مُشتَركة بينَ الجوْهَرِ والعَرَض؛ لأنّ الوُجُود هو المرئي.

قال السّعد: وفيه نظر؛ لجوازِ أنْ يكونَ مُتعلّق الرُّؤيَة هو الجِسمِيّة، أو ما يَتْبعُها من الأعْراضِ من غيرِ اعتبار خُصُوصِيّة، انتهى.

وفيه نَظرٌ آخَر: وهو أنّ مَفهُوم الهويّة أمْرٌ اعتِبَاريّ لا تَحقُّقَ له في الأعيان فكيفَ يكونُ مُتعلَّقاً للرُّؤيَة؟ بل مُتعلَّقها ليس إلّا خُصوصِيّات المرئِيات، ولا يلْزَم أنْ يكونَ كلُّ إدْرَاك صَالحاً لأَنْ يُتوَصّل به إلى تَفصِيل المدْرَك إلى ما فيه من الجَواهِر والأعْرَاض، بل قدْ يكُون إجماليّاً مُتعلَّقه جُمْلَة المدْرَك من حيث هو مُدرَك، وليسَ هذا راجِعاً لنَظَر السّعد قَبله، خِلافاً لمنْ وَهِم في ذلك كما بيّنْتُه في «تعليق الفوائد».

الثالث: بعدَ ثبوت كون الوجُود هو العلّة، وكونه مُشتَركاً بين الجوهَر والعَرَض وبينَ الواجِبِ لا يَلزَم من صِحّة رُؤيتِها صحّة رؤيَته؛ لجوازِ أنْ يكونَ خُصوصِيّة الجوهَريّة أو العَرضِيّة شَرطاً لها، وخُصوصِيّة الواجِبيّة مانعاً عنها، ووجْه اندِفاعه: أنّ صِحّـة رؤيةُ

الشيء الذي له الوجُود الذي هو المتَعلَّق للرُّؤيَة ضَروريّ بل لا معنَى لِصِحّة رؤيته إلّا ذلك، ثمّ الشَرطيّة أو المانعيّة إنّما تُتَصوّر لتَحقُّقِ الرُّؤية لا لِصِحتِها، على أنّ مُجردَ تَجويز الخصُوصيّة شَرطاً أو مَانعاً لا يكفِي هنا، بل من ادَّعى ذلك فعلَيه الإثبات على ما هو قانون البَحث.

وقد اعتُرِض على هذا الدّليل أيضاً بوجُوهٍ أُخر:

أولها: منعُ اشتراك الوجُود بينَ الواجِب وغيره، بل وجُود كلّ شَيء عينُ حقِيقَته ولا خفاء في أنّ حقِيقَةَ الواجِب لا تُماثِل حقِيقَة المْكِن، وحقِيقَة الإنسان لا تُماثل حقِيقَة الفَرس.

وجوابه: ما يأتي في مبحثِ مُغايَرة الوجُود لذاتِه. غايةُ الأمور: أنّ الاعتِراضَ على الأشعريّ إلزَاماً ما دَامَ كلامَه محمُولاً على ظاهِرِهِ، وأمّا بعدَ تَحقِيق أنّ الوجُودَ هو كونُ الشيء له هويّة فاشْتِراكه ضَروريّ.

وثانيها: أنّه يلزَم على ما ذَكرتُم صِحّة رؤية كلّ مَوجُودٍ حتّى الأصواتَ والطُعومَ والريّاحَ والاعتِقادات والقَدَر والإرادَات وأنواعَ الإدْرَاكات، وغير ذلكَ من الموجُودات وبُطلانُه ضَروريّ.

والجواب: منعُ بُطلانَه، وإنّما لا يتَعلّق بها الرُّؤيَة على جَري العادَة بأنّ الله تعالى لا يَخلقُ فينا رُؤيتَها لا بناءً على امتناعِ ذلك، وما ذَكرَهُ الخصمُ مُجرد استبعاد غير مُستَنَد إلى دليلٍ فلا يُسمَع.

وثالثها: نقضُ الدّليلُ بصِحّة المخلوقيّة، فإنّها مُشتركَة بين الجوهَر والعَرض، ولا مُشتَرَكَ بينَهُما يَصلُح علّة لذلِكَ سِوى الوجُود، فتَلزمُ صِحّة مخلُوقيّة الواجِب وهو مُحال.

والجواب: أنّها أمرٌ اعتياديّ مَحضٌ لا يقْتَضي عِليّة؛ إذ ليَست ممّا يتَحقّق عند الوجُود وينتَفي عند العَدم كصِحَّة الرُّؤية، سَلَّمنا لكنْ الحدُوث يصلح هاهُنا عِلّة؛ لأنّ المانِع من ذلك في صِحّة الرُّؤية إنّما هو امتناعُ تَعلّق الرُّؤية ممّا لا تَحقُّق له في الخارج، وأمّا النّقضُ بصِحّة الملمُوسيّة فَقوي، والإنصافُ أنّ ضُعفَ هذا الدّليلُ جَلي.

تتمّة:

قدْ ظَهر من كونِ المرادُ بالعلّة هنا مُتعلّق الرُّؤية أنّ المرئيَّ من كلِّ شيءٍ وجُودُه، وقال الرّازي: التَزمَ بعضُ أصحابنا أنّ المرئيّ هو الوجُود فقط، وأنّا لا نُبصرُ اختلافَ المختلِفَات بل نعلَمُه بالضّرورَة، وهذه مُكابَرة لا نَرتَضيها، بل الوجُود علّة لِصِحّة كونِ الحقِيقَة المخصُوصَة مَرئيّة.

* [الشُّبهُ العقليَّـةُ والسمعيَّـةُ للمعتزلة على نفي الرُّؤية]:

ولما تمسّكت المعتزلَةُ على نَفْي الرُّؤية بشُبَهٍ عقليّة وسمعيّة بعضُها يمنعُ صِحّة الرّؤية وبعضُها وقُوعُها، وكانت أصولُ العقليّة ثلاثة:

أولها: وهي أقواهَا شُبهَة المقابَلَة، وتقريرُها: أنْ يُقال: لو كان تعالى مَرئيّاً لكانَ مُقابِلاً للرَّائي إمّا حقِيقَة كما في الرّؤية بالذّات، أو حُكماً كما في الرُّؤية بالمرآةِ، على أنّ الحقَّ أنّه لا حاجَة إلى هذا التّفصيل؛ لأنّ المرئي بالمرآة هو الصَورةُ المنطَبِعة فيها المقَابِلَة للرآئي حقِيقَة، لا حالَة الصُّورة كالوجْه مَثلاً، وادّعوا في لزوم المقابَلة الضّرورةَ، وفرَّعُوا على ذلك وجُوهاً من الاستِدْلال، مثل: أنّه لو كانَ مرئيّاً لكانَ في جِهَةٍ وحيّزٍ وهو مُحال، ولكانَ جَوهَراً وعَرَضاً؛ لأنّ المتحيّز بالاستِقلال جَوهَر وبالتَّبعيّة عَرَض، ولكانَ إما في البدَن أو خارجِ البَدن أو فِيهما، ولكانَ في الجثّةِ أو خارجِ الجثّة أو فيهما؛ إذ لا تُعقَل الرُّؤيَة إنْ لم تكُن فيه ولا خَارِجَه لانتِفاء المقابَلة، ولكانَ المرئيّ إمّا كلُّه فيكون مَحدُوداً مُتناهياً أو بعضَه فيكون مُتبَعضّاً مُتجزِّئاً.

وهذا بخلافِ العلم فإنّه إنّما يتعلّق بالصِفات، ولا فَسادَ في أنْ يكونَ المعلومُ كلّها أو بعضها، ولكانَ إمّا على مسافَةٍ من الرّآئي فيكون في حيّزٍ وجِهَة، أو لا فيكون في العينِ أو مُتّصِلاً بها، ولكانَ رؤية المؤمنين إيّاه إمّا دفعة فيكون مُتصلاً بعينِ كلّ أحد بتَمامِه فيتكثّر أو لا بتَمامِه فيتَجزّأ، أو مُنفَصِلاً عنها فيكون على مسافةٍ، فإمّا على التّعاقُب مع استِوائِهم في

سَلامَة الحواسّ فيَلزَم الحجاب بالنّسبَة إلى البعض، ولكانَ رؤيتُه إمّا مع رؤية شيءٍ آخر ممّا في الجنّة فيكون في جهة منه ضَرورةَ أنّ رؤية الشّيئَين دفعَة لا تُعقَل إلّا كذلك، وإمّا لا مَعها فيكون ما هو باطِن في الدّارين مَرئياً، وما هو ظَاهِر غير مَرئيّ مع شرائط الرّؤية، وحديثُ غلَبَة شُعاع أحدَ المرئِيَين إنّما يصِحُّ في الأجسام.

وأجاب القَومُ عنها: بأنّ لزُوم الـمقابَلة والجِهَة ممنوع، وإنّما الرُّؤية نوعٌ من الإدْرَاك يخلقُه الله تعالى متَى شاءَ ولأيّ شَيءٍ شاء، ودَعوى الضّرورة فيها نَازع فيه الجمّ الغَفير من العُقـلاء غير مسمُوعَة، ولو سُلّم في الشّاهد فلا يلزم في الغائب؛ لأنّ الرّؤيَتين مُختلِفَتان إمّا بالماهيّة وإمّا بالهويّة لا محَالَة، فيجوزُ اختلافهما في الشّروط واللّوازِم.

أشارَ إلى ذلك الجواب بقولِه: **(لكن)** النّظر بمعنَى الإدْراك التّام بحاسَّة البَصر حاصلٌ للرَّائِينَ **(بلا كيف)** أي: تكيفٌ للمرئي من مُقابَلَةٍ وجْهَةٍ مخصُوصَة ومسافة وإحَاطَة به، بل يجبُ تجرُّده عنه، فالمرادُ بالمخَالفَة في الكَيفْ وجُوب خلُو رؤية الواجب تعالى عن الشّرائط والكيفيّات المعتَبرة في رؤية الأجسام والأعْرَاض، لا بمعنَى خُلو الرُّؤية أو الرآئي عن جميعِ الحالات والصّفاتِ على ما يَفهمُه أربابُ الجهالات، فيَعتَرضُون بأنّ الرُّؤية فعلٌ من أفعالِ العبد أو كسبٌ من أكسابِه، فبِالضَّرورة تكونُ واقِعَة بصِفَة من الصّفات، وكذا الرُّؤى بحاسَّةِ العين لا بُدّ أنْ يكونَ كيْفِيّة من الكيفيّات، نعم يتَوجّه أنْ يُقال: نِزاعُنا إنّما هو في هذا النّوع من الرُّؤية، لا في الرُّؤية المخالِفَة لها بالحقِيقَة المسمّاة عندَكُم بالانْكِشاف التّام وعندَنا بالعلمِ الضّروريّ.

وثَانِيتها: شُبهَة الشّعاع والانْطِباع، وهي أنّ الرُّؤيَة إمّا باتِّصالِ شُعاع العَين بالمرئي، وإمّا بانْطِباعِ الشّبح بالمرئي في حَدَقةِ الرآئي على اختِلافِ المذْهَبين، وكلاهُما في حقّ الباري تعالى ظُاهِرُ الامتناع، فتَمتَنِع رُؤيَتُه.

والجواب: أنّ هذا إنّما يتَوجّه على مذهبِ الفَلاسِفَة، فإنّهم بعد اتِّفاقِهم على أنّ معنَى الرُّؤيَة تَأثُّر الحدَقَة بسبَبِ ارتِسامُ صُورَة المبْصَر فِيها، اختَلفُوا على قولَين:

أحدهما: أنّ المدْرَك لنا نفسُ المثال المنطَبع، وهو الشّيء المطَابِق لِـما في الخارج، أعني: الخالي عن المادّة.

وثانيهما: أنّ المدْرَك لنا عينُ ذلكَ الشّيء بواسِطَة المثال المنطَبع في الرّطوبة الجِلديّة المؤدِيّة إلى الحسِّ المشْتَرَك.

ومذهبُ أهل السنّة: أنّ السّمعَ والبَصَر إدْراكات لا يتَوقّفان إلّا على وجُودِ محلٍّ يَقومَان به، واختِصاصُ بعضِ الأشياء بالإدْراكِ في حقِّنا إنّما هو بإجْراء الله عادَتَه بخَلقِ ذلك فيها على ما حُقِّق في بحث القوى، ولو سُلِّم فإنّما هو في الشّاهِد دونَ الغائِب، أمّا على تَقدِير اختلافِ الرُّؤيَتين بالماهيّة فظاهر، وأمّا على تَقدِير اتِّفاقِهما فلجَوازِ أنْ تَقعَ أفرادُ الماهيّة الواحِدَة بطُرقٍ مُختَلِفة.

وثالثتها: شُبهَة الموانِع، وهي أنّه لو جازَت رُؤيَتَه تعالى لدامَت لكلِّ سَليم الحاسّة في الدّنيا والآخرة، فلَزِمَ أنْ نَراه الآنَ وفي الجنّة على الدَوام، والأوّلُ مُنتَفٍ بالضَّرورَة، والثّاني بالإجماعِ وبالنُّصوصِ القاطِعَة الدّالّة على اشتِغالهم بغَير ذلك من اللّذات، وجْهُ اللُّزُوم أنّه يكفي للرُّؤية في حقِّ الغائبِ سَلامَة الحاسّة وكونُ الشّيء جَائِز الرُّؤية؛ لأنّ المقابَلَة وانتِفاء الموانِع من فَرط الصِغَر أو اللّطَافة أو القُرب أو البُعد وحيلُولَة الحِجاب الكثِيف أو الشّعاع المناسِب لضَوءِ العَين إنّما يُشتَرط في الشّاهِد، أعني: رؤية الأجسامُ والأعْراضُ، فعندَ تحقُّقِ الأمْرينِ لو لم تَجب الرُّؤيَة لجازَ أنْ يكونَ بحَضرَتِنا جبال شَاهِقَة لا نَراها؛ لأنّ الله تعالى لم يخلُق رُؤيتَها، أو لتَوقُّفِها على شَرطٍ آخَر، وهذا قَطعيُّ البُطلان.

والجواب: أنّه إنْ أُريدَ جوازُ ذلك في نفْسِه، بمعنَى: كونُه من الأمورِ المُمْكِنة فليسَ قَطعيّ البُطلان بل قَطعِيُّ الصّحة، والشّرطِيّة المذْكُورَة ليسَت لزُومِيّة بل اتِّفاقِيّة بمَنزِلَة قولِنا: لو لم تَجب الرُّؤيَة عندَ تحقُّقِ الشّرائطِ لكانَ العالَم مُمكِناً، وإنْ أُريدَ جُوازُه عندَ العَقلِ، بمعنى: تجويزُه ثُبوت الجبال وعَدَمُ جزمُه بانتِفائها فاللّزُوم ممنُوع، فإنّ انتِفَاءها من العادِيات القَطعيّة الضّرُوريّة، كعَدمِ جبلٍ من الياقُوتِ وبحرٍ من الزّئبَق، ونحو ذلكَ مما يخلُقُ الله تعالى

العِلمَ الضّروري بانتِفائها، وإنْ كانَ ثُبوتُها من المُمْكنات دونَ المحالات، وليس الجزمُ مُبنيّاً على العلمِ بأنّه تَجبُ الرُّؤية عندَ وجُودِ شَرائِطها لحصُولِه من غير مُلاحظةِ ذلكَ بل مع الجهلِ بذَلِك، سَلّمنا وجُوب الرُّؤية عندَ تحقُّق الشّرائط المذْكُورَة في حقِّ الشّاهِد، لكن لا نُسلّم وجوبُها في الغائِب عندَ تحقُّق الأمْرَين؛ لجوازِ أنْ تكونَ الرُّؤيَتان مُختَلِفَتين في الماهيّة فتَختَلِفان في اللّوازِم، أو تكونُ رُؤيةُ الخالق مَشروطَة بزيادَةِ قُوةٍ إدْراكيّة في الباصِرَة لا يخلقُها الله تعالى إلّا في الجنّة في بعضِ الأوقات، كما أشارَ إليه حُجّة الله في الأرضِ مالكُ بن أنس رضي الله عنهما.

ثمّ لا يخفَى ضَعفُ ما ذكرَهُ بعضُ المعتزلة: من أنّ العَينَين، أعني: الدّنْيَويتَين والآخريتين لـمّا كانَتا مِثلَين لَزمَ تَساويهما في الأحكامِ واللّوازِم والشّروط، وأنّ الشُّروطَ والموانِعَ يجبُ أنْ تكونَ مُنحَصِرة فيما ذكرنَا للدّورَان القَطعيّ؛ ولأنّه إذا قيل: إنّ لنا هُناكَ مَرئيّاً آخَر مَقرُوناً بجميعِ ما ذُكِر من الشَّرائِط وانتِفاء الموانعِ إلّا أنّه لا يُرى لانتِفاء شرطٍ أو تحقُّقِ مانعٍ غير ذلك، فنَحنُ نقطَعُ بِبُطلانِه.

واحتجّ الإمامُ على بُطلانِ انحصار الشّرائط فيما ذكرُوه بوجهَين:

أحدهما: وبناءً على قاعدةِ المتكلّمين، أعني: ترَكُّب الجسم من أجزاءٍ لا تَتجزّئ إنّما نَرى الجسمَ الكبير من البُعدِ صغيراً وما ذاكَ إلّا لرُؤيَة بعضِ أجزائه دونَ بعض مع استواءِ الكلِّ في الشّرائط المذكورة، فلولا اختِصَاصُ البعض بشَرطٍ وارتفاع مانع لما كانَ كذلك.

وثانيهما: أنّا نَرى ذرّات الغُبار عندَ اجتماعِها ولا نَراها عند تفَرُّقِها مع حصولِ الشّرائط المذكورَة في الحالَين، فعلِمنا اختِصاصَها حالَة التّفرّق بانتِفاء شَرطٍ ووجُود مانع، لا يُقال: بلْ ذاكَ لانتفاءِ شرطِ الكثافَة وتحقُّقِ مانع الصِّغَر؛ لأنّا نقول: فحينئذٍ تكونُ رؤيَة كلّ ذرَّةٍ مَشروطَة بانِضمام الأُخرى إليها، وهو دَور.

وأجيب عن الأول: بمنعِ التّساوي، فإنّ أجزاءَ الجسم مُتفاوِتَة في القُربِ والبُعد من الحدَقَة، فلعلَّ البعض منها يقعُ في حدِّ البعدِ المانِع من الرُّؤيةِ بخلافِ البَعض.

وعن الثاني: بأنّه دَورٌ معيّة لا دَورُ تقدّم.

ثمّ أشارَ إلى الجوابِ عن أقْوَى الشُّبَه السَّمعيّة التي تمسَّكتْ بها المعتزلةُ على مُدّعاها، وهو قولُه تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] والتّمسُّك به من وَجْهَين:

أحدهما: وهو الذي تَعرَّض لجوابِه، تَقريرُه: أنّ نَفيَ إدْراكِه تعالى بالبَصرِ واردٌ مَوردِ التّمدُّح مُدْرجٌ في أثناءِ المدْح، فيكونُ نَقِيضُه وهو الإدْراكُ بالبَصرِ نَقصاً وهو على الله تعالى مُحال، وهذا الوجْه يدلُّ على نَفي الجواز.

وعنهُ أجْوبَة: **منها**: أنّه لو سُلِّم عمومُ الإبْصار وكونُ الكلام لعُموم السّلب فلا نُسلِم عمومُه في الأحوالِ والأوقات، فيُحمَل على نَفي الرُّؤيَة في الدّنيا جمعاً بين الأدِلّة.

وأُورِدَ عليه: أنّ هذا تمدُّح وما به التَّمدُّح يدُومُ في الدّنيا والآخرة ولا يَزول. ودُفِع بأنّ امتناعَ الزوالُ إنّما هو فيما يرجِعُ إلى الذّات والصّفات، وأمّا ما يَرجِعُ إلى الأفعالِ فقدْ يزولُ لحدُوثِها، والرُّؤية من هذا القَبيل فقدْ يخلِقُها الله تعالى في العَين وقدْ لا يخلقُها، ثمّ لو سُلِّم عمومُ الأوقات فغَايتُه الظُّهور والرّجْحان، ومثلُه إنّما يُعتَبر في العمليّات دون العلميّات.

ومنها: ما تَعرّض له بقولِه: **(و)** النّظرُ بمعنَى الانكشاف المقام بحاسّة البَصرِ حاصِلٌ للرّائين **(بلا انحصار)** للمَرئي، وإحاطَة بجَوانِبه وحدُودِه ونِهاياتِه، والوقُوف على حقِيقَتِه كما هو محَمَل الآية الشّريفَة.

وحاصِلُه: أنّا لا نُسلِم أنّ الإدْراكَ بالبَصر في الآيَة الكريْمَة هو مطلَقُ الرُّؤيَة بلْ هو رُؤيَة مخصُوصَة، وهو أنْ تكونَ على وجْه الإحاطَةِ بجَوانِب المرئي؛ إذ حَقِيقَتُه النَّيل والوُصُول مَأخُوذاً من أدْرَكتُ فُلاناً إذا لحقتُه، ولهذا يصحُّ رأيتُ القَمرَ وما أدْرَكتُه ببَصري لإحاطَةِ الغَيم به، ولا يصحُّ ما رأيتُه فيكونُ أخصّ من الرُّؤيَة مَلزوماً لها بمَنزِلَة الإحاطَة من العلم، فلا يلزمُ من نَفي الإدْراك على هذا نَفي الرّؤية، ولا منْ كونِ نَفيه مَدْحاً كونُ الرُّؤية نَقصاً، واستِدْلالُهم بأنّ قولَنا: أدْركتُ القَمرَ ببَصري وما رَأيتُه تَناقُض، إنّما يُفيد ما

ذَكرنَا لا ما ذَكرُوا، ونقلُهم إيّاه عن أئمّة اللّغَة افتراءٌ فإنّ إدْراكَ الحواسُ مُستفادٌ من أدْركتُ فُلاناً إذا لحقتُه، وقدْ صارَ حقِيقَة عُرفيّة، فالرُّجوع إلى العرفِ دونَ اللّغة.

فإن قلت: فإنْ كانَ الإدْرَاكُ ما ذَكرتُم فهو مُستَحيلٌ في حقّ الباري تعالى ولم يَكُن لقولِه تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ فائِدَة، ولا لقولِه: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ جِهَة.

قلنا: أمّا فائدَتُه فالتّمدُّح بتَنزُّهِه عن سِمات الحدُوثِ والنّقصان من الحدُودِ والنّهايات، وأمّا إدْراكُه فعبارةٌ عن رُؤيتِه إيّاها أو عِلمِه بها تَعبيراً باللّازم عن الملزُوم.

ومنها: أنّ المنْفيَّ إدراكُ الأبْصار ولا نِزاعَ فيه، والمتُنازَع إدْراكُ المبْصِرينَ ولا دلالَة على نَفيِه، وهذا يُنسَب إلى الأشْعري وضَعْفُه ظاهر؛ لما يأتي بيانُه من أنّه شاعَ إدْراكُ البَصر في الإدْراكِ به؛ ولأنّ جميعَ الأشياء كذلِك؛ إذ المرئياتُ منها إنّما يُدرِكُها المبْصِرونَ لا الأبصار، فلا تَمدُّح في ذلكَ بل لا فائِدَة أصلاً اللّهم إلّا أنْ يُرادَ أنّ إدراكَ الأبصارُ هو الرّؤية بالجارِحَة على طريقِ المواجَهةِ والانْطِباع، فيكونُ نَفيُه تَمدّحاً وبَياناً لتَنزُّه الباري تعالى عن الجِهَة، ولا يَستَلزِم نَفي الرُّؤية بالمعنَى المتنازَع.

*** [عموم السلب وسلب العموم]:**

وثانيهما: ويتَوقّف الخوض فيه، وتَقريرُه على تَقدِيم مُقدّمَة، وهي أنّ إدراكَ البَصر عبارَة شائِعَة في الإدْراكِ بالبَصر من بابِ إسناد الشّيء إلى آلتِه، وأنّ الإدْراكَ بالبَصر هو الرّؤية بمعنَى: اتِّحاد مَفهومَيْهما، أو تَلازُمهما بشَهادةِ النّقلِ عن أئمّة اللّغةِ والتّتبُع لموارِد الاستعمال، والقَطع بامتِناعِ إثبات أحدهما ونَفي الآخَر مثل: أدْركتُ القَمرَ ببصري وما رأيتُه، أنّ الجمعَ المعرّفُ باللّام عندَ عدَمِ قَرينَة العَهدِ والبَعضِيّة للعُموم والاستِغراقِ بإجماعِ أهل العَربيّة والأصول وأئمّة التّفسير، وبشهادَة استعمالِ الفُصَحاء، وبصِحّة الاستِثناء، وأنّه إذا وقعَ في حيِّز النّفي يُستَعملُ لسَلبِ العُموم مثل: ما قامَ العَبيدُ كلُّهم ولم آخُذ الدّراهم كلّها، كما يُستَعملُ لعُموم السّلب كقولِه تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٨]،

﴿ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ ﴾ [الأحزاب: ٤٨]، وكذلِكَ صَريحُ كلمَة «كل» مثل: لا يُفلِح كلّ أحَدٍ ولا أقبلُ كلّ الدّراهِم، ومثل: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: ٢٣]، ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ﴾ [القلم: ١٠].

وتحقِيقُه: أنّه إذا اعتُبِرتْ النّسبَة إلى الكلّ أولاً ثمّ نُفِي فهو لسَلبِ العُموم، وإن اعتُبِرَ النَّفيُ أولاً ثمّ نُسبَ إلى الكلِّ فهو لعُموم السّلب، وكذلِكَ جميعُ القيود، حتّى إنّ الكلامَ المشْتَملَ على نفي وقيدٍ قد يكونُ لنَفي التَّقييدِ وقد يكونُ لتَقييدِ النّفي، فمثلُ: ما ضَربتُه تأدِيباً، أي: بل إهانَة، سلبٌ للتّعلِيل والعَملُ للفعل، وما ضَربتُه إكراماً له، أي: تركتُ ضَربَه للإكرام، تعليلٌ للسّلبِ والعَمل للنّفي، وما جاءني رَاكِباً، أي: بل ماشِياً، للكيفيّة، وما حَجّ مُستَطِيعاً، أي: تَركَ الحجَ مع الاستِطاعَة، تكييفٌ للنّفي، وعلى هذا الأصل نبيّن أنّ الفِكرةَ في سياقِ النّفي إنّما تَعمُّ إذا تَعلَّقَت بالفِعل، مثل: ما جاءني رجلٌ، لا بالنّفي مثل قولنا: الأمّي من لا يُحسِن من الفاتحةِ حَرفاً، وأنّ إسنادَ الفعل المنفِيّ إلى غيرِ الفاعلِ والمفْعول يكونُ حقِيقَة إذا قَصدَ نَفي الإسناد، مثل: ما

نامَ اللّيل بل صَاحبَه، ومجازاً إذا قَصدَ إسنادُ النّفي، مثل: ما نَام ليلي وما صَام نَهاري وما رَبِحَت تجارتُه، بمعنى: سَهِر وأفطرَ وخَسِرَ، وكذا: ما ليلي بنائم وإنْ كان ظَاهِره على نفي الإسناد؛ لأنّ المعنَى ليلي ساهِر، وإنْ تعلُّقَ النّهي قد يكونُ قَيداً للمَنهيّ، مثل: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣]، وقد يكونُ قَيداً للنّهي، أي: طلب التّرك، مثل: لا تكفُر لتَدخُل الجنّة، ومثل: ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨] لتأكيدِ النَّفي لا لنَفي التأكيد، وما زيداً ضَربتُ، لاختِصاصِ النّفي لا نَفي الاختِصاص، وأغَير الله أعْبُدْ لاختِصاص الإنكار دونَ العكس.

إذا عَلمْتَ هذا فاعلَم أنّ الإثباتَ أيضاً كذلِك، حتّى إنّ الشّرط كما يكونُ سَبباً لمضْمونِ الجزاء فقدْ يكونُ سَبباً لمضْمُون الإخْبارِ به والإعلام، كقولِه تعالى: ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣]، وأنّ مُتعلّق الأمر كما يكونُ قيداً للمَطلُوبِ فقدْ يكونُ قيداً للطّلب، مثل: صلِّ فإنها فَريضَة، وزَكِّ فإنَّك غَني.

قال السعد: وهذا أصل كثير الشُّعَب غَزيرُ الفَوائد، يجبُ التّنبُه له والمحافَظة عليه، ولم يُنبّه القومُ على ما يَنبَغي فلذا أشرنا إليه، انتهى.

أنْ تقول: قد أخبرَ الله سبحانه وتعالى في هذه الآية بأنّه لا يَراه أحد في المستقبلِ على سبيـل عمُوم السّلب وشُمول النّفي، فلو جاز أنْ يراهُ الـمؤمنون في الجنّة لَزِم الـخُلف في خبره تعالى، وهو مُحال.

وأجيب: بجوازِ كونِه من سلبِ العُموم ونَفي الشُّمول على ما هو معنَى السّلب الجزئي، لا من عمُومِ السّلب وشُمول النّفي على ما هو معنَى السّلب الكُلّيّ، فلا يكونُ إخباراً بأنّه لا يراه أحد بل بأنّه لا يراه كلّ أحد، والأمر كذلكَ؛ لأنّ الكفار لا يَرونَه.

ورُدّ: بأنّه حملٌ للآيةِ على القَليل، فإنَّ كونَ الجمع المعرّف باللّام مع النّفيِّ لعمُوم السّلب هو الشّائعُ في الاستعمالِ حتّى لا يكادُ يُوجَد مع كثْرتِه في التّنزيل إلّا بهذا المعنَى، وهو اللّائِقُ بهذا المقامِ؛ لأنّه أبلغُ في إثباتِ حِجَاب العزّة والعَظَمة، وأقْعَد في مُقابَلةِ إثبات إدْرَاكِه تعالى لكلّ فَردٍ فَرد من الإبْصار له تعالى.

وأجيب: بأنّا سَلَّمنا أنّ الآية من باب عُموم السّلب لا سَلبُ العُموم كما هو الكثير، لكنْ لا نُسلِّم دَلالتَها على عمُومِ الأوقاتِ والأحوال بل على عمُوم الأشخاص؛ إذ هي سالبَة كُليّة مُطلَقَة لا دائِمَة على ما اختاره الآمِدي والقَرافيّ والأصفَهاني، منْ أنّ العامَّ في الأشْخاصِ مُطلَقٌ في الأحوالِ والأوقَاتِ والأمْكنَة.

ورُدّ: بأنّه خلافُ التّحقِيق كما بينُه ابن دَقيق العيد، والذي حقَّقَهُ التّقي السُبكي أنّ عمُوم الأوقاتِ والأحوال مُستَفادٌ من عمُوم الأشخاصِ لُزوماً لا وَضْعاً، وجرَى عليه ولَدُه في «جمع الجوامع».

وعليه **فالجواب:** أنّ الرُّؤيَة عندنا بخَلْقِ الله تعالى واختيارِه وإنّما يخلِقُها في الآخِرَة، فقدْ نصّ حديثُ الرّؤيَة المتَواتر المعنَى على وقُوعِها في الآخِرة، وقامَت الأدلَّة على انتِفائِهـا

في الدّنيا كقولِه ﷺ: «واعلَموا أنّ أحدَكُم لن يرى ربّه حتّى يموت»[1] رواه مسلم أواخر كتابه، ونحوه من الأحاديث التي دلّت على تخصيص عمُوم الأوقات بما عدا الآخرة.

فإن قلت: فما الجوابُ المَرْضِي عن الآية؟

قلت: ما أشارَ إليه في المتن، ولهذا اقْتَصر عليه ولله الحمد، وستَسمعُ في الآية كلاماً آخرَ إنْ شاء الله تعالى.

هذا ومنْ شُبهَ المعتزلَة السّمعيّةَ أنّ الله تعالى خاطبَ موسى عليه الصلاة والسّلام عندَ سُؤالِه الرّؤية بقولِه تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] وكلِمَة «لن» للنّفي في المستَقبل على سبيلِ التّأبيد، فيكونُ نصّاً في أنّ مُوسى عليه الصّلاة والسّلام لا يَراه في الجنّة، أو على سبيلِ التّأكيد فيكونُ ظَاهِراً في ذلك؛ لأنّ الأصْلَ في مثلِه عُموم الأوقات، وإذا لم يَره مُوسى عليه الصّلاة والسَلام لم يَره غَيرُه إجماعاً.

والجواب: أنّ كونَ كلمةُ «لن» للتّأبيد لم يَثبُت ممّن يُوثَقُ به من أئمّةِ اللّغَة، وكونها للتّأكيدِ وإنْ ثَبت بحيث لا يُمنَع إلّا مُكابَرة، لكنْ لا نُسلِّم دَلالَة الكلام على عُموم الأوقَات لا نَصّاً ولا ظَاهِراً، ولو سُلِّم الظُّهور فلا عِبرَة به في العلميّات سِيَما مع ظُهورِ قَرينة الخلاف، وهو وقُوعُه جَواباً لسؤالِ الرّؤيَة في الدّنيا، على أنّه لو صَرّح بالتأكيدِ وجبَ الحمْلُ على الرّؤية في الدّنيا تَوفِيقاً بين الأدلّة.

ومنها: قولُه تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: ٥١].

وتقريرُها: أنّ الآية سِيقَت لنَفي أنْ يَراه أحدٌ منَ البَشرَ حيثُ يكلِمُه الله تعالى، فكيفَ في غير تلكَ الحالَة، إذ قدْ نَزلَت حينَ قالوا لمحمّد ﷺ: ألَا تُكلّم الله وتَنظُر إليه كما كلَّمَه موسى ونظَر إليه؟ فقالَ لهم: «لم ينظُر إليه مُوسى» وسكت[2]. فالمعنَى ما صحَّ أنْ يُكلمَه

(١) أخرجه مسلم (٤: ٢٢٤٥ برقم ١٦٩).

(٢) لم أقف عليه، وقال ابن حجر في «الكافي الشافي» (ص ١٤٦): «لم أجده».

إلّا كلاماً خفيّاً بسُرعةٍ في المنامِ أو الإلهامِ أو صَوتاً من وراءِ الحجاب كما كانَ لموسى عليه الصّلاة والسّلام، أو على لسانِ ملَك كما هو الشّائع الكثير من حالَة الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام.

والجواب: منعُ ذلك، بل إنّما سِيقَت الآية لبيانِ أنواعِ تكليمِ الله تعالى البَشر، والتّكلُّم وحياً أعمُّ من أنْ يكونَ مع الرُّؤيةِ أو بدونِها، بل ينبَغي أنْ يُحمَل على حالِ الرُّؤية ليَصحّ جَعلُ قولَه: ﴿**أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ**﴾ عطفاً عليه قَسَماً له؛ إذ لا معنَى له سِوى كونه بدونِ الرُّؤيةِ تَمثيلاً بحالِ من احتَجَب بحِجاب، ولو سُلِّم دلالَتَها على نفي الرُّؤية ونُزولها فيما ذكرَ لوَجَب حملُها على الرُّؤيةِ في الدُّنيا جَمعاً بينَ الأدلَّةِ وجَرياً على مُوجب القَرينَة ـ أعني: سبب النُّزول ـ، وقولُه تعالى: ﴿**وَحْيًا**﴾ نصبٌ على المصدَر، و﴿**مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ**﴾ عطفٌ على وحْياً بإضْمارِ أنّ والإرسالُ نوعٌ من الكلامِ ويجوزُ أنْ يكونَ الثلاثَةُ واقِعَة مَوقِع الأحوال.

ومنها: أنّ الله تعالى حيثُما ذَكرَ في كتابه سُؤال الرُّؤية استعظَمه استِعظَاماً شَديدَاً واستَنكرَه استِنكاراً بليغاً حتّى سماهُ ظُلماً وعُتواً، كقولِه تعالى: ﴿**وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا**﴾ [الفرقان: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ**﴾ [البقرة: ٥٥]، وقولِه تعالى: ﴿**يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ**﴾ [النساء: ١٥٣]، فلو جازت رؤيته لما كان كذلك.

والجواب: أنّ ذلك لتَعنّتِهم وعنادِهم على ما يُشعِر به سياق الكلام، ولهذا عُوتِبُوا على طَلَبِ إنزالِ الملائكةِ والكتابِ مع أنّه من المُمْكنات لا لامتِناعِها، وإلّا لمَنَعهم موسى عليه الصّلاة والسّلام عن ذلك كما فعل حينَ سَألُوه أنْ يجعَلَ لهم آلهة، فقال: ﴿**إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**﴾ [الأعراف: ١٣٨]، وهذا مُشعِرٌ بإمكانِ الرُّؤية في الدّنيا ـ كما يأتي في تحريره ـ، وبطلَبِهم إيّاها في الدّنيا لا لامْتِناعِها بل لأنّهم طَلَبوا وقوعُها على طريق الجِهَة والمقَابلَةِ على ما عَرفُوا من حالِ الأجسامِ والأعْراض.

فإن قلت: قولُه تعالى حكايةً عن مُوسى عليه الصّلاة والسّلام: ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] يدلُّ على امتناعِ المسْئول فيه حتّى عُدّ سُؤالُه فيه من مُقتَضياتِ التّوبة.

قلت: ممنُوع، جازَ أنْ يكونَ معناه التّوبَة عن الجرأَةِ والإقدامِ على السّؤالِ بِدُونِ الإذن، أو عنْ طَلَبِ وقُوعِها في الدّنيا وإنْ كانَت مُمكنَة؛ إذ الإمكانُ لا يَستَلزِم الوقُوع، وستَعرف ما فيه إنْ شاء الله تعالى.

*** [رؤية الله تعالى خاصّة بالمؤمنين]:**

وقوله: (للمؤمُنينَ) مُتعلّق بـ«يُنظَر» لتضَمُّنِه معنَى الانكِشاف على ما مرّ، أي: ومن الجائزِ العقْليّ انكِشافُه تعالى بحاسَّةِ البَصر انكشَافاً تامّاً لكُلِّ فَردٍ فَرد ممّن ماتَ محكُوماً باتِّصافِه بالإيمانِ والتّصدِيق الشّرعي، وهذا الحكمُ مَنطُوقاً ومَفهُوماً، مُجمَعٌ عليه في الجمْلَة وإنْ كانَ في بعضِ جُزيئاتِه اخْتلاف، فمنْ ذلكَ الملائِكَة هل يَرونَه تعالى في الآخِرة؟ ذهبَ عزّ الدّين بن عبد السّلام الشّافِعي إلى أنّهم لا يَرونَه تعالى فيها، تمسُّكاً بأنّ قولَه تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] عامٌّ خُصّ منه المؤمِنُون، فيَبقَى على عمُومِه في غيرِهم، ونقلَهُ عنه جماعَة من المتأخّرينَ ولم يتَعقّبُوه بنكير، والحقُّ أنّهم يرونَه كما نصّ عليه الأشْعريُّ وتابَعه على ذلك البيهَقيّ وابن القيّم والبُلقِينيّ، وهو الأرْجَح بلا شكّ.

ومن ذلكَ مُؤمِنُو الجنّ، قالَ صاحِب «آكام المرجان» والبُلقِيني بعدَ أنْ حَكيَا مَقالتَي ابن عبد السّلام في الملائِكَة: والجنّ أولَى بالمنعِ منهُم، زاد البُلقينيّ: وقدْ يُتوقّف في الأولَويّة؛ لأنّ الإيمانَ في العُرفِ يشمَل مُؤمِني الثّقَلين.

وجزمَ الجلالُ السِّيوطي: بأنّ الجنّ تَحصلُ لهم الرُّؤيَة في الموقِف معَ سائر الخلق قَطْعاً، وتحصلُ لهم في الجنّةِ في وقتٍ ما من غيرِ قَطعٍ بذلك، لكنْ باحتِمالٍ راجح، وأمّا أنّهم يُساوُون الإنسَ في الرّؤيةِ في كلِّ جُمعَة فالظّاهِرُ خِلافُه.

ومنْ ذلكَ النّساء من هذه الأُمّة، والمذاهِبُ فيهِنّ ثَلاثة:

أحدها: لا يَرينَه لقصرِهنّ في الخيامِ، ولعَدَم تَصريح الأحاديث بُرؤيَتِهنّ.

والثاني: يَرَيْنَه أخْذاً من عمُوماتِ النّصوص الوَارِدَة في الرُّؤيَة.

والثالث: أنهنَّ يرينَه في الأعيادِ والجُمَع، فإنّه تعالى يتَجلّى فيها تجَلّياً عامّاً فيَرينَه في مثلِ هذه الحال دونَ غيرها، وهذا القولُ جَزمَ به الجلال السِّيوطي، وقالَ فيه الحافظُ ابن كثير: وهذا القَول يحتاجُ لدَليلٍ خاص، وستأتي له تَتمّة.

ومن ذلكَ مُؤمِنو الأُمَم السابقة، وفيهم احتِمالان لابن حَجر، وقال: إنّ الأظْهَر هو مُساوَاتُهم لهذه الأُمّة في الرُّؤيَة، والله أعلَم.

ومن ذلكَ الكُفَّار والمنافِقُون، قال النّوويُّ: الرُّؤيَة مُختصَّة بالمؤمِنين، وأمّا الكفّارُ والمنافِقُونَ فلا يَرونَه سبحانه وتعالى، وقيل: يَراهُ مُنافِقو هذه الأُمّة، وهذا ضَعيفٌ، والصَّحيحُ الذي عليه جُمهور أهل السنّة أنّ المنافِقينَ لا يَرونَه كما لا يَراه باقِي الكفّار باتِّفاقِ العُلماء.

قلت: في حكايَة الاتِّفاق نَظر، فقدْ ذهبَ قَومٌ من أهل السنّة إلى أنّهم يَرونَه تعالى، ثمّ يُحجَبون بعدَ ذلك فيكُونُ عليهم حَسرة، قال الجلال: وله شَواهِدَ رَوينَاهَا عن الحَسَن البَصري، قالَ الفَاكهاني: والمعوّل عليه عَدم رؤيَتهم لقولِه تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]؛ ولأنّ رُؤيتَه تعالى من أعظمِ الكرَامَات والتّشريف، ولذلك إنّما تقعُ تَفضُّلاً منه تعالى لا في مُقابَلةِ عملٍ البتّة، كما نبّه عليه شيخُ شَيخِنا المالكي في «معْراجِه»، والكافِرُ ليسَ أهلاً لذلِكَ، وفي دَليلِه ما بيّنتُه في «تعليق الفرائد».

وبالجُملَة: إنْ حمل كلام المتْنِ على الرُّؤيَة في الجنّة لا كلامَ في خُروجِهم، وإنْ حُمِلَ على الإطْلاقِ خَرجوا بناءً على كلامِ ابن الفَاكِهاني لا على ما جَزم به الجلال، كما أنّه أرادَ بالمؤمنينَ من كُلِّف بالإيمانِ وماتَ عليه كانَ سَاكِتاً عن الملائكَةِ، بناءً على ما قالهُ بعضُهم منْ أنّهم على القولِ بتكلِيفِهم لم يُكلَّفُوا بالإيمـان؛ لأنّه فيهِم ضَروريّ وليسَ فعلاً أيضاً،

ولا تَكليفَ إلّا بفِعلٍ اختياري، وإنْ أرادَ من ماتَ مُتّصِفاً به كُلِّف به أوْ لا دَخلوا كمُؤمِني الجنّ والأُمَم السَالِفَة والصِّبيان والبَله والمَجَانين الذينَ أتى عليهم البُلوغ وهم مجَانين وماتُوا كذلك، بل وبعضُ أهل الفَترة ـ على ما مرّ بيانُه ـ. وقد اتَّفقُوا على أنّ سائرَ الحيوانات غير من ذَكرنَا لا تَراهُ لهذه العلّة.

* [محلّ رؤية الله تعالى ووقتها]:

تتمّتان:

الأولى: محلُّ الرّؤيَة الجنّة منْ غير خلاف، قال ابنُ ناجي: وأمّا رُؤيتُه تعالى في عَرصَاتِ القِيامَة فَفي السنّة ما يَقتَضي وقُوعُها للمؤمِنين فيها.

قلت: وهو الصّحيح. وقالَ غيره: ولا نصّ فيها والعقلُ يجُوّزها وألفاظُ السنّة فيها مُحتمَلة. وقالَ الجلالُ رحمَه الله في «تُحفَة الجلساء»: رُؤيَة الله تعالى يوم القِيامَة في الموقَفِ حاصِلَة لكلِّ أحدٍ بلا نِزَاع، وأمّا الرُّؤيَة في الجنّةِ فأجمعَ أهلُ السنّة على أنّها حاصِلَة للأنبياءِ والرُّسل والصّدّيقِين منْ كلِّ أمّة ورِجال المؤمِنين من البَشر من هذه الأُمّة، واختُلِفَ فيمَن عَداهُم على ما مرّ تَفصِيلُه، فليُتأمّل.

قلت: وما قالَه هو الحقّ؛ لامتِلاء السنّة به، ولا عِبرَة بقولِ من قال لا نصّ فيها.

الثانية: وقتُ الرُّؤية، قال الحافظُ ابن رجب: كلّ يوم كانَ للمُسلِمين عِيداً في الدّنيا فإنّه عيدٌ لهم في الجنّة، يجتَمِعُون فيه على زِيارَة ربّهم، ويتجلّى لهم فيه، ويومُ الجمْعَةِ يُدعَى يوم المَزيدِ في الجنّة، ويَوما الفِطر والأضْحى يجتَمِعُ أهل الجنّة فيها للزّيارة، ووَرَد مُشارَكَة النّساء للرّجالِ في الرُّؤيَة كما كنّ يشْهدنَها معَهُم في الدّنيا دونَ الجُمَع، هذا حالُ عوامّ أهل الجنّة.

قال الجلال: كما يشهدُ له ما أخْرجَه الدّارقُطني عن أنسٍ قال: قالَ رسُول الله ﷺ: «إذا كانَ يومُ القِيامَة رأى المؤمِنُون ربَّهم عزّ وجل، فأحَدَثهُم عهداً بالنّظرِ إليه كلّ جُمعَـة،

ويَراهُ المؤمِنات يَوم الفِطْر ويوم النّحر»[١]، قالَ الجلال: وأنَا أستَثْني أزواجَ الأنبياءِ وبنَاتـهم وسائـر الصِّدِّيقَات، فأقُول: إنّهنّ يَرينَ في غيرِ الأعيادِ أيضاً خُصوصِيّة لهنّ، كما اخْتَصّ الصِّدِّيقُون كأبي بكرٍ وعُمر بمَزيّة في الرُّؤيةِ ليست لغَيرِهم، وأمّا خَواصُّهم كالرّسلِ والأنبياء فَفي كلِّ يومٍ يَرونَه بكرَة وعَشيّا.

تتمّة:

ما قلناهُ ونَقلنَاه من اختِلاف أحوال أهل الجنّة، وتَفاوتِ مقَاماتهم في الرُّؤية هو الصَّحيح الموافق لأقوالِ سادات أهل السنّة، وفي حديثِ ابن عمر: «أكرمُهم على الله من يَنظُر إلى وجْهه غُدوَة وعَشيّة»[٢].

وذهبَ صاحبُ «التّذكرة» في بابِ سلام الله على أهل الجنّة من كتاب الرُّؤية إلى ما حاصِلُه: أنّهم يَرونَه في الموقِفِ ثمّ يُحجَبون إلى أنْ لا يَبقَى في النّار ممن يَدخُل الجنّة أحد، فيُؤذَن لهم فَيرونَه في الجنّة ثمّ لا يُحجَبونَ بعد ذلك أصْلاً، وإنْ كانَ منهُم رُجوع إلى حالِ الشّعور بلَذّاتِهم وتَمتُّعاتِهم التي أعدّها الله لهم فيها فهم مُشَاهِدُون، بمعنَى: أنّهم لا ساتِرَ لهم عنه وإن جذبَتهم الطّبائِع البشرية بخَلقِه تعالى وتمكينِه إلى مألُوفَاتِها، فيكونُونَ في كلِّ حالٍ مُشاهِدُين وبكُلِّ جَارِحَة ناظِرين، فلا يكونُون بالحجبَة مَوصُوفِين، ولا بالغَيبَة مُتَّصِفين. واستُوضِح على ذلك ممّا حُكِي عن قَيس مجْنُون ليلى: أنّه قيلَ له نَدعُو لك ليلى؟ فقال: هل غابَت عني فَتُدعَى، قيل: أتُحِبّ ليلَى؟ فقال: المحبّة ذَريعَةُ الوصْلَة، وقدْ وَقَعتِ الوَصْلَة فأنَا ليلى وليلى أنا، انتهى ولولا طُول لَفْظِه لأورَدْنَاه.

فإن قلت: هل سَبقَه إلى ما ذهبَ إليه أحد، أو وَافقَه ممّن بعدَه أحد؟

قلت: لا أعلمُ أحدَاً ممّن تأخّرَ عنه ولا ممّن تَقدّم عليه وافقه على تَعمِيم دَوام المشاهدَة بعد أوّل رُؤيَة بالجنّـة، لكنه نَقل في آخرِ باب المزيد بعدَ الباب المشَار إليه، عن أبي يَزيدْ

---

(١) أخرجه الدارقطني في «رؤية الله» (١: ١٧١ برقم ٥٦).

(٢) أخرجه الترمذي (٤: ٦٨٨ برقم ٢٥٥٣)، وأحمد (٩: ٢٢٩ برقم ٥٣١٧).

البسطامي أنّه قال: إنّ لله تعالى عباداً لو حَجَبهُم في الجنّة ساعَة لاستَغاثُوا من الجنّة ونَعيمِها كما يَستَغيثُ أهل النّار من النّار وعذَابِها، ولا دَلالَة فيه على العُموم كما تَرى، والله أعلم.

وهاهُنا تَنبيهٌ مهم:

وهو أنّ عبارةَ القُرطبي التي نَقلنَاها فيها أنّ أهلَ الجنّة ينظُرونَ بكلِّ جَارِحَة، ومُرادُه بكلِّ جُزءٍ من أجزاء أبدانهم، وقدْ تَفحصّتُ عن ما يُوافِق ما قالَه حتّى وقفتُ عليه لشِيخِ مشَايخنا سَيدي عبد الوهاب في «القواعد الكشفية» حيثُ نقلَ فيه عن بعضِهم: أنّ رؤيةَ العبد ربَّه في الجنّة تكونُ بجميعِ الأجزاء البَدنيّة، وعن بعضِهم أنّها تكونُ بجميعِ أجزاءِ الوجه، ورَجَّح الأولَ بعضُهم واختارَه هو فيها، وعليه فقولُ المتكلِّمينَ يَراه المؤمِنُون بأبصَارِهم اقتِصَار على ما هو آلَة الرُّؤيا عادَة بيانٌ لما هو المألوف.

* [المعتمد في الاستدلال على جواز رؤية الله تعالى]:

ولما استَدلّ القومُ على جوازِ الرّؤية وإمكانِها عَقلاً بوَجْهين، عقليّ وقدْ مرّ بما فيه من الضّعفِ وإنْ عوّل عليه الأشعريّ والقاضي، وسمْعيّ وهو المعَوّل عليه عندَ المعظَم وأبي مَنصُور الماتِريدي، وكانَ السمعيّ مُنقَسماً إلى كتابِ وسُنّة وإجماع، وكان الكتابُ مع كونِه الأصلُ في جميعِ السّمعيّات محلّ النِّزاع مع الخصُومِ، غير أنّه مُحتملٌ لوجُوهٍ من الدَّلالَةِ تعرَّضَ له مُقتَصراً على أظهَرِ وجُوه الاستدْلالِ فيه بقَولِه: حكَمْنا بجَوازِ الرّؤيَة وإمكانِها عَقلاً **(إذ)** أي: لأنّها، فهي للتَّعليل كما هو أحدُ استِعمالاتِها لا ظَرفُ **(بـ)**ـوجُودِ أمْرٍ **(جائز)** عَقلاً، وهو استِقرارُ الجبل **(عُلِّقَت)** أي: علَّقَها الله تعالى عليه في الدّنيا حينَ سأَلَه كليمُه موسى عليه الصّلاة والسّلام بقولِه: ﴿رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ بقَولِه: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ الآية [الأعراف: ١٤٣].

وتقريرُه: أنّه إشَارَة إلى قياسٍ حُذفت كبراه تَرتَيبُه: الله تعالى علّقَ الرّؤيَة على استِقرارِ الجبل، وهو مُمكِنٌ في نفسِه ضَرورَة وكلّ ما عُلِّقَ على الممكنِ لا يكونُ إلّا مُمكناً؛ لأنّ معنى

التّعليق الإخْبَار بأنَّ المعلَّقَ يقعُ على تَقديرِ وقُوعِ المعلَّق عليه، والمحالُ لا يقعُ على شيءٍ من التّقادِير، فلو لم تَكُن مُمكِنة لَزِم الخُلف في خَبره تعالى.

* [اعتراضات على الاستدلال بالآية الكريمة]:

واعترض على هذا الاستِدلالُ بوجُوهٍ:

أحدها: أنّا لا نُسلِّم أنّه علَّقَ الرّؤيَة على استِقرارِ الجبل مُطلَقاً، أو حالَة السُّكون ليكونَ مُمكناً، بل عَقِب النّظر بدَلالَةِ الفاء، وذلكَ حال نُزوله وانْدِكَاكه، ولا نُسلِّم إمكان استِقرَاره حينئذٍ.

وأجيب: بأنّ الاستِقرارَ حال الحركَةِ مُمكِن أيضاً، بأنْ يحصُل السّكون بدلَ الحرَكة؛ لأنّ الإمكان الذّاتيُّ لا يَزول، ولهذا صحّ جَعلُه دَكّاً فإنّه لا يُقال: جعل كذا كذا إلّا فيما يجوزُ أنْ لا يكونَ كذا، وإنّما المحالُ هو اجتِماعُ الحرَكَة والسُّكون، وهذا كما أنّ قيامَ زيد حالَ تعوُّدِه مُمكن وبالعكس، واجتِماعُهما مُحال، وما يُقال: أنّ الاستِقرارَ مع الحرَكةِ مُحالٌ إنْ أُريدَ الاجتِماع، فمُسَلّم لكن ليس هو المعَلّق عليه، وإنْ أُريدَ المقيّد بالمعِيّة فمَمنُوع.

فإنْ قيل: قدْ جعلتُم الأعمَّ وهو الإمكانُ الذّاتي مُستَلزِماً للأخّصِّ وهو الاستقبالي.

قلنا: العُمومُ والخصُوصُ بينَهما إنّما هو بحسبِ المفهُوم دونَ الوجُود؛ لأنّ الممكنَ الذّاتي مُمكِنٌ أبداً.

وقد يُقال في **الجواب**: أنّه علّقَها على استِقرارِ الجبل من حيثُ هو من غيرِ قَيد، وهو مُمكِن في نفسِه. ويُردُّ عليه: أنّه واقِع في الدنيا فيَلزمُ وقُوع الرّؤية فيها، إلّا أنْ يُقال: المرادُ استِقرارُ الجبلَ من حيثُ هو لكِن في المسْتَقبل وعَقِب النّظر بدَليل الفاء، وإنْ، فَلا يرد السُّكون السّابِق أو اللّاحِق.

فإن قيل بعد اللتيا والتي: وجُود الشّرط لا يَستَلزِم وجُود المشَروط.

قلنا: ذاكَ في الشَّرطِ بمعنَى ما يتَوقّف عليه الشّيء ولا يكونُ داخِلاً فيه، وأمّا الشّرطُ التّعليقي فمعنَاه ما تّتمّ به عِليّة العِلّة وآخِر ما يتَوقّف عليه الشيء، وما جُعِل بمَنزلَة اللّزُوم لـما علّق عليه.

وثانيها: أنّ ليسَ القَصدُ هاهُنا إلى بيانِ إمكانِ الرّؤية أو امتِناعِها، بل إلى بيانِ أنّها لم تَقع لعَدَمِ وقُوعِ المعلَّق عليه. **ورُدّ**: بأنّ المدَّعى لُزوم الإمكان قُصِد أو لم يُقصَد، وقدْ ثبت.

وثالثها: أنّه لما لم يُوجَد الشّرط لم يُوجَد المشْروط، وهو الرّؤية في المستَقبَل، فانتَفَت أبَداً بتَساوي الأزْمِنَة فكانَت مُحالاً، وهذا في غَايَة الفَساد.

ورابعها: أنّ التّعليقَ بالجائز إنّما يدُلّ على الجوازِ إذا كان القَصدُ إلى وقُوعِ المشْروط عندَ وقوعِ الشّرط، وأمّا إذا كانَ القَصدُ إلى الإقْناط الكليّ عندَ وجُودِ المشْروط بشَهادَة القَرائِن كما في هَذِه الآيةِ فَلا. **ورُدّ**: بأنّ الآية على الإطْماعِ أدَل مِنها على الإقناط، وسيَجيءُ الكلامُ على ما يدلُّ بالقَرينة.

هذا ومنْ وجُوهِ دَلالَة الآية على إمْكانِ الرّؤية: أنّه لو لم تكُن الرّؤيَة مُمكِنة عَقلاً لم يَطلُبها موسى عليه الصّلاة والسّلام، واللّازمُ باطلٌ بالنّص والإجماعِ والتَّواتر وتَسليم الخصَم؛ إذ قدْ طَلَبها بدَلالَة الجميع. وجْهُ الملازَمَة: أنّ موسى عليه الصّلاة والسّلام إنْ كانَ عالماً بالله وما يجوزُ عليه وما لا يجوزُ كانَ طلَبُه الرُّؤية عَبثاً واجترِاءً لا يليقُ بالأنبياء، وإنْ كانَ جَاهِلاً لم يصِح أنْ يكُونَ نَبياً كَليماً.

واعتَرضَت عليه المعتزلةُ بوجُوهٍ:

الأول: أنّ مُوسى عليه الصّلاة والسّلام لم يَطلُب الرّؤيَة، بل عبّر بها عن لازِمها الذي هو العلمُ الضّروري.

والثاني: أنّه حذفَ المضاف، والمعنَى: ربِّ أرني آيةً من آياتِك أنظُر إلى آيتِك، وكِلا الوَجْهَين فاسدٌ لمخَالفَتِه الظّاهر بلا ضُرورة، ولعَدمِ مُطابقَتِه الجواب، أعني: قوله تعالى:

﴿لَن تَرَىٰنِي﴾؛ لأنّه نَفيٌ لرُؤيَة الله تعالى بإجماعِ المعتَزلَة لا للعلمُ الضّروري، ولا لرؤية الآية والعلامَة، كيف وموسى عليه الصّلاة والسّلام عالم بربِه، كذلك فإنّه سِمَع كلامَه وجعلَ يُناجِيه ويُخاطِبه واخْتّص من عندِه بآياتٍ كثيرة، فما معنَى طلب العلم الضّروريّ؟ واندِكاكُ الجبل أعظمُ آية من آياتِه فكيفَ يستَقيمُ نفيُ رُؤيته الآية، وأيضاً الآيةُ إنّما هي عندّ اندِكاكِ الجبل لا استِقرَاره، فكيفَ يصِحُّ تَعليقُ رُؤيتَها بالاستِقرارِ، وأيضاً الرّؤية المقرُونَة بالنّظر الموصولِ بـ«ال» نصٌّ في الرّؤيَة، كذا في «الإرشاد» لإمام الحرمين.

* [حكايةُ تفسير الجاحظ للآيةِ والردّ عليه]:

الثالث: قال الجاحظُ وأتباعُه: إنّ موسى عليه الصّلاة والسّلام إنّما سأل الرّؤية لأجلِ قَومِه، حيث قالوا: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: ١٥٣]، وقالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْـرَةً﴾ [البقرة: ٥٥]، وأضافَ السّؤالَ إلى نَفسِه ليُمنَع فيُعلم امتِناعُها بالنّسبَة إلى القَوم بطَريق الأوْلَى؛ ولهذا قال: ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ﴾ [الأعراف: ١٥٥]، وهذا مع مُخالَفتِه الظّاهر حيثُ لم يقل: أرِهم ينظروا إليك، فاسد **أمّا أولاً**؛ فلأنّ وقُوعَ الشّيء تَجويزٌ له، وتجويزُ الرّؤيَة باطِلٌ بل كفرٌ عندَ أكثر المعتزلَة، وعليه فلا يجوزُ لموسى عليه الصّلاة والسّلام تأخِيرُ الردّ وتَقريرُ الباطل، ألَا تَرى أنّهم لما قالوا: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ ردّ عليهم من ساعَتِه بقَوله: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٨].

وأمّا ثانياً؛ فلأنّه لم يُبيّن لهم الامتِناع بل غايتُه الإخبار بعَدمِ الوقُوع، وإنّما أخَذتْهم الصّاعِقة لقَصدِهم التّعنّتَ والإلزامَ على موسى، لا لطَلَبِهم الباطل.

وأمّا **ثالثاً**؛ فلأنّهم إنْ كانوا مُؤمنين بمُوسى مُصدِّقين لكلامِه كفَاهُم إخباره بامتناعِ الرّؤية من غيرِ طلبٍ للمُحالِ ومُشاهَدة لما جَرت منه الأحوال والأهوال، وإلّا لم يُفِد الطّلَب.

والجواب: لأنّهم وإنْ سَمِعوا الجوابَ فهو المخْبِر بأنّه كلامُ الله تعالى، والمعتزلَة تحَيَّروا

في هذا المقام فزَعموا تَارةً أنّهم كانوا مُؤمِنينَ لكن لم يعلمُوا مَسألَة الرُّؤيَة وظنّوا جَوازَها عندَ سماعِ الكلام، واختارَ مُوسى عليه الصّلاة والسّلام في الرّدِ عليهم طَريقَ السّؤال والجواب من الله تعالى؛ ليكُونَ أوثَق عندَهم وأهدَى إلى الحقّ، وتارة أنّهم لم يكونُوا مُؤمِنين حقّ الإيمانِ ولا كافِرينَ بل مُستَدلّين أو فَاسِقين أو مُقلّدِين، فاقتَرحُوا ما اقترحُوا، وأُجِيبُوا بما أُجِيبُوا، وأضافَ مُوسى الرُّؤية إلى نفسِه دُونَهم لئلّا يَبقَى لهم عذرٌ، ولا يقُولُوا: لو سَألها لنَفسِه لرَآه لعُلوِّ قَدرِه عند الله تعالى، وكلُّ ذلك خبط؛ لأنّ السّائِلينَ القَائلين ﴿لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡـرَةٗ﴾ لم يكونُوا مُؤمِنين ولا حاضِرينَ عندَ سماعِ الرّؤيَة ليسْمَعوا جوابَ الله تعالى، وإنّما الحاضِرُون هم السَّبعُون المختَارُون، ولا يُتَصوّر منهُم عَدمُ تَصدِيق مُوسى عليه الصّلاة والسلام في الإخْبارِ بامتناعِ الرّؤية، ولا فائِدَة للسّؤالِ بحَضْرتِهم على تَقدير امتناعِ الرّؤيَة إلّا أنْ يَطّلِعوا فيُخْبِروا السّائلين، ولا شكّ أنّهم إذا لم يَقبَلُوه من مُوسى مع تأيِدِه بالمعْجزات فمنَ السَّبعين أَوْلى.

الرابع: أنّه سألَ الرُّؤية مع علمِه بامتِنَاعِها لزِيَادة الطّمأنينَة بتَعاضُد دليلُ العقلِ والسّمع، كما في طلبِ إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام من ربه أنْ يُريَه كيفيّة إحياءُ الموتى. وردّ: بأنّ هذا لا ينبَغي أنْ يكونَ بطَريقِ طلبِ المحال الموُهِم لجهلِه بما يَعرِفُه آحادُ المعتزلَة.

الخامس: أنّ مَعرِفَة الله تعالى لا تَتوقّف على العلمِ بمسألَة الرُّؤيَة، فيجوزُ أنْ يكونَ لاشتِغَالِه بسائر العلومِ والوظائفِ الشّرعيّة لم يَخطُر ببالِه هذه المسألة حتّى سَألُوها منه، فطلَبَ العِلمَ ثمّ تاب عن تَركِه طَريقَ الاستدلال، أو خطَرت ببالِه وكانَ ناظراً فيها طالِباً للحقّ، فاجتَرأ على السّؤال لتَتبيّن له جَلية الحال، وهذا تَغييرٌ وتَلطيفٌ للعبارة في التّعبير عن جهلِ كليمِ الله بما يجوزُ عليه وما لا يجوزُ، وقُصوره في المعرفة عن حثالَة المعتَزلة نعوذُ بالله من الغَباوَةِ والغِوايَة.

ومن وجُوه دلالَةِ هذه الآية على الرُّؤيةِ أيضاً أمران:

أحدهما: أنّه تعالى قالَ في جوابِ مُوسى إيّاها ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ ولم يقُل: «لستُ بمَرئي»

على ما هو مُقتَضى المقام في التّعبير عنها لو كانَت مُمتَنِعة، وأخطَأ السائلُون في طَلَبِها.

وثانيهما: أنّ التّجلي للجَبلِ ليس معناهُ أنّه تعالى ظهرَ له بعد ما كانَ محجُوباً عنه، وإنّما معناه أنّه خَلقَ فيه الحياةَ والرُّؤيةَ فَرآه على ما حَكى ابنُ فَورك عن الأشعري، ولا يخفى ضَعفُ هَذينِ الوَجهَين على طالب.

تنبيه:

قدْ مرّ تمسُّك المعتزلَة على امتِناع الرُّؤيَة بقولِه تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾، وتقدّم جوابُهم، وتمسّك بها الأصحابُ رضي الله تعالى عنهم على جَوازِها، وقرَّر الظَّاهِريُون منهُم وجْه التّمسُّك بها على ذلك بأنّها سِيقَت للتّمدُّح بنَفي الرّؤية، والتّمدُّح بنفْيها يَستَدعي جَوازَها ليكُون انتفَاؤها للتَمنُّع والتّعذُر بحجابِ الكبرياء، لا لامتِناعِها كالمعُدومِ حيث تمتنِع رُؤيتُه ولا مَدحَ له في ذلك.

واعترض: بأنّ عدمَ المدْحُ للمعْدُومِ بانتفاءِ الرّؤيَة لعرائه عمّا هو أصلُ المادِح والكمالات، أعني: الوجُود، وأمّا الموجُود فيُمدَح بنَفي الرّؤية التي هي من صِفاتِ الخلقِ وسِمات النّقص وإنْ لم تَجز رُؤيته.

وأجيب: بأنّه لا تَمدّح في ذلك أيضاً؛ لأنّ كثيراً من الوُجُودات بهذه المَثابة كالأصواتِ والطُعوم والرَّوائح وغيرها.

فاعتُرض: بأنّ هذا لا يَستَقيمُ على أصْلِكُم حيثُ جَعلتُم مُتعلّق الرُّؤية هو الموجُود، وجَوزتُم رُؤيَة كلّ مَوجُود.

فأجيب: بأنّ تلكَ الأعْراضُ وإنْ كانَت جَائزَة الرُّؤية إلّا أنّها مَقرُونَة بأمَارات الحدُوثِ وسِمات النّقص، فلم يكُن نَفي رؤيتِها مَدحَاً، بخِلاف الصّانِع فإنّه عُلِم بالأدلّة النّاطِقة قِدَمه وكمالَه، وأدْرجَ تَمدّحه بنَفي الرّؤيَة في أثناءِ كلامٍ ينفي سِمات الحدُوث والزَّوال ويشتَملُ على آياتِ العَظمَةِ والـجلال، أعني قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ إلى

قولِه: ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠١ - ١٠٣]، تدلُ على جَوازِ الرّؤيَة ليَصلُح نَفيُها تَمدّحاً، وصارَ الحاصِل أنّ نَفي الرُّؤيَة عن الموجُودِ الجائزِ الرّؤيَة الخالي عنْ سِماتِ النّقصِ بل المقْرُون بصِفات الكمال تَمدّح له.

فاعترُض: بأنّه يجبُ أنْ لا يزولَ فلا يُرى في الآخِرة؛ لأنّ زوالَ ما به التّمدُّح نَقص.

وأجيب: بأنّ ذلك إنّما هو فيما يَرجِعُ إلى الذّات وصِفاتِه، والتّمدُّح بنَفي الرُّؤيَة راجِعٌ إلى صِفات الفِعل؛ لأنّ الرُّؤية بخَلقِ الله تعالى ونَفيها بخلقِ ضِدّها، والأفعالُ حادِثَةٌ يجوزُ زَوالها وزَوال المادِح الرّاجِعَة؛ إذ لا يحصُل بذلِكَ تَغيّر في القَدِيم ولا نَقصٌ في الذّات. ولـمّا لم يَستَقِم هذا على رَأي القائلينَ بِقدَم التّكوين ومُقارَنتِه للمُكوّن، ولم يحسُن جَعلُ التّمدُّح رَاجِعاً إلى الفِعل؛ لأنّه لا مَدحَ للشّيء في أنْ لا يخلُقُ الله تعالى في أعيُنِ النّاس رُؤيتَه بل ضِدّها؛ لأنّ كلَّ ما دبّ ودَرجَ لا يُرى إذا لم يخلق الله تعالى في أعيُنِ النّاس رُؤيتَه بل ضِدّها في الأبصار.

أجابَ محُقّقوهم: بأنّ إدْراكَ البَصرُ هو الإحاطَةُ بجَوانِب المرئي والوُقوفُ على حدُودِه ونهاياتِه، والتّمدُّح به إنّما يكونُ على تَقديرِ صِحَّة الرُّؤية مع انتِفاءِ أمارَات الحدُوثِ وسِمات النَّقص؛ إذ لا تمدُّح بنَفي الإدْراك فيما تمَتنِع رُؤيته التي هي سببُ الإدْراكِ كالمعدُوم، ولا فيما تَصِحُّ رُؤيته لكن عُرِف حُدوثُه ونقصُه كالأصْواتِ والرّوائح والطُعوم.

قال العلاّمَة سعدُ الدّين: واعلَمْ أنّ مبنَى هذا الاستدْلالُ على أنْ يكُونَ كلٌّ من قولِه تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ وقولِه: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ تمدُّحاً على حِدَة لا أنْ يكُونَ المجْمُوع تمدُّحاً واحِداً، فليُتأمّل، انتهى.

* [أدلَّـةُ وقوعِ رؤية الله تعالى]:

فإن قلت: جميعُ ما ذكرتَه إنّما يُفيد جوازُ الرّؤيَة، فما يُفيد وقوعُها؟

قلت: لا خفاءَ أنّ إثباتَ وقُوع الـرّؤيَة لا يُمكِن إلّا بالأدْلّة السَّمعيّة خاصّـة، وقدْ

احتج عليه القُوم بالكتابِ والسنّة والإجماع، فأمّا الكتابُ فآيات منها قولُه تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ * وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٤]، ووجْهُ الدّلالَة من هذه الآية: أنّ النَظر الموصُول بـ«إلى» إمّا بمعنَى الرُّؤيَة أو مَلزُوم لها بشِهادَة النّقل عن أئمّة اللّغُة والتّتبُع لموارِدِ استِعماله، وإمّا مجازٌ عنها لكونِه عبارة عن تَقليبِ الحدَقَة نحو المرئي طَلباً لرُؤيتِه، وقد تعذر هاهُنا الحقِيقَة؛ لامتناعِ المقابَلَة والجِهة، فتَعيّنت الرّؤية لكونِها أقرب المجازَات بحيث التَحقَ بالحقَائق بشَهادَةِ العُرف، لما أنّه تَقرَّر في الأصُول أنّه يجبُ الحمل على أقربِ المجازات ما أمْكَن عندَ تَعذُّر الحقِيقة.

واعترُض: بأنّه لا يَستقيمُ تَقديم المعمُول المفيد للحَصر؛ إذ مُشاهدتهم في الجنّة غير مَقصُورَة على ربهم، بل تَتعدّاه للولِدَان والحورِ وسائر أنواعِ النّعيمِ والقُصور. **وأجيب**: بأنّ التّقدِيمَ لمجَردِ الاهتِمام ورِعايَة الفاصِلَة دونَ الحصر، ولئِنْ سُلِّم فالمرادُ الحصْرُ الادِّعائي، بمعنى: أنّ المؤمِنينَ لاستِغْراقِهم في مُشاهَدةِ جمالَه وقَصرُ النّظر على عظَمَةِ جلاله كأنّهم لا يلتَفِتُون إلى ما سِواه، ولا يُشاهِدُون بأبصارِهم كقُلوبِهم إلّا الله.

واعترُض الاستِدْلال أيضاً: بأنّ «إلى» هاهُنا ليستْ حَرفاً بل اسماً بمعنَى النّعمَة واحد الآلآء، و«ناظِرَة» من النّظرِ بمعنَى الانتظار، كما في قولِه تعالى: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣]، ولو سُلِّم فالنّظر الموصول بـ«إلى» أيضاً قدْ يجيءُ بمعنَى الانتظار، كما في قول الشاعر: [حسان بن ثابت من الوافر]

وُجُـوه ناظـرات يَـوْم بـدر　　　إلى الرَّحمَـن يَـأتِي بالفـلاح

وقوله: [ذي الرّمة من الوافر]

وشُـعثٍ ينظُـرونَ إلى بلال　　　كَـمَا نَظَـرَ الظـما حيـا الغَمامِ

وقوله:

كُلُّ الخلَائقِ يَنظُرونَ سِجَالَهُ　　　نَظَرَ الحجِيجِ إلى طُلُوعِ هلال

ولو سُلِّم فالنّظرُ الموصول بـ«إلى» ليس بمعنَى الرُّؤيَة ولا مَلزُوماً لها؛ لاتِّصافِه بما لا تَنقُص به الرُّؤية، مثلُ الشَّره والازْوِرَار والرِّضَى والتَّحيُّر والذُّل والخشُوع، ولتَحقُّقِه مع انتفاءِ الرُّؤيَة مثل: نظَرتُ إلى الهلالِ فلَم أرَه، قالَ الله تعالى: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨]، وجَعلُه مجَازاً عنْ الرّؤية ليسَ بأولى من حملِه على حذفِ المضافِ، أي: ناظرةٌ إلى ثوابِ ربها، على ما ذَكَره رضي الله عنه وكثيرٌ من المفَسّرين، وبالجُملَةِ فلا خفاءَ في أنّ هذه احتِمالاتٌ تَدفَعُ الاحتِجاجَ بالآية.

وأجيب: بأنّ سَوقَ الآية لبشَارةِ المؤمِنينَ وبيانِ أنَّهُم يَومئذٍ في غايةِ الفَرحِ والسُّرور، والإِخْبارُ بانتِظارِهم النِّعمَةَ والثّوابَ لا يُلائِمُ ذلك بل رُبَّما يُنافِيه؛ لأنَّ الانتِظارَ مَوتٌ أحمرُ فهُوَ بالغَمِّ والقَلَق والحُزن وضِيق الصَّدرِ أجْدَرُ، وإنْ كانَ معَ القَطع بالحصُولِ على أنّ كونَ إلى اسماً بمعنَى النِّعمَة لو ثَبتَ في اللُّغَةِ فلا خفَاء في بُعدِه وغَرابَتِه وإخلالِه بالفَهم عندَ تَعلقُّ النَّظَر به، ولهذَا لم يحمِل الآيةِ عليه أحدٌ من أئمَّةِ التَّفسِير في القَرن الأوَّل والثّاني، بل أجمَعُوا على خِلافِه، وكون النَّظر الموصُولِ بـ«إلى» سِيَّما المسنَدَ إلى الوَجوه بمعنَى الانتِظار ممّا لم يَثبُت عن الثِّقَات ولم تَدُلّ عليه الأبيات لجوازِ أنْ يُحمَل على تَقليب الحدَقَة بتأويلاتٍ لا تخفَى.

وأمّا اعتبارُ حذف المضاف فعُدُولٌ عن الحقِيقَة، أو المجازُ المشْهور إلى الحذِفِ الذي لا يَظهرُ فيه قَرينَة تُعيّن المحذُوف، وفي «نهاية العقول»: في هذه الآيَة مُطارَحات الفُحول، والإنصافُ أنّ هذه لا تُفيد القَطع ولا تنفي الاحتِمال، كما قالَه السّعد رحمه الله تعالى.

ومنها: قولُه تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] ووجْهُ الدَّلالَة منها: أنّه تعالى أخبَر فيها بأنّه حقّر شَأنَ الكفَّار وخصَّهُم بأنّهم محَجُوبون، فكأنّ المؤمِنين غير محجُوبينَ وهو معنَى الرُّؤية.

واعترض: بإمكانِ حملِ الآيَة على حذفِ المضاف والأصْل عن ثَوابِهم وكرامَتِه، ونحو ذلك. **وأجيب**: بأنّ ذلك خِلاف الظَّاهِر، ولا ضَرورة تَدعُو إليه.

ومنها: قولُه تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، فسّر جمهورُ آية التَفسير «الحسنى» بالجنّة، و«الزِّيادَة» بالرُّؤيَة على ما وَرَد في الخبر ـ كما سيأتي ـ، وهو لا يُنافي ما ذَكرُه البعضُ من أنّ الحسنَى هي الجزاءُ المستَحق، والزِّيادَة هي العقل.

فإن قيل: الرُّؤيَة أصل الكرَامات وأعظَمها فكيف يُعبّر عنها بالزِّيادة؟ **قلنا:** للتّنبيه على أنّها أجلّ من أنْ تُعدَّ في الحسنات وأجْزِيَة الأعمالِ الصّالحات، ولا يخفَى عليك أيضاً عَدَم إفادَة هاتَين الآيتَين القَطع بالرّؤية.

وأمّا السنّة فأحاديثُ بلغَ معناها مبلغ التّواتر وإنْ كانَت تَفاصِيلُها آحاداً، كحديث: «ستَرون ربّكُم كما تَرون القمر ليلة البدر»[١]، وكحديث: «إذا دخلَ أهـلُ الجنّة الجنّة وأهـلُ النّار النّار، نادَى مُنادٍ يا أهلَ الجنّة إنّ لكم عندَ ربّكم مُوعَداً يشْتَهي أنْ يُنجِزُكُمُوه، قالوا: ما هذا الموعَد؟ ألم يُثقّل مَوازِيننا ويُبيّض وجُوهَنا، ويُدخِلنا الجنّة ويُجرنَا من النّار؟ قال: فيُرفُع الحجابَ فينظُرونَ إلى وجه الله تعالى، قال: فما أُعطُوا شيئاً أحبّ إليهِم من النّظر»[٢]، وكحديث: «إنّ أدنَى أهلّ الجنّة مَنزِلَة لَمن يَنظُر إلى جِنانِه وأزْوَاجِه ونَعيمِه وخَدَمِه وسُرُرِه مَسيرَة ألفِ سنةٍ، وأكرَمُهم على الله من يَنظُر إلى وجْهِه غُدْوَة وعَشيّة، ثم قرأَ رسُولُ الله ﷺ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣][٣].

وقدْ صحّحَ أحاديثَ الرُّؤية أئِمّة، فمنَها ممّن يُوثَقُ به ويُعوّل عليه، ورَوى أحاديثَ الرّؤية جمعٌ جمٌّ عن أكابِر الصحابَة وعُلمائهم ومَشاهِيرهِم عنْ رسُولِ الله ﷺ، واتّفَقُوا على ثُبوتِها، فَفي الصّحِيحَين حدِيثُها عن جُريرٍ وأبي مُوسى وأبي هُريرة وأبي سعيدٍ رضي الله تعالى عنهم، وفي الطّبراني حديثها عن ابن مَسعُود، وعندَ التّرمذِي والدّارقُطني حديثها عن ابن عُمَر، وفي ابن خَولة حديثها عن ابن عبّاس وبُريدَة، وفي مُسلِم حدِيثها عن صُهَيب،

(١) أخرجه الترمذي (٤: ٢٧٠ برقم ٢٥٥٤)، والطبراني في «الكبير» (٢: ٢٩٦ برقم ٢٢٣٢).

(٢) أخرجه الترمذي (٥: ٢٨٦ برقم ٣١٠٥)، والنسائي (١٠: ١٢٣ برقم ١١١٧٠).

(٣) أخرجه الترمذي (٥: ٤٣١ برقم ٣٣٣٠)، وأحمد (٩: ٢٢٩ برقم ٥٣١٧).

وعندَ الحكيم التّرمِذي حديثها عن أنسٍ وثَوبَان وعبدالله بن الحارِث بن جزء، وأبي أُمُامة، وعندَ الدّارقُطنِي حديثها عن أبي أُمَامة أيضاً، وعندَ أحمد حديثها عن عمّار بن ياسر وجابر، وعندَ مُسلم حديثها عن جابرٍ أيضاً، وعند ابن أبي حاتم في «تفسيره» حديثها عن مُعاذ، وعندَ ابن بطّة حديثها عن عمارة بن رُوَيبَة، وعند المنْذِري حديثها عن علي بن أبي طالب، وعندَ أحمد وأبي داود وابن ماجة حديثها من رُواية رُزَين العُقَيلِي، وعند أحمد أيضاً حديثها من رُواية عُبادَة بن الصّامت، وعند ابن جرير الطّبري حديثها من رِوَاية كعب بن عُجْرة وفُضالَة بن عُبيد، وعندَ الدّارقُطني حديثها من رِواية أُبي بن كعب، وعندَ ابن أبي حاتم في «تفسيره» حديثها من رواية عبد الله بن عمر، ولا شكّ في إفادَة خبر هذا المجْمُوع القَطع المعنَوي.

وأمّا الإجماعُ فهو أنّ الصحابةَ رضي الله تعالى عنهم كانوا مُجمعِينَ على وقُوعِ الرُّؤية في الآخِرةِ، وأنّ الآياتَ والأحاديثَ الوارِدَةُ فيها محمُولَة على ظَواهِرها من غير تأويل، ثمّ ظَهرت مَقالَةُ المخالِفين الباطِلَة، وشَاعت شُبَهُهم الفاسِدَة وتأويلاتُهم الكاسِدَة.

فإن قلت: إذا دلّ الكتابُ والسنَة والإجماعُ على وقوعِها لَزِمَ تكفِيرُ جاحِدَها، والشّاك فيها سَواء.

قلنا: إنّ كلَّ واحِدٌ منها مُفيد القَطعِ، أو قلنا: إنّ الذي أفادَ القَطعَ إنّما هو المجْمُوع، وهو الحقّ إنْ شاء الله تعالى، فيكونُ المعتزلَة والخوارِج والنجاريّة والزَّيدِيّة ممّن خَالفَ الرُّؤية كما في «التّبصِرة» كُفّاراً، وأنتُم لا تُكفِّرُون أحداً بذَنبِه من أهلِ القبلة.

قلت: حكمَ جمعٌ من مُتأخِّري شُراح «رسالَة ابن أبي زيد» كالجزولي بكُفْرِ نافيها، والشّاكُ فيها، والحقُّ قولُ بعضُ مُتأخِري من حَشَي «شرح عقَائد النّسفي» للسعد: أنّ مُخالِف الإجماع يعني: وما في مَعناه إنّما يكونُ كافِراً إذا لم يَستَنِد لمسْتَند شَرعي، ولم تكُن له شُبْهَة على دفعِ مُستَندِ الإجماع، انتهى.

وقدْ قال القاضي عِياض بعدَ أنْ ذكرَ اختِلاف النّاس في إكْفَار أهل التّأويل: والصّوابُ تَركُ إكفَارَهم والإعْـراضُ عن الحتْمِ عليهم بالخُسران، وإجراءُ حكمُ الإسلامِ

عليهم في قَصاصِهم ووِرَاثاتِهم ومناكَحاتِهم ودِيّاتهم والصّلاة عليهم ودَفنُهم في مَقابر المسلمِينَ وسائر مُعامَلاتِهم، ولكنّهم يُغلّظُ عليهم بوجِيعِ الأدَب وشَديدِ الزّجرِ والهجرِ حتّى يَرجِعُوا عن بدْعتِهم، وأطالَ بما يأتي تَنقِيحُه عندَ قَول النّظم «فلا نُكفر مُؤمناً بالوزر»، والله أعلم.

ولـمّا كانَ الكلامُ السّابقُ إثْباتاً ونَفياً، ردّاً وقُبولاً إنّما هو في رُؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة، عقَّبَه بالكلامِ على رُؤيتِه تعالى يَقَظة بالأبصار في الدّنيا، فقال: (**هذا**) خبرُ مُبتَدأ محذُوف أو عَكسه، أي: الأمرُ هذا أو هذا كما ذُكِر أو كما عَلِمت، وهو من الفنِّ المسمّى في صِنعة البَديع بالتّخلُّصِ، وهو الانتقالُ من غَرضٍ سابقٍ إلى غَرضٍ مُلائِمٍ له لا من الاقْتِضاب المشرُوطِ فيه عَدَم الملائمَة، فليُتأمّل.

والإشارةُ إلى جوازِ رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة، أي: وأمّا رُؤيَة الله تعالى بالأبصارِ يَقظَة في الدُّنيا فهي جائِزَة عَقلاً بإجماعٍ، واختِلافُ الصّحابَة الآتي في وقُوعِها لا في إمكانِها وجَوازِها، وسُؤال مُوسى عليه الصّلاة والسّلام إيّاها دليلٌ على جَوازِها؛ إذْ لا يجوزُ على نَبيٍّ عَملُ شيء ممّا يجوزُ لربِّه أو يمْتَنع عليه أو يجبُ له، وتَقدّم ما يتَعلّقُ بهذا آنِفاً، وليسَ جَوازُها عَقلاً في الدّنيا محلّ نِزاع، وإنّما الخِلافُ في وقُوعِها.

* [رؤية الله تعالى في الدنيا ورؤية النبيِّ لربِّـه عزَّ وجلّ]:

فالجمْهُورُ من السّلَفِ والخلَفِ من المتكلِّمينَ وغيرهِم أنّها لا تَقعُ في الدّنيا، وهو أَحدُ قَولَيّ الأشْعريّ كما حكاه عنه القُشَيريّ في رسَالتِه نَقلاً عن ابن فَوْرك، وهو قَولُ عائِشَة بإنكارِ رُؤيتِه ﷺ ربَّه ليلةَ الإسْراءِ، حينَ قالَت لمسْروقٍ وكانَ مُتّكِئاً عندَها: يا أَبا عائشة ثَلاثٌ من تكلّم بواحِدَةٍ مِنهُنّ فقدْ أعظَمَ على الله الفِريَة، فقال: ما هُنّ؟ فقالت: منْ زَعمَ أنّ مُحمّداً رَأى ربَّه فقدْ أعظَمَ على الله الفِريَة، فجَلسَ وقال: أنْظِريني يا أُمّ المؤمِنينَ ولا تعجلِيني، ألم يقل الله: ﴿وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النجم: ٧]، ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ [النجم: ١٣]؟ فقالت: أنَا أوّلُ هذه الأُمّة سأَلَ عن ذلكَ رسولَ الله ﷺ، فقال: «إنّما هو جبريلُ، لم أرَه على

صُورَتِه التي خُلِقَ عليها غير هَاتَين المرَّتَين، رأيتُه مُنهَبِطاً من السّماء ساداً عِظَم خَلْقِه ما بَين السّماءِ والأرض»، ثمّ قالت: أوَلم تَسمع أنّ الله تعالى يقول: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]؟ أوَلم تَسمع أنّ الله تعالى يقول: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ إلى قولِه: ﴿عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١]؟ قالت: ومنْ زَعمَ أنّ رسولَ الله ﷺ كتَمَ شَيئاً من كتابِ الله فقدْ أعظَمَ على الله الـفِريَة، والله تعالى يقـول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧]، قالت: ومنْ زَعمَ أنّه يُخبِر بما يكونُ في غدٍ فقدَ أعظَم على الله الفِريَة، والله تعالى يقول: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥]، كما رواه مسلم[١]، ووَافَقها أبو هُريرة وجماعَةٌ، وهو المشهورُ عن ابن مَسعود.

والذي جزمَ به صاحبُ «التحرير» إثباتُ رؤيتَه ﷺ ربَّه، قال: والحجَجُ في هذه المسألَة وإنْ كانت كثيرةً ولكنّنا لا نتَمسّكُ إلّا بالأقوى منها:

ـ وهو حديثُ ابن عبّاس: «أتَعجَبون أنْ تكونَ الـخُلَّة لإبراهيم، والكلامُ لموسى، والرُّؤيَةُ لمحمّد ﷺ»[٢].

ـ وعنْ عِكرمَة سألَ ابنَ عبّاس: هل رأى محمّد ﷺ ربَّه؟ قال: «نَعم»[٣].

ـ وقد رُوي بإسنادٍ لا بأس به عن شُعبة عن قتادة عن أنس قال: «رأى محمّدٌ ﷺ ربَّـه»[٤].

والأصلُ في البابِ حديثُ ابن عبّاس حِبر الأمّة، والمرجُوع إليه في المعْضَلات، وقدْ راجَعه ابنُ عمر في هذه المسألَة وراسلَهُ: هل رأى محمّد ﷺ ربَّه؟ فأخبَره أنّه رآه.

(١) أخرجه مسلم (١: ١٥٩ برقم ١٧٧)، والترمذي (٥: ١١٢ برقم ٣٠٦٨).

(٢) أخرجه النسائي (١٠: ٢٧٦ برقم ١١٤٧٥)، والحاكم (٢: ٥٠٩ برقم ٣٧٤٧).

(٣) أخرجه الحاكم (٢: ٣٤٦ برقم ٣٢٣٤)، والدارقطني في «رؤية الله» (ص ٣٤٩ برقم ٢٧٠).

(٤) أخرجه ابن خزيمة في «كتاب التوحيد» (٢: ٤٧٨).

وإلى هذا أشارَ بقولِه: (و) رُؤية الله تعالى بالبَصر بشَرطِها السّابق لمحمَّد ﷺ النَّبي (المختَار) من خير البَرايا على ما صرّح به حديثُ عمرو بن العاصي: أنّه ﷺ قال: «إنّ الله اختارَ العربَ على النّاس، واختارَني على منْ أنَا منه، أنّا مُحمّد بن عبدالله...»[١] الحديث، وحديثُ واثِلة بن الأسقع أنّه سمعَ رسُول الله ﷺ يقول: «إنّ الله اصْطَفى كِنانَة من ولَدِ إسماعيل، واصطَفى قُريشاً من كِنانَة، واصطفَى من قُريش بني هاشِم، واصطفاني من بني هَاشِم»[٢].

وقولُه: (دُنيا) بضَمِّ الدّال، وحكى ابنُ قُتيبة: كسرُها منْ الدُّنو وهو القُرب، سمِّيت بذلك؛ لِنسبَتها للأُخرى، أو لدُنوِّها إلى الزَّوال، واختُلِفَ في حقِيقتِها، فقيل: هي ما على الأرضِ من الهواء، أو الجو ممّا قبل الآخرة، وقيل: كلّ المخلوقَات من الجواهِر والأعْرَاض، قال ابنُ حجر: والأوَّلُ أولَى، وقدْ تُطلَقُ على كلِّ جُزءٍ منها مجازاً، وهو ممنُوع من الصّرفِ لألِف التّأنيث، قال ابنُ مالك: في استعمالِ دُنيا مُنكراً إشْكَال؛ لأنّها أفعل تفضيل، فكانَ من حقِّها أن تُستَعمل باللّام كالكُبرى والحسنَى، قال: إلّا أنّها خُلِعت عَنها الوصفيّة، وأُجرِيَت مَجرى ما لم يكُن وَصفاً قط.

ومثلُه قول الشاعر: [بشامة النهشلي من البسيط]

وإنْ دَعَوتَ إلى جُلَّى ومُكَرُمةٍ ... يومًا كِرَامَ سَراةِالنَّاسِ فَادعينا

تتمّة:

أخرجَ أبو الشّيخ عن عبدَة بن أبي لُبابَة قال: الدّنيا سبعةُ أقاليم: يأجُوجُ ومَأجوج في ستّة أقاليم، وسائرُ النّاس في إقليمٍ واحد، وهو منصُوبٌ على نزع الخافِض، وتَركَ تَعريفَه للضَّرورة، والأصلُ في الدّنيا.

---

(١) لم أقف عليه، وأخرج الحاكم (٤: ٩٧ برقم ٦٩٩٦) بلفظ: «لما خلقَ الله الخلقَ اختارَ العرب، ثمّ اختارَ من العَربِ قريشاً، ثمّ اختارَ من قُريش بنَي هاشِم، ثمّ اختارني من بني هاشِم، فأنَا خيرة من خيرة».

(٢) أخرجه مسلم (٤: ١٧٨٢ برقم ٢٢٧٦)، والترمذي (٦: ٦ برقم ٣٦٠٦).

وكِلا الظَّرفَين يتعلَّقان بقوله: (ثَبَتَت) أي: الرّؤيا حَصَلت وَوقَعت لمحمَّدٍ المختَار ﷺ، ولو بَدّلَه بورَدَت لكانَ أولَى لِـما لا يخفَى.

فإن قلت: فقدْ قالَ مالك رضي الله تعالى عنه: إنّما لم يُر سُبحانه في الدُّنيا لأنّه بَاقٍ، والباقي لا يُرَى بِالفَانِي، فإذا كان في الآخِرة رُزقُوا أبصاراً باقيةً فرأَوُا الباقيَ بِالبَاقِي. وقَضِيتُه أنّه يقولُ بعدمِ رُؤيَاه لأحَدٍ في الدّنيا فيكونُ مذَهبه مذهب من قال: وإنّ محمّداً لم يَر ربّه.

قلت: ممنوع، فقد تأوّله بعضُ المتأخِّرين بقولِه: هو كلامٌ حَسنٌ مَليح ليسَ فيه دلالَة على استِحالَةِ الرّؤيا ـ يعني: في الدّنيا ـ إلّا من حيثُ ضَعْف القّوة الباصِرة، فإنْ قَوّى الله من شاءَ من عبادِه وأقْدَره على حملِ أعباءِ الرُّؤيَة في أيِّ وقتٍ كانَ فلا مانِع من ذلك وهو الحقّ، فيجوزُ أنْ يُقال: إنّ الله تعالى أوْدَع البَصرَ الشّريف قوّة قَدر بها على رُؤيتِه تعالى، كما كانَ ﷺ يرى جِبريلَ والصّحابَة عندَه لا يَرونَه؛ للقُوّة التي أمدَّه الله بها دونَهم. فقدْ قال الحافظ ابن حجَر: ووقَع في «صحيح مسلم» ما يُؤيّد هذه التّفرقَة بينَ الدّنيا والآخِرَة في حديثٍ مَرفوع، فيه: «واعلمُوا أنكُم لن تَروا ربّكم حتَى تموتُوا»[1]، وأخرجَه أيضاً ابنُ خُزيمَة من طَريقَين، وهذا ظاهِرٌ في انتِفاء الرّؤيَة عنه ﷺ، فما جَوابُ من أثبتَها له ﷺ في الدّنيا عن هذا الحديث؟

قلت جوابه: عندَما أشارَ إليه الحافِظ نفسُه بقولِه: هذا الحديثُ يُفِيد أنّ الرّؤيَة في الدّنيا وإنْ جازَت عَقلاً فقدْ امتَنعت سَمعَاً، لكن من أثْبَتها للنّبي ﷺ له أنْ يَقول: إنّ المتكلِّم لا يَدخُل في عُمومِ كلامِه.

فإن قلت: فما الجوابُ عمّا تمسّكتْ به عائشة؟

قلت: ما أشَار إليه صاحِب «التحرير» كما نقلَه عنه النّووي وأقرّه من قولِه بعدَ نقلِه حديثَ ابن عبّاسٍ وأنس السّابِقَين، ولا يقدَح في هذا حَديث عائشة؛ لأنّ عائشة لم تُخبِر أنّها

---

(١) أخرجه النسائي (٧: ١٦٥ برقم ٧٧١٦).

سمِعَت النّبي ﷺ يقول: لم أرَ ربي، وإنّما ذكرت ما ذَكَرَت مُتأوِّلَة لقولِ الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ [الشورى: ٥١]، ولقولِه تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، والصّحابي إذا قالَ قولاً وخالَفهُ غيره من الصّحابة لم يكُن قوله حجّة اتّفاقاً، وإذا صحَّت الرّوايات عن ابنِ عباس في إثْباتِ الرُّؤية وجبَ المصيرُ إلى إثْباتِها، فإنّها ليست ممّا يُدرَك بالعقلِ ويُؤخَذ بالظَن، وإنّما تُتلقّى بالسَّماع ولا يَستَجيز أحدٌ أنْ يَظنّ بابن عباس أنّه تكلمَ في هذه المسألَة بالظنّ والاجتهاد. وقدْ قالَ مُعمّر بن راشد حينَ ذكرَ اختلافَ عائشة وابن عبّاس: ما عائشَة عندَنا بأعلمِ من ابن عبّاس، ثمّ إنّ ابن عبّاس أثْبتَ شَيئاً نفاهُ غيره، والمثْبِت مُقدّم على النّافي، هذا كلام صاحب «التحرير».

قال النّووي: والحاصلُ أنّ الرَّاجحَ عندَ أكثرِ العُلماء أنّ رسولَ الله ﷺ رأى ربَّه بعَيْنَي رأسْهِ ليلَة الإسراء؛ لحديثِ ابن عبّاس وغيره ممّا تقدَم، وإثباتُ هذا لا يأخُذونَه إلّا بالسّماعِ من رسولِ الله ﷺ، وهذا مما لا ينبغي أنْ يُشككَ فيه، ثمّ إنّ عائشة رضي الله تعالى عنها لم تَنفِ الرُّؤيَة بحديثٍ عن رسولِ الله ﷺ، ولو كانَ معها فيه حديث لذَكَرتْه وإنّما اعتَمدَت الاستِنباط من الآيات، فأمّا احتِجَاجُها بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾، فجَوابُه ظاهِر، فإنّ الإدْراكَ هو الإحاطَة والله تعالى لا يُحاط، وإذا ورَدَ النّص بنفيّ الإحاطَة لا يَلزُم منه نَفي الرّؤية بغَير إحاطَة.

وأمّا احتِجَاجُها بقولِه تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ الآية، فالجوابُ عنه من أوْجُهٍ:

أحدها: أنّه لا يلزمُ من الرّؤيَة وجود الكلامَ حال الرّؤية، فيجوزُ وجُود الرّؤية من غير كلام.

الثاني: أنّه عامٌّ مَخصُوص بما تَقدّم من الأدلة.

الثالث: ما قالَه بعضُ العلماء منْ أنّ المرادَ بالوحي الكلامُ من غير واسِطَة، وإنْ كان مذهبُ الجمهور أنّ المرادَ بالوحي هُنا الإلهام والرّؤيا في المنام، وكلاهُما يسمّى وحياً.

وأمّا قوله تعالى: ﴿أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ﴾ فقالَ الواحِدي وغيره: معناه غير مُجاهِر لهم بالكلام، بل يَسمعون كلامَه سبحانه وتعالى من حيثُ لا يَرونَه، وليسَ المرادُ أنّ هناكَ حِجاباً يفْصل مَوضِعاً من مَوضع، ويدلّ على تَحديدِ المحجوب، فهو بمَنزِلة ما يُسمَع من وراءِ حجاب حيثُ لم ير المتكلِّم.

* [كيفيَّةُ رؤيةِ النبيِّ صلّى الله عليه وسلَّم لربِّه عزَّ وجلَّ]:

تتمّات:

الأولى: ما قدّمناه منْ أنّه ﷺ رأى ربَّه بعيْنَي رأسِه، هو قولُ أنس وعِكْرمة والحسن والرّبيع وجماعَة من المفسِّرين، وقال ابن عباس وأبو ذرٍّ وأيدهم التيميّ: رآه بقلبه، قال ابن عطية: وعلى هذا رأى ربّه بقلبه رؤية صحيحة، وهو أنّ الله تعالى جعلَ بصَرهُ في فؤادِه، وخلقَ لفُؤادِه بَصراً حتّى رأى به ربّه رُؤية صحيحة كما يُرى بالعَين.

قلتُ: أخرجَ الطبراني بسندٍ صحيحٍ عن ابن عبّاس أنّه كان يقول: «نظرَ محمّد إلى ربِّه مَرتّين مرّة بِبصره، ومرّة بفُؤادِه»[1]، وعليه فلابن عبّاس في كَونِ الرُّؤية بالبَصِر وبالفُؤادِ قَولان، وما قالَه ابنُ عطيّة في الرُّؤية بالفُؤاد أقرّه النّووي وارْتَضاهُ ابن حجر، ثمّ قال: وليسَ المرادُ بُرؤيَة الفُؤاد مُجرد حصُول العِلم، لأنّه ﷺ كان عالماً بالله تعالى على الدّوام، ناقِلاً عن بعضِهم أنّ غيره ﷺ من الأولياءِ إذا أطْلقُوا الرُّؤية والمُشاهَدة لأنفُسِهم فإنّما يُريدُون بها المعرفَة. فاعلَمْهُ فإنّه من الأمورِ المهمّة التي يَغلط فيها كثير من النّاس، ولبعضِ المتأخّرين بحثٌ معهم فِيما ذهبوا إليه يُطلب من «تعليق الفرائد» لنا.

الثانية: تقديمُ الظّرف الثاني في النّظم للضّرورةِ بخلافِ الأول، فإنّه قُدّم لإفادَة الاختِصاص والحصر؛ إذ لم تَثبُت في الدّنيا لغيره ﷺ حتّى مُوسى، خِلافاً لما اقتَضاه جواب القاضي أبي بكر وحَكاه ابن فَورك عن الأشْعريّ منْ أنّه رآه هو والجبل بخَلقِ حياة ورُؤية

---

(١) أخرجه الطبراني في «الكبير» (١٢: ٩٠ برقم ١٢٥٦٤) بلفظ: «رأى محمد ﷺ ربه...».

فيه، والحاصلُ أنّه على القولِ بوقُوعِ الرُّؤية في الدّنيا لم تَحصُل لبشَر غير نَبيّنا ﷺ على ما في ذلكَ من الخلاف، ومنْ ادَّعاها غيره في الدّنيا يقَظةً فهو ضالٌّ بإطْباقِ المشايخ، وذهبَ الكَواشيُّ والمهدي إلى تكفِيره، وقدْ نقلَ جماعةٌ الإجماع على أنّها لا تحصُل للأولياءِ في الدّنيا.

قلت: والصّوابُ أنّها مُختَلف فيها، فإنّ المنعَ أصحُ قَولي الأشعري، وذهبَ أبو عَمرو بن الصّلاح وأبو شَامة والكلاباذي إلى تكذيبِ مُدَّعيها يقَظةً في الدّنيا، وأنّ مُدّعي ذلك لم يَعرِف الله تعالى. قال العلاء القَونَوي: فإنْ صحّ عن أحدٍ من المعتَبرين وقوعُ ذلك أمْكنَ تأويلُه، وذلك أنّ غَلبات الأحوالُ تجعلُ الغائِبَ كالشّاهد، حتّى إذا كثُر اشتغال السِّر بشَيء واستِحضَاره له صارَ كأنّه حاضِرٌ بينَ يديه، كما هو مَعلُوم بالوجْدِان لكلّ أحد، وعليه يُحمَل ما نُقل عن ابن عُمر رضي الله عنهما: أنّه كان يَطوفُ حولَ البيّت، فسلّمَ عليه إنسانٌ فلَمْ يَردّ عليه، فشَكاه إلى عُمر رضي الله عنه، فقال: كنّا نَرى الله في ذلك المكان، وهذا يدلُّ على أنّه قد يتّفِق في زمانٍ دونَ زمان ومكانٍ دونَ مكان.

الثالثة: دلّ حديثُ ابن عبّاس السابق على اختِصاص مُوسى عليه الصّلاة والسّلام بسَماعِ كلامَ الله تعالى، وهو أحدُ قولَين، فإنّهم اختلفُوا في أنّ نبيّنا محمّداً ﷺ هل كلّم ربَّه سبحانَه وتعالى ليلةَ الإسْراء بغَيرِ واسِطةٍ أمْ لا؟ فحُكِي عن الأشعريّ وقوم منَ المتكلِّمين: أنّه كلمّه، وعَزا بعضُهم هذا إلى جَعفر بن محمّد وابن مَسْعود وابن عبّاس.

فإن قلت: هلّا استدّل القَومُ بآيَتَي النّجم؟

قلت: تَركوا الاستدْلالَ بهما لاحتِمالهما، وقدْ ورَدَت الآثارُ بمُستَند كلّ من الاحتِمالَين.

فإن قلت: ما الرَّاجِح من الاحْتِمالَين؟

قلت: قالَ بعضُ المتأخّرينَ الرَّاجِح أنّ الرُّؤية بالبَصر، وأنّ المرئي هو الله تعالى لا جبريل.

الرابعة: ذهبَ في هذه المسألَة ولم يجزِمُوا بنَفيٍّ ولا إثباتٍ لتعارُض الأدلّة، ورَجّحه

أبو العبّاس القُرطبي في «المفْهم»، وعزَاه لجماعَة من المحقّقّين، وقوّاه بأنّه ليسَ في البابِ دليل قاطِع وغالِب، ما استَدلّ به الطائِفتَان ظُواهِرَ مُتعارِضَة قابِلَة للتّأويل، وليستْ المسألَة من العمليّاتِ حتى يُكتَفى فها بالأدلّة الظنيّة، وإنّما هي من المعتَقدَات التي يُطلَب فيها الدّليل القَطعِي. وردّه السُّبكِي في «السيف المسلول»: بأنّه ليس من شَرط جميع مسائل الاعتقاد الثُّبوت بالدّليل القَطعي، بل متَى كانَ حديثاً صَحيحاً ولو ظاهِراً وهو من رُواية الآحادِ؛ جازَ أنْ يُعتَمد عليه في بعضِ تلكَ المسائل، حيثُ لم يكُن من مسائلِ الاعتقاد التي يُشتَرط فيها القَطع، على أنّا لسنا مُكلّفِين بذلك، انتهى. وقَريبٌ منه للمازريّ كما يُعلَم من «تعليق الفرائد» لنا.

* [رؤية الله تعالى في المنام]:

خاتمتان:

الأولى: وفيها فَوائد: **الأولى**: اختُلِف في رُؤيَة الله تعالى في المنام، ومُعظَم المثبِتين للرّؤيا في الدّنيا على جَوازِها من غير كيفيّة وجِهَة، ونُقل عن القاضي عياض: أنّ العلماءَ اتّفقُوا على رُؤية الله تعالى في المنامِ وصِحتّها، وإنْ رآه الإنسانُ على صِفة لا تليقُ بجلالِه من صِفات الأجسامِ؛ لأنّ ذلك المرئي غير ذاتِ الله تعالى؛ إذ لا يجوزُ عليه سبحانه التّجسيم ولا اختلاف الأحوال، بخلافِ رؤيَة النّبي ﷺ في المنام، فرُؤيتُه تعالى كسائر أنواع الرّؤيا من التّمثيل والتّخييل.

ولما نقلَ القرافي كلام القاضي عقّبَه بقولِه: هذا إنْ ادّعاهُ من هو من أهلِه كوليٍّ يُوثَق به، ويكونُ ذلك تخصِيصاً للعُمومات مثل قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾، وإذا قَبلنا خبرَ الوليّ في الكرامَة الخارِقَة للعادَة المخَصِّصة للعُمومات القَطعيّة، فكيفَ في تخصِيص العُموم الظنّي؟ وأمّا إنْ ادّعاه من ليس من أهلِه كالعاصي والمقَصّر فإنّا نُكذّبه، هذا كلّه إذا رآه تعالى على ما يليقُ بجـلالِه وكمالِه كما يُرى في الآخرة، وأمّا رُؤيته تعالى على ما يَستَحيلُ

كرُؤيتِه تعالى في صُورَة رَجل يتَقاضى من الرّائي أمراً، أو يأمُره بأمْرٍ أو ينهاه عن شَر، ويقولُ له: أنَا الله لا إلَه إلّا أنّا فاعبُدني، فهو أيضاً جائز وتكونُ رُؤيا تأويل، فتدلّ على ما كانَ أو سيكونُ كغيرِها من الرُّؤيات فيسألْ عن تَعبيرها، ويجبُ أنْ يعلمَ الرَّائي أنّ المرئي أمرٌ واردٌ من الله تعالى، وخلْقٌ من خلقِه يدلُّ على أمرٍ من الأمور، وإطلاقُ اسم الله على ذلك المرئيّ مَجاز كما أُطْلَق في حديث: «ينزلُ ربَّنا إلى سماءِ الدّنيا»[1]، والمرادُ الملكُ حامِل أمرَه أو رحمتَه تعالى، انتهى.

الفائدة الثانية: وأمّا رُؤية النّبي ﷺ في المنامِ كغَيره من سائر الأنبياء، فشَرطُ صحتّها عندَ جماعةٍ كابنِ سيرين: أنْ يَردَ على صفاتِهم التي صحّ ورُودَها عنهُم ـ وسنحرِّر القَول في المسألَةِ آخِر الكتاب إنْ شاء الله تعالى ـ، ومنه قـولُ البُـخاري: قال ابن سيرين: إذا رآه على صُورَتِه، أي قال: إنّما تُعتَبر رؤيتَه ﷺ إذا رآه الرّائي على صُورتِه التي كان عليها في حياتِه، وقضِيتُه أنّه إذا رآه على غير صُورتِه لم تكُن رُؤيا حقِيقيّة، والمشْهور أنّها حقِيقيّة، لكنْ إن رآه على صُورتِه كانَ إدرَاكُه لذاتِه، أو على غيرها كانَ إدراكاً لمثالِه، وتغَيير الهيئة إنّما هو من جِهَة الرّائي، قاله شيخُ الإسلام في شَرحِه على البخاري والله أعلم، ولا أعـرِفُ أحداً قيّد رائي النّبي ﷺ بكونِه من أهلِ رُؤيته كما قيّد القرافي بذلكَ رآئي الله سبحانَه وتعالى، والكاذِبُ في دَعوى رُؤيته عليه الصلاة والسلام داخِلٌ في عمُوم قولِه ﷺ: «من كذبَ عليّ مُتعمّداً فليتبوأ مَقعَدهُ من النَار»[2]، كما صّرح به بعضُ شّرُاح البُخاري كشيخِ الإسلام الأنصاري.

* [حقيقةُ الرُّؤية المناميَّـة]:

الفائدة الثالثة: اعلم أنّ النّاس اختلفُوا في حقِيقَة الرّؤية المناميّة، فقال جمهورُ أهل السنّة وهو الصّحيح: إنّها اعتقادٌ يخلُقُه الله تعالى في قلبِ النّائم كما يخلقُه في قلبِ اليقْظان،

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري (١: ٣٣ برقم ١١٠)، ومسلم (١: ١٠ برقم ٣).

ويجعلُه علامَة على أمرٍ يخلقُه في ثاني الحال أو على أمرٍ خلقَه، فإذا خلقَ في قلبِ النّائم اعتقاد الطّيران وليسَ بطائِر، فغايتُه أنّه اعتقدَ الشّيء على خِلاف ما هو عليه، وكم في اليقَظةِ من يعتقِد الشّيء على خِلاف ما هو عليه ويجعلُ ذلكَ الاعتقادَ علامَة على غيره كما يجعلُ النّعيم علامَةً على نُزول المطر بفعلِ الله سبحانه وتعالى.

وقالَ القُرطبي: قيلَ إنّ لله تعالى مَلكاً مُوكلّا بعرضِ الرّؤيا على المحلِّ المدْرِك من النّائم، فيمثِّل له صُوراً محسُوسَةً، تارة تكونُ تلكَ الصوّر أمثلَة مُوافِقَة لما يقَع في الوجودِ العيني الخارجي، وتارة تكون أمثلَة لمعانٍ معقُولَة غير محسُوسة، وفي الحالينِ تكونُ تارةً مُبشّرة وتارةً مُنذِرة. وقال الإسْفَراييني: الرّؤيا عبارةٌ عن أمثلَةٍ يُدرِكُها الرائي بجُزءٍ لم تُصبه آفةُ النّوم، وتلكَ الأمثلَة تدلّ على معان، وقيل: برُؤيَة يخلقُها الله تعالى في القلب.

وقيل: الرُّؤيا إذ ذاكَ أمثلَة مُنضَبِطة في حالَة اليقَظة؛ لأنّ الرّائي لا يرى في منامِه إلّا من نوعِ ما يُدرك في اليقظَة، وقدْ يُدرك مَناماً لم يحلّ في مثالِ يقَظة كرُؤيا إنسان ذي جناحَين، وشَخص مُركّب من جسدِ فَرسٍ ورأسِ نِمر وهكذا، أو إنْ كانَت الأجزاء دونَ تَركيبٍ موجُودة في الخارج، لكن لا تكون الرُّؤيا حينئذٍ علامَة على شيء، والتّعريفُ إنّما هو للرّؤية الصحيحة.

وأمّا المعتزلَة فذهبَ صالحُ المعتزليّ منهُم إلى أنّ الرُّؤيا المناميّة حاصِلَة بالعينَين المعرُوفَتين، وقال آخَرون منهُم: هي حاصلةٌ بعَينَين يخلقُهما الله تعالى فيه، وجمهورُ المعتزلَة أنّها تخيّلات لا حقِيقَة لها، وأنّها لا تدلّ على شيءٍ أصلاً. وردّه ابن العربي: بأنّه مَبنيٌّ على أصلِهم في تَلبيِسهم على العَوامِّ، وإنكارِهم كثيراً من السّمعيّات، كإنكارِهم الجنّ وكلامَ الملائكَة للبَشر وأنّ جبريلَ كلّم محمّداً وإلّا لسَمِعَه الحاضِرون إلى غير ذلكَ من أصُولهم الفاسِدَة.

وأمّا الفَلاسِفة ومن لا ينتَمي للإسلامِ، فقال الأطبّاء منهُم: جميع الرُّؤيات ناشِئَة عن الأخْلاطِ الغَالِبة، قالوا: ويُستَدلّ بالرُّؤيا على الخلطِ، فمنْ غلبَ عليه البَلغَم يَرى أنّه يسبحُ في الماء وشبهه لما بينَ طَبيعَة الماء وطَبيعة البلغم من المناسَبة، ومن غلبَ عليه الصَّفراء

يرى النّيرانَ والصُّعود في العُلو، وشَبّهه لمناسَبةِ طَبيعة الصّفَراء، وهكذا بقِيّة الأخلاط، وما قالوا بتَعيينه نحنُ نُجوزُه؛ إذ لا شكّ أنّ الله تعالى يجوزُ عليه أن يُجري العادَة بخلقِ الرُّؤيا لما قالوهُ عند غلبَة تلكَ الأخْلاط، وأمّا جَزمُهم بتَعينِه في محلِّ الاحتمال فَخطَأ صَريح وجهلٌ قبيح، وأمّا إنْ قالُوا بتأثير الأخلاطِ في تلك الرّؤيات بطبَاعِها فغايةُ ما يُرمونَ به الكفُر وهم كذلك، وبعضُهم ذهبَ إلى أنّ صُور ما يجري في الأرضِ هو في العالم العِلوي كالنّقوش، وإنّ أحدَهما يَدورُ بدَوران الآخَر، فما حاذَى بعضَ النّقوش انتَقش فيها، وهذا أوضَحُ فَساداً من الذي قبلَه، مع أنّه تحكمٌ فيما لم يقُم عليه بُرهان، وأيضاً الانتِقاشُ من صفاتِ الأجسامِ وكثيراً ما يَجري في العالم الأعراض، والأعْراضُ لا تَنتَقِش كالجُوع والألم والفَرح.

فإن قلت: كيفَ يستَقيمُ تفسيرُ أهلّ السنّة للرُّؤيا بالاعتقادِ أو بالإدْراكِ، مع أنّ النّوم ضدّ عامٌ للإدْراك، كما أنّ الموتَ ضدّ عام له فلا يُجامعَه.

قلت: قد أجيبَ عن ذلك بأنّ الجرمَ المدْرِك من النّائم لا يحلّه النّوم فلمْ يجتَمع الإدْراكُ والنّوم في محلٍّ واحدٍ، فالعينُ نائِمَة والقَلبُ يقظان، كما قال عليه الصّلاة والسّلام: «تنامُ عيناي ولا يَنامُ قلبي»[1]. ومن هُنا قال القاضي عِياض بعد نقلِه: أنّه اتّفَق المتكلِّمونَ على أنّ النّائم الذي استَغرقَ النّوم جميع أجزاءَ قلبِه لا يصحُّ أنْ يعلَم؛ لأنّ النّوم آفةٌ تضادّ التّمييز.

واختلفُوا في الاعتقادات والظُّنون والتّخيلات؛ فذهبَ قَوم إلى أنّها لا تَصحُّ منه فلا تَصحُّ منه الرّؤيا؛ لأنّها أمثلَة ولا يَصحُّ ضَربُها للنّائمِ ومن لا تمييزَ له، وقال قومٌ لا يمتَنعُ أنْ يكونَ النّائمُ ظانّاً ولا مُتخيّلاً، وإنّما يمتنعُ أن يكونَ عالماً، قال: فاختارُ من حقُوقِ النّظر من شُيوخِنا القول الأوّل، وأنّ الظُّنونَ والاعتقادات والتّخيلات جنس واحد مُضادّ للعِلم، فكما يُضادُّ الظنّ العلمَ فكذلِك يضادُّ أضدَادَه، قال: والنّائم إنّما يضبطُ الرّؤيا؛ لأنّ النّوم لا يستَولي على الجزءِ الذي هو محلُّ الإدْراك من القلبِ، ولا يلزمُ قائلَه ما لَزم قائلي الثاني من تكليفِ النّائم؛ لأنّهم لا يقولُونَ إنّه غير حقِيقَة، وإنّما عندَه بقيّة حياة وبعض تَمييز ما.

---

(١) أخرجه البخاري (١: ٣٣ برقم ١١٠)، ومسلم (١: ١٠ برقم ٣) بلفظ: «إنّ عيناي تنامان...».

* [علم التعبير ومن له أن يعبِّر الرّؤى]:

الفائدة الرابعة: قالَ ابن ناجي والتادلي: لا بُدّ أنْ يكونَ عابرُ الرُّؤيا عالماً بأصُول التّعبير، وهي الكتاب والسنّة وكلامُ العرب وأشعارُها وأمثالها، فاضِلاً في دِرايته صَادقاً في فَراسَتِه، ولا يُعبّر بالنّظر في كتبُ المعبّرين، ويفتِي بذلكَ على جِهَة التّقليد؛ لأنّها تختلفُ باختلافِ الأشخاصِ والأحوالِ والأزْمانِ.

قلت: ويؤيدُ ما قالاهُ قولُ مالِك لما قيل له: أيعبرُ الرّؤيا كلّ أحدٍ؟ أبالنّبوة يتلاعب، كما نقلَه القاضي ابن حجر وغيرهما.

* [طرق التعبير]:

الفائدة الخامسة: قال القاضِي عِياض: وطرقُ التّعبير أربع:

الأولى: الاشتِقاق كما لو رَأى أنّه يأكلُ الحلوى فتُعبّر بتَمكُّن الدّين من قلبِه يُخالِطُه حَلاوَة بشَاشَة الإيمان له.

الثانية: مثالُ المرئي كتَعبير رُؤية مُعلم المكتب بالقَاضي أو السّلطان أو صاحب السّجن أو رَئيس السّفينة أو الوصي أو الوالِد.

الثالثة: المعنَى المقصُود من المرئي كدَلالَة فعل السّفر على السّفر، وفعل النّوم على المعيشَةِ وفعل الدّار على الزَّوجة أو الجارية.

الرابعة: التعبيرُ بما له ذِكرٌ في القُرآن أو السنَة أو الشِّعر وكلام العرب وأمثالها وكلام النّاس وأمثالهم، وخَبرٌ معروف أو كلمَة حِكمَة كتَعبير الخشَبَة بالمنافِق لقولِه تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ﴾ [المنافقون: ٤]، وتعبيرُ الفأرة بالفاسِقَة لتَسميّتِه عليه الصّلاة والسّلام إيّاها فُويسِقَة، وكتَعبير الزُّجاجَة بفَمِ المرأةِ لتَشبيه بعضُ الشّعراء إيّاه بها، وكتَعبير رُؤية الأنبياء والخلفاء بما كانَ في أيامهم وخاص قِصَصهم، انتهى.

وبه تَعلمُ صحَّة ما قبلُه من الشّرط، وبقِيتْ طَريقٌ أخرى زادَها القاضي في محلٍّ آخر: وهو أنْ تُعبّر الرُّؤيا بتَصحِيف المثال المرئي، كما إذا رأى بَقراً تُنحَر فتَأول البَقر بالموحّدَة والقاف بالنفر بالنُون والفاء من النّاس يُقتَلون، وقد وقع هذا التّعبير له ﷺ في رؤياه الكاشِف عن وقْعَة أُحد[1].

الفائدة السادسة: الرّؤيةُ المناميّـة ليست من قَبيل المشَاهَدة البَصريّة الحقِيقِيّة، ولهذا قالَ بعض المحقِّقين: أمّا ذِكرُ رؤية المنام في مباحثِ الرّؤيا استِطْرادي؛ لكونِها نوع مُشاهَدة بالقَلب دونَ العين.

الفائدة السابعة: حُكِيَ عن كثيرٍ من السّلف أنّهم رأوه عزّ وجل في المنام، فنُقِل عن الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه أنّه قال: رأيتُ ربّ العزّة في المنام، فقلت: يا ربّ بمَ يتقَرّب المتَقرِّبون إليك، وما أفضلُ ما يتَقرّب به المتَقرّبون إليك؟ قال: بكلامي يا أحمد، فقلت: يا ربّ بفَهْم وبغَير فهم؟ قال: بفَهم وبغَير فهم.

ونُقل عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنّه قال: رأيتُ ربَّ العزّة في المنام تِسعَة وتِسعين مرّة، فقلتُ في نفسي: إنْ رأيتُه تبارك وتعالى تمام المائة لأسْألنّه بمَ ينجُو الخلائق من عذابِ يوم القيامة؟ قال: فرأيتُه سبحانه وتعالى، فقلت: يا رب عزّ جارُك وجلّ ثناؤك وتقدّست أسماؤك بمَ ينجُوا عبادُك يوم القيامة من عذابِك؟ فقال سبحانه وتعالى: من قالَ بالغَداة والعَشي سُبحان الأبديِّ الأبد، سبحان الواحدِ الأحَد، سبحان الفردِ الصّمد، سبحان رافِع السّماء بغير عمَد، سبحانَ من بَسط الأرضَ على الماء فجَمد، سبحان من خلَق الخلقَ فأحصاهُم عدَداً، سبحان من قَسَم الرِّزق فلم ينسَ أحداً، سبحان الذي لم يتَّخِذ صاحِبةً ولا ولداً، سبحان الذي لم يَلِد ولم يُولَد ولم يكُن له كُفواً أحد، نجا من عذابي. نقلَه صاحب «مجمع الأحباب» فيه.

---

(١) أخرج أحمد (٤: ٢٥٩ برقم ٢٤٤٥)، والحاكم (٢: ١٤١ برقم ٢٥٨٨) ما رواه ابن عباس رضي الله عنه في رؤياه ﷺ في يوم أحد، قال: «إني رأيتُ أني في دِرع حصَينة، فأولتها المدينة... ورأيت بقراً تُذبَح، فبقر، والله خير، فبقر والله خير».

وعن التّرمذي الحكيم وهُو من مشايخ «الرسالَة القُشيريَة» أنّه قال: رأيتُ الله تعالى في المنامِ مِراراً، فقلتُ له: يا ربّ إني أخافُ زوالَ الإيمان، فأمَرني بهذا الدّعاء بينَ سُنّة الصُبحِ والفَريضَة إحدى وأرْبَعينَ مرّة، وهو هذا: يا حيّ يا قُيوم يا بديعُ السّموات والأرض، يا ذا الجلال والإكرام يا الله، لا إلَه إلّا أنت أسألُك أن تُحيي قَلبي بنُورِ مَعرفَتِك، يا الله يا الله يا أرحَم الرّاحمين.

وعن الإمامِ أبي العبّاس بن شُريح المعروف بالباز الأشْهَب: أنّه رأى في مَرضِ موته في منامِه كأنّ القِيامة قد قامت، وإذا الجبّار سبحانه يقول: أينَ العُلماء؟ فجاؤوا، فقال: ماذا عَمِلتُم فيما عَلمتُم؟ قال: فقُلنا قصّرنا وأسَأنَا، قال: فأعادَ السّؤالَ كأنّه لم يرضَ بذلك الجواب، وأرادَ جَواباً آخَر، فقلتُ: أمّا أنا فليسَ في صَحيفَتي الشّرك، وقدْ وعدْتَ أنْ تَغفِر ما دونَه، فقال: اذهبُوا فقد غَفرتُ لكم، وماتَ بعدَ ذلكَ بثلاثِ ليالٍ.

ورُويَ أنّ شاه الكرمَاني رأى ربّه في المنام، فأقامَ أرْبَعين عَاماً ومُتكؤه بجانِبه، كلما قَضى فَرضَه نام رجاءً أنْ يراه ثانية. والمنامَات في ذلك كثيرة، وقد ظهَر من مجمُوعِ هذه الحكايات أنّ مذاهِب أهلها جوازُ الرّؤية في المنَام، والله أعلم.

❋ [رؤية صفات الله تعالى]:

الخاتمة الثانية: وفيها فوائد:

الأولى: قال السّعد: اختَلفَ القائلونَ برُؤية الله تعالى في أنّه هل تصحُّ رُؤية صفاته؟ فقال الجمهور: نعم؛ لاقتضاءِ دليل صِحَة رُؤيته صِحَة رُؤية كلّ موجُود، إلّا أنّه لا دليلَ على الوقُوعِ، وكذا إدْراكه بسائر الحواس إذا علّلناهُ بالوجُود سِيّما عندَ الشّيخ، حيث جعلَ الإحساسَ هو العلم بالمحسوسِ، لكن لا نِزاعَ في امتناعِ كونِه مشمُوماً مَذُوقاً مَلمُوساً؛ لاختِصاص ذلك بالأجسامِ والأعراض، وإنّما الكلامُ في إدراكِه بالشّم والذَّوق واللّمس من غيرِ اتِّصالٍ بالحواس، وكما أنّ الشّم والذّوق واللّمس لا تَستلْزم الإدْرَاك لصِّحَة قولنا:

شَممتُ التّفاح وذُقتُه ولمستُه، فما أدْركتُ رائحَتَه وطعمَه وكيفِيّته، كذلكَ أنواع الإدْراكات الحاصِلَة عندَ الشّم والذّوق واللّمس لا تَستَلزِمُها، بل يُمكن أنْ تحصُل بدونِها، وتَتعلّق بغَير الأجسامِ والأعْراض، وإنْ لم يقُم دليلٌ على الوقَوع، لكنّكَ خبيرٌ بحالِ دليل الوجُودِ وجَريانِه في سائر الحواسِّ، فالأوْلَى الاكتفاءُ بالرّؤية، وذكرنَا هذا عندَ قولِه: وهل له إدْراك... إلخ.

الثانية: تقدّم الخِلافُ في إدْراكِ كَنَه ذاتِه للبَشر صَدر هذا التّعليق، فراجِعهُ إن شئت.

الثالثة: مذهَبُ أهلِّ السنّة أنّه تعالى يَرى نفْسَه كما يرى غيره وهو الحقّ، واختَلفَ المعتَزلَة في ذلكَ فجوَّزَها بعضُهم بغَير حاسّة ولا إدْراك، وهو مبنيّ على نَفي العلم كغَيره من الصّفات، وأحالها بعضُهم للزُومِ البُنيّة والحاسّة والجِهَة واتّصال الأشعة وغيرها من شُروطِ الرّؤية، وتقدّم أنّ هذه إنّما هي شُروط عاديّة يصحّ تخلُّفها، لا عقليّة يمتَنِع عليها ذلك.

الرابعة: اختلفّ النّاس في جوازِ إطلاقِ قولنا: أنّه تعالى يحسُّ بالبَصر ويُعايِن به ونحو ذلك، والصّحيح من الخِلاف قَصره على السّماع، فإنْ ورَدَ قُلنا به وإلّا تركناه.

الخامسة: قال بعضُ أهل المعاني وأرباب الكشْفِ: فائدةُ الرّؤية في الآخِرةِ زوال الشّك والاختلاف، وبُلوغ المنى وزِيادَة اللّذة؛ إذ لا شيءَ ألذُّ من رُؤية الله تعالى، ولا أحبّ منها إلى قلوب أحباب المها البِعاد وأحْرَق منها الأكباد، ورفعها للتّهمَة؛ لأنّ من دخلَ داراً ولم يرَ صاحِبَها خافَ أن يكونَ غير راض عنه.

السادسة: ذهبَ جمعٌ جمٌّ من المالكية كالجزولي والأقفهسي والتّتائي: إلى أنّ من زَعم أنّ الله لا يرى في الآخِرة فهو كافِر، وكذلك من جحدَ أو شكّ، وقدّمنا عن القَاضي، وناهِيكَ به أنّ الصّوابَ عدمُ تكفير أهل التّأويل، زاد القاضي عِياض فقال: قالَ القاضي أبو بكر: وأمّا مسائلُ الوَعد والوَعيد والرّؤية وخلقُ الأفعال وبقاءُ الأعْراض والتّولد وشَبهها من الدّقائق، فالمنعُ من إكفارِ المتأوّلين فيها أوضَح؛ إذ ليس في الجهلِ منها جهلٌ

بالله تعالى، ولا أجمعَ المسلمون على إكفار من جَهِل شيئاً منها، انتهى. فلله الحمدُ، ونسألُ الله تعالى أن يُرينَا وجْهَه الكريم في دار النّعيم، وأن يفعلَ مثل ذلك بأحبابِنا ووالدِينا وذَرارينا وإخواننا وجميع المسلمين.

* [إرسالُ الرّسلِ جائزٌ عقلاً]:

ولما أحال السمنِيّةُ الإرسالَ لتَوقُّفه على علمِ المرسِل بمَن أرسَلَه، ولا طَريقَ إليه إلّا الخبر وأعلى أنواعه المتَواتَر، وهو لا يُفيد عندَهم عِلماً، فلعلّ القائلَ له: أرسَلتُك إلى قَوم كذا، شَيطان مَثلاً، وقال البَراهِمة بإغْفاء العَقل عنه، فيكون عَبثاً لا يليقُ صُدوره عن الحكيم.

وبيانُه: أنّ ما جاء به الرّسول إمّا أنْ يكونَ مُوافِقاً للعقلِ حَسناً عندَه، فيَعقِله ويفعله، وإنْ لم يأت به رسول، أو مُخالِفاً له قَبيحاً عندَه يردّه ويتركه، وأيّاً كان فما جاءَ به الرّسول لا حَاجَة إليه، لا يُقال: لعلّه لا يكونُ حَسناً ولا قَبيحاً؛ لأنّا نقول: أنّهم يقولون فيُفعل عندَ الحاجَة؛ لأنّ مجردَ الاحتمال لا يُعارض مُنجز الاحتياج ويترك عندَ عَدمِها للاحتِياط، وكانت الإحالَة لازِم قول الفلاسِفَة بنَفي اختيار الصّانع وعلمه بالجزئيات، وظُهور الملك للبشر ونُزوله من السّموات، وظاهِرُ حال أرباب الخلاعَات لإظهَارِهم عدم المبالاة، ونَفي التكليف ودَلالَة المعجزات، وليسُوا أهلُ مذهب مُعيّن ولا قانون مُدوّن، وإنّما هم أوغادٌ وأوبَاشٌ من الطَّوائف، ورعاع يتَبعون الخرائف.

* * *

ومنهُ: إرسَالُ جَمِيعِ الرُّسلِ فلاوجُوبَ بلْ بمَحضِ الفَضلِ

* [تفصيلُ المذاهب في بعثة الرُّسل]:

وقال أهل السنّة بجَوازِه عَقلاً في حقّه تعالى، صرّح به لبيانِ مُخالَفة تلكَ الطّوائف، فقال: (ومنه) أي: ومن جُزيئات الجائز العقليّ في حقّه تعالى عند الأشاعرةِ بناءً على ما مرّ لهم من عدمِ تَعليل أفعالِه تعالى بالعلَلِ والأغْراض، وأنّه لا يُسأل عمّا يفعل، ولا يُطلَب لها اللمِّيَّـة، فالإرسالُ عندَهم بمُجرد تَعلّق إرادَته تعالى بذلك، لا رعاية للمَصالِح والحِكم لا على سبيلِ الوجُوب، كما هو مَذهبُ المعتَزلَة والحكماء الآتي، ولا على وجْهِ التّفضُّل والإحسان على ما هو رأي عُلماء ما وراء النّهر من الماتُريدِيّة، منْ أنّ الإرسالَ واجبٌ عليه تعالى في حِكمَته، وإنْ لم يكُن واجباً بالنّظر إلى ذاتِه وقُدرتِه، كالرَجُل الكريم لا يأتي من الأفعالِ بما فيه لؤمٌ وخِسَة نفْس البتَة وإنْ كان مُتمَكناً من فعله، وستَسمع لهذا زِيادَة بيان.

(إرسالـ) ـه أي: أمرَ الله تعالى (جميع) أي: كلّ فردٍ من (الرُّسل) من البَشرِ إلى الخلقِ ليُبلِّغُوهم أمرَه ونهيَه ووعدَه ووعيدَه، ويُبيّنوا لهم ما يحتاجُون إليه من أمورِ الدّنيا والدّين؛ إذ قدْ خلقَ تعالى الجنّة والنّار وأعدّ فيهما منَ الثّواب والعقابِ ما لا عينٌ رأت ولا أُذنٌ سَمِعت ولا خَطر على قلبِ بشَر، ولا شكّ أنّ تَفاصيل أحوالهما وطَريق الوصُول إلى الأوّل والاحتراز عن الثاني ممّا لا يّستقّل به العقل على ما يُشير إليه تعالى بقولِه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، أي: ولا مُثيبين.

وجعلَ من القَضايا مُمكِنات لا طَريقَ إلى الجزم بأحدِ جانِبَيها، وواجِبات ومُمتنعات لا تَظهرُ للعقل إلّا بعدَ نظرٍ دائمٍ وبحثٍ كامل وتَتبّع شامل، بحيث يَشغل الإنسانَ عن أكثر مَصالحه ويَفُوت عليه مُعظم ضَروريّاته، فكانَ من تَوابع الإرسال الجائز عليه تعالى، فلَه تُرتّب مثل هذه الـمصالِح الظّاهِرة، وإتمام هذه النّعم الوافِرَة مع ما في ذلك من قَطعِ

التّعلّلات وإبطالِ تَوهُّم قيام حُجّة العبيد على مالك قياد جميعُ المْكنات ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٥٦]، ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَـٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَـٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ [طه: ١٣٤]، ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، فلولا أَعْذر إليهم على أَلْسِنَة المرسَلين وأقامَ الحجَّة عليهم بِبعثَة النّبيين، لتَوهّمُوا أنّ لهم على الله حُجّة وبرهاناً، وبيّنةً وسلطاناً وذلك من ثلاثةِ أوجْه، **أحدها**: أنْ يقولوا أنّ الله إنّما خلقنا لنَعبده كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، فقدْ كان يجبُ أنْ يُبيّن لنا العبادَة التي يُريدُها منا، ما هي، وكم هي، وكيف هي؟ وإنْ وجَب أصلُ الطّاعة في حكمِ العقل لكن كيفيّتها غير مَعلومَة لنا، فبَعث الله الرُّسل لقَطعِ هذا العُذر، فإنّهم إذا بَيّنوا الشّرائع مُفصّلة زالت أعذارهم.

وثانيها: أنْ يقولوا إنّك يا ربّنا قد ركبّتَنا تَركيب سَهوٍ وغَفلَة، وسلّطت علينا الشّهوةَ والهوى، فهلّا أيدْتّنا ومدَدتّنا يا إلهنا بمَن إذا سَهونا نبّهنا، وإذا مالَ بنا الهوى مَنعنا، ولكنّك لما تَركتنا مع نُفوسِنا وأهْوائنا كان ذلك منكَ إغراءً لنا على تلكَ القَبائح.

وثالثها: أنْ يقُولوا هبْ أنّا بعقُولِنا عَلمنا حُسن الإيمان وقُبحَ الكفر، ولكن لم نَعلَم بعقُولنا أنّ من فعلَ القَبيح عُذّب خَالداً مُخلّداً، لا سِيما ونحنُ نعلمُ أنّ لنا في الفِعل القَبيح لذّة وليسَ لك فيه مَضرّة، ولم نَعلم أنّ من آمنَ وعملَ صالحاً استحقّ الثّواب، لا سِيما وقدْ كنّا عِلمنا أنّه لا مَنفعَة لك في شيء، فلا جَرمَ اقتَحمنا وعلى شَهوات النّفس أقْدَمنا.

ومن مُعاضدة العقل فيما يستَقلّ بمَعرفَته مثل: وجُود الباري تعالى وعلمه وقدرته، ومن استِفادَته الحكم من الرّسول فيما لا يَستقلّ بمعرفتِه مثل: مباحث الكلام والرّؤية والمعاد الجسماني، ومنْ إزالَة الخوفِ الحاصِل عندَ التّوجه لكسبِ الحسنات لكونِه تصرُّفاً في خالصِ مُلكِ الله تعالى بغَير إذنِه، وعند الاستمرار على تَركها لكونِه تَرك طاعَة، ومنْ بيانِ حال الأفعال التي تَحسُن تَارة وتقبُح أُخرى من غيرِ اهتِداء العَقل إلى مَواقِعها، ومن بيانِ منافِع الأغذِيَة والأدْويَة ومَضارّها التي لا تَفي بها التّجربة إلّا بعد أدوارٍ وأطْوار مع ما

فيها من الأخطار، ومن تكميلِ النَفوس البشريّة بحسبِ استعدَادَاتِهم المختَلِفة في العلميّات والعمَليّات، ومن تعليمِ الصّنائع الخفيّة من الخاصِيّات والضّروريّات، ومن الأخلاقِ الفاضِلَة الراجِعَة إلى الأشْخاص والسِياسات الكامِلَة العائِدَة إلى الجماعَات من المنازِل والمدن، وغير ذلكَ من الثّمرات والفَوائد والغَايات الرّاجِعَة للإرسالِ حسبما جرت به العَوائِد.

* [الردّ على شبهة السمَّنيَّـة]:

هذا؛ وأمّا شُبهّة السّمنيةُ فجَوابها المنع؛ لجوازِ أنْ يُنصِّب الباري تعالى للرّسول على إرسَالِه إيّاه دَليلاً أو يخلِقُ فيه عِلماً ضَروريّاً به.

وأمّا شُبهَة البّراهِمة فجوابها: أنّها مبْنيّة على الحُسن والقُبح العقْليِيَن وقد سبقَ فسادهما، ولو سلّمناهَا فقدْ يُقال: إنّ ما يُوافِق العقل قد يستَقلّ بمعْرفتِه فيُعاضِده الرّسول أو يُؤكده بمَنزِلَة توارد الأدلّة العقليّة على مدلولٍ واحد، وقد لا يستَقلّ بها فيدُلّه الرسول عليه ويُرشِدُه إليه، وما يخالفُ العقلَ قد لا يكونُ مع الجزمِ فيدفَعه الرّسول، أو يرفعُ عنه الاحتمال، وما لا يدْري حُسنَه ولا قُبحَه كالنّظر لوجْه العَجوز الشّوهاء والأمَة الحسناء يكونُ حسناً يجبُ فعلُه أو قبيحاً يجب تَركُه، مع أنّ العقولَ متفاوتِةٌ فالتّفويض إليها مظنّة التّنازُع والتّقاتل، ويُفضي إلى اختلالِ النّظام، وفوائدُ البعثَة لا تَنحصِر في بيانِ حُسن الأشياء وقُبحها كما عُلِم آنِفا.

وأمّا شُبهَة لازِم قول الفَلاسِفَة بما ذُكر، فجوابها ما مرّ منْ وجُوبِ كونه تعالى فاعلاً بالقُدرة والاختيار، وما يأتي في مباحثِ المعْراج من جوازِ الخرقِ والالتِئام على الأفْلاك، وصحَة أن ينزلَ بالوحي من السّموات على الرُّسل جُملة من الملائكَة.

وأمّا يقالُ من أنّ العُمدَة في إثباتِ البعثة هو التّكليف، وهو عبثٌ لا يليق بالحكيم؛ إذ لا يشتَملُ على فائدَة للعبدِ؛ لكونِه في حقِّه مَضرّة ناجِزة ومَشقّة ظاهِرة، ولا للمَعبود؛ لتعاليه عن الاستِفادَة والانتفاع، وأيضاً فيه شَغلُ القَلب عمّا هو غاية الأعمالِ ونِهاية الكمال، أعني: الاستغراقُ في مَعرفتِه والفناء في عظمَتِه.

فجوابُه: أنّ مضارّه النّاجِزَة قليلة جداً بالنّسبَة إلى مَنافِعها الدّنيويّة والأُخرويّة الظاهِرة للواقِفينَ على ظَواهِر الشريعَة النّبويَة فضْلاً عن الكاشِفينَ عن أسْرارِها الخفيّة، وإذا تأمّلتُم فالتّكليفُ صرفٌ إلى ما ذَكرتُم لا شُغل عنه على ما تَوهمتُم.

وأمّا شُبهَة أهل الخلاعَة المنْهَمِكين في اتِّباع الهوى وتَرك الطّاعة، وتَقريرُها: إنّا نجد الشرائِع مُشتَملةٌ على أفعالٍ وهيئاتٍ لا شكّ في أنّ الصّانع الحكيم لا يعتَبِرها ولا يأمُر بها، كما يُشاهَد في الحجّ والصّلاة وكغَسلِ بعضِ الأعضاء أو جميعها لتَلوّث بعض آخر إلى غيرِ ذلكَ من الأمورِ الخارجِة عن قَانون العَقل، فجوابها: أنّها أمورٌ تعبديّة اعتَبرَهَا الشّارع ابتلاء للمكلَّفِين، وتطويقاً لأعْناقِهم قَلائدَ الأوامِر والنّواهي، وتأكيداً لملكةِ امتِثالهم إيّاها، ولعلّ فيها حِكماً ومَصالِح لا يعلمُها إلّا الله والرّاسِخُون في العِلم، وقدْ أشارَ إلى تلكَ المصالِح بعضُ الخائضينَ في بحار أسرار الشّريعة.

* [عددُ الرُّسل عليهم الصلاة والسلام]:

تتِمّات:

الأولى: قولُه «الرُّسل» بصيغَة جمعِ الكثَرة إشَارة إلى تعدُّدِهم وكثْرتِهم، وهو كذلك فقدْ أخرجَ ابن حبّان في «صحيحه»: أنّ النّبي ﷺ سُئِل عن عدَد الأنبياءِ عليهم الصّلاة والسّلام، فقال: «مائةُ ألفٍ وأربعةٌ وعشرُونَ ألفاً، الرُّسلُ مِنهم ثلاثُمائةٍ وثلاثة عَشَرَ جَمًّا غَفيراً»[1]، ورُوِيَ: «ماتتا ألفٍ وأرْبعةٌ وعِشرون ألفاً»[2]، والحديث من أصلِه مُتكلّم فيه، ولو سَلّمنا صِحتَه واستيفاءه جميع شَرائط القُبول لم يُفِدِ القَطع لكونِه من الآحاد، وإنّما قُصاراه إفادَة الظنّ، ولا عبرةَ به في المباحثِ اليقينيّة، فلهذا ينبَغي أنْ لا يُـحصَروا في عدَدٍ مُعيّن، فقد قال الله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨]

(١) أخرجه ابن حبان (٢: ٧٦ برقم ٣٦١) بلفظ: «مائةُ ألف وعشرُون ألفًا..»، وأخرجه أحمد (٣٦: ٦١٨ برقم ٢٢٢٨٨) بلفظ: « ثَلاثُ مائةٍ وخمسَة عشَرَ، جمًّا غَفيراً».

(٢) لم أقف على هذه الرواية.

ولا يُؤْمَن مع ذِكر عدَدٍ أكثر من عـدَدِهم أنْ يُدخِل فيهم من ليس منهُم، ولا مع ذكرِ عـددٍ أقلّ من عدَدِهم أن يُخرِجَ منهُم من هو منهُم، مع أنّ الخبرَ كما عَلِمت اختلَفت روايتُه أيضاً، والأخذُ بظاهِره يُفضِي إلى مُخالَفة ظَاهِر قولِه تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾، فالواجِبُ الإيمانُ بهم وبجَميع الأنبياء من عُلِم منهُم تَفصيلاً بطَريقٍ قَطعيّ وجبَ الإيمانُ به تفصِيلاً، ومن عُلِم منهُم إجمالاً وجبَ الإيمانُ به إجمالاً، وتقدّم أنّه صحيح.

الثانية: قالَ بعضُ العُلماء كلهم صلى الله عليهم وسلّم من العجمِ إلّا خمسة محمّداً وإسماعيلَ وهوداً وصالحاً وشُعيباً صلى الله عليهم وسلّم.

الثالثة: أولُو العَزمِ منهُم على ما عندَ ابن عطيّة خمسة: محمّد وإبراهِيم ومُوسى وعُيسى ونُوح، وزادَ صاحبُ «الكشّاف» داود وأيّوب ويعقُوب ويُوسف وإسْحاق، فهُم عندَه عَشَرة، وعدّه إسحاق منهُم مبنيٌّ على رأي الاعتزال، من أنّه الذّبيح، ومذهبُ أهل السنّة أنّه إسماعيل.

الرابعة: قال القَاضي عِياض ما حاصِلُه: أنّه يمكنُ استخراج عدّد الرّسل على بعضِ الرّوايات من حروفِ اسم حبيبنا الأعظَم وسيدنا المكرَم محمّد ﷺ، وذلكَ أنّ حُروفَه الخطيّة أَربعة والمنطُوقَة والمقَدّر النَطق بها خمسَة؛ إذ الحرفُ المشدَّد بحَرفَين، وقاعِدَة الجُمل أنّ الميمَ بأرْبَعين، والحاءَ بثمانية، والألِف بواحِد، والدّال بأربَعة، والباء بعَشرةٍ واللّام بثَلاثين، وفي تلكَ الحروف الخمسة خمسَة عشَر حَرفاً؛ لكونها ثُلاثيّة الأسماء، وبعدَ هذا لا يخفَى استخراجُ عدَدُهم منه عليك.

قلت: وسرُّ ذلك الإشارَة لجمعِ مُسماه ما افْتَرق فيهم من الفَضائل وشَريف الشّمائل.

* [ألسنة الرسل عليهم الصلاة والسَّلام]:

الخامسة: ألسنَتُهم ثلاثة، سِريانيّة وهو نوحٌ ولوطٌ وإبراهِيمُ ويُونس، وعِبرانيّة وهم بنو إسرائيل، وعربية وهم محمّدٌ وهُودٌ وصالِحُ وشُعيب وإسماعيل.

السادسة: الوحي إلى جميعِهم كانَ مَناماً، إلّا أُولي العزمِ الـخَمَسة، فإنّه أُوْحِيَ إليهِم مَناماً ويَقظَة.

السابعة: قال الحافظ الدَيلمي: وردَ أنّ جبريلَ نزلَ على آدم اثْنتَي عَشرةَ مرّة، وعلى إدْريس أرْبَعاً، وعلى نوحٍ خمسين، وعلى يعقُوب أربَعاً، وعلى إبراهيمَ أرْبعينَ، وعلى مُوسى أربَعمائة، وعلى أيّوب ثلاثاً، وعلى عيسى عَشراً، وعلى نبينا محمد ﷺ أربَعاً وعِشرينَ ألفَ مرّة.

الثامنة: اعلَم أنّ ممّا يجبُ اعتقادُه أنّ لله تعالى كتُب أنزلَها على رُسلِه، بيّن فيها أمره ونهيه ووعده ووعيده.

قلت: وقدْ وقعَ لجمعٍ كثير من شُرّاح «رسالة ابن أبي زيد» ما نَصّه واللّفظ للشّمس التتائي: جملَة الكتُب المنَزّلة مائة كتاب وأربعة عشر كتاباً: خمسونَ على شِيث، وثَلاثُون على إدْريس، وعِشرُون على إبراهيم، ولا خِلاف في هذا، واختُلفَ في عشْرةِ صُحف، فقيل: نزلتَ على آدَم، وقيل: على موسى قبلَ التّوراة، والتّوراة على مُوسى، والإنجيلُ على عيسى، والزَّبُور على دَاود، والفُرقان على محمّد ﷺ وعليهِم أجمعين، ومثلُه لا يُقالُ رأياً، فيُحمَل على أنّهم وقفوا فيه على حديث، والذي أخرجَه ابن حبّان في «صحيحه»، والأُخرى في بيانِ عددِها من روايَة أبي ذَرّ قال: قُلت: يا رسولُ الله كمْ كتاباً أَنزلَ الله؟ فقال: مائةُ كتابٍ وأربعةُ كتبٍ، أنزلَ الله على شِيث خمسونَ صَحيفَة، وعلى أخْنوخ وهو إدريس ثلاثونَ صَحيفَة، وعلى إبراهيم عشرُ صحائف، وعلى مُوسى قبل التّوراة صَحائف، وأنزلَ التّوراةَ والإنجيلَ والزّبُور والفُرقان»[1]، وبالجُملَة هو خبرُ آحاد، فالأَوْلَى أنْ لا يُدخَل به في عُهدَة اعتقادِ العدّد المعيّن، فقط كما مرّ في عدَدِ الأنبياء بل الواجب جَزمُ العَقيدة بما وَردَ القرآن العظيم به، منَ التّوراةِ والإنجيلِ والزّبورِ والفُرقان، ومنْ إنزالِ صُحفٍ على إبراهيم وصُحفٍ على مُوسى، وأمّا ما عدا ذلك فنُؤمنُ به إجْمالاً لا تفصِيلاً على ما مرّ تحقِيقُه في مباحثِ الإيمان.

---

(١) أخرجه ابن حبان (٢: ٧٦ برقم ٣٦١)، ووالهيثمي في «موارد الظمآن» (ص٥٢ برقم ٩٤).

التاسعة: وزنُ رسُول: فعُول وهو بمعنَى مَفعُول، وإتيانُ فعُول بمعنَى مفعول نادرٌ مأخُوذ إمّا من الاسْترسَال وهو التّتابُع، يقال: جاء النّاس أرْسالاً إذا تَبعَ بعضُهم بعضاً، كأنّه أُلزِمَ تكرير التّبليغ، وأُلْزِمَت الأُمّة اتِّباعه، أو من الرّسالَة وهي لغةُ السَّفارَة، وشَرعاً سَفارَة العبد بينَ الله وبينَ ذَوي الألباب من خليقَتِه ليزيح بها عنهُم علَلَهُم فيما قَصُرت عُقولهم من مَصالِح الدّنيا والآخِرة، فالرَّسُول لغة السّفير، وشَرعاً سَفير خاصّ، وهو ما عينُوه بقولهم: إنسانٌ أُوحِيَ إليه بشَرعٍ وأُمِرَ بتَبليغه، وسيأتي في مباحثِ النُّبوة بيانُ النّسبة بينَه وبينَ النّبي.

فإن قلت: يُؤخذُ من كلامِه جوازُ قولنا: الرُّسل من غيرِ إضَافة إلى الله.

قلت: نعـم؛ لوُرُودِه: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [النساء: ١٦٥]، والحقُّ جوازُ استعمال المفرد كذلكَ لورُودِه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ﴾ [المائدة: ٦٧]، وكرِهَهُ بعضُهم إلّا بالإضَافة كرَسولِ الله، والصّوابُ خلافُه.

فإن قلت: في كلامِه إجمالٌ حيث لم يُبيّن جنسَ المرسِل، ولا جنس المرسَل إليه.

قلت: نعم، آثَره ليتأتّى حملُ كلامه على ما يصحُّ في الثاني، وستسمع إيضاحه عندَ قولِه:

وخُصّ خَيرُ الخلقِ أن قَدْ تَمَّما ... بِه الجَمِيعَ رَبُّنا وعَمَّما

بعثته ... ...

إنْ شاء الله تعالى، وأمّا الأوّل فمَعلُوم؛ إذ لا تكونُ رُسل البَشرِ إلّا بشراً.

* [ذو القرنين]:

خاتمة:

ذُو القَرنَين اسمُه عبدالله بن الضّحاك بن مَعد، وقيل: مُصعَب بن عبدالله بن قنان بن مَنصور، وقيل: اسكندَر، وهو مُؤمنٌ لا نَبيّ وليس بالاسكنْدَر اليُوناني؛ لأنّه مُشرك

وسمّي ذو القَرنين؛ لأنّه لما دَعا قومَه إلى الإيمانِ ضَربُوه على قَرنِه الأيمن فمات، ثم بُعِث ثمّ دَعاهُم فضَربُوه على الأيسر فمات، ثمّ بُعث، أو لأنّه بلغَ قُطرَي الأرض المشّرق والمغرِب، أو لأنّه ملكُ فارِس والرُّوم، أو كانَ ذا ضَفيرتَين من شَعر، والعربُ تُسمّي الخِصلَة من الشّعر قَرناً، أو لأنّه كان لتاجِه قَرنَان، أو لأنّه أُعطِي علمَ الظاهِر والباطِن، أو لغير ذلك.

* [إرسالُ الرُّسل فضلٌ وإحسانٌ لا واجبٌ]:

وإذا عَلمتَ أنّ إرسالَ الرُّسل ممّا يجوزُ في حقّه تعالى فعلُه وتَركُه **(فلا وجُوب)** للإرسالِ عليه تعالى، لما مرّ من أنّه تعالى لا يجبُ عليه لخلقِه شيء **(بل)** إرسالُه للرّسُل **(بمحض)** أي: خالص **(الفضل)** والإحسان والتّكرُم منه تعالى، ولو كلّف الخلقَ فأثابَهم أو عاقَبهُم من غيرِ إرسالٍ لكانَت إثابتَه إيّاهُم بمحضِ فضلٍ، وكانَ عِقابُه إيّاهم بمحضِ عَدلٍ فيهم، فإنّه تعالى مُنزّه عن البُخلِ والسّفهِ والعَبثِ والظُّلمِ والجور، كما سلفَ بيانُه.

ومرادُه من التّصريحِ بهذا الردُّ على المعتزلَة والفَلاسِفَة، حيث قالوا: إنّ النِّظام المؤدي إلى صلاح حالِ النّوع على العُموم في المعاشِ والمعاد لا يَكمُل إلّا بَبعثَةِ الأنبياء، وكل ما هو كذلك يجبَ على الله فعلُه، فالبِعثَة عندَ المعتزلَةِ تـجبُ على الله؛ لكونِها لُطفاً وصَلاحاً للعباد، وعندَ الفلاسِفَةِ تجبُ؛ لكونِها سَبباً للخَير العام المستَحِيل تَركُه في الحِكمَة والعنايَة الإلهيّة، فمبنَى مذهب المعتزلَة قاعِدَة وجُوب مُراعَاة الصّلاح والأصلح وقد مرّ بُطلانُها، ومبنَى مذهب الفَلاسِفَة قاعدة امتناعِ البُخل بالسَّفَه، ونحنُ نقول بالموجِب، لكنّه لا يُتصوّر إلّا فيمَن تَتعقّب أفعالُه وأحكامُه ﴿وَٱللَّهُ يَحۡكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكۡمِهِۦ﴾ [الرعد: ٤١].

فإن قلت: قولُ الفَلاسِفَة بوجُوب البِعثَة والإرسَال يُناقِضُ لازم قَولهم بما تقدّم بيانُه.

قلت: قد ألْزَمهُم ذلكَ بعضُ العلماء، والحقّ أنّه لا تَناقُض لما ستَسمَع في مباحث النّبوة.

فإن قلت: لا شكّ أنّه يُعلَم من جعلِ الإرسال من الجائِزات العقليّة عليه تعالى عندَ عدمِ وجُوبه، وقد عوّل النّاظِم على ما عَلِم منه في الرّدّ على السّمنيّة والبَراهِمـة، واستغنَى

به عن التّصريح بالرّدِّ عليهم، فهلّا عوّل عليه في الرَّدِّ على هاتَين الطّائفَتين واستغنَى عن التّصريحِ بالرَّدِّ عليهم؟

قلت: خالَفَ هنا لِحكمَة لطَيفة، وهي أنّ جانِبَ هاتيّن الطّائفَتين تقَوّى بمُوافَقةِ طائِفةٍ من أهل السُّنّة لهما، وذلكَ أنّ جمعاً من المشايخِ ومُتكلِّمي ما وراء النّهر قالوا: إنّها من مُقتَضيات حِكمَة الباري عز وجل، فيستَحيلُ أنْ لا توجَد لاستِحالَة السّفَه عليه تعالى، كما أنّ ما عَلِم الله تعالى وقُوعه يجبُ أنْ يقعَ لاستِحَالَة الجهل عليه عزّ وجل.

قالَ السّعد: ثمّ طَوَّلوا في ذلك وعَوَّلوا على ضُروبٍ من الاستدْلالِ مَرجِعُها إلى ما ذَكرنَا من لُزومِ السّفَه والعَبث، **فالضَّربُ الأوّل**: أنّه تعالى خلقَ الأغذيَة والأدويَة التي لا تَتميّز عن السُّموم المهلِكَة إلّا بتَجارُب لا يتَجَاسَر عليه العُقلاء، ولا تَفي به الأعمارُ وخلقُ الأبدَان التي ليس لها بِدونِ الغِذاء إلّا الفَناء، وخلقُ نَوع الإنسان المفتَقِر في البقاءِ إلى اجتَماعٍ لا ينتَظِم بدون بعثَة الأنبياء.

والضّربُ الثاني: أنّه تعالى خلقَ العقلَ المائل إلى المحاسِن، النّافر عن القَبائِح، الجازِم بأنّ شَرفَه وكمالَه في العِلم بتَفاصِيل ذلك، والعملُ بمُقتَضياتِها من الامتثالِ والاختيار، وأنّه لا يستقِلّ بجَميعِ ذلك على التّفصيل بل يَفتَقِر إلى بيانٍ ممّن أوجَدَها ودَعا إلى الإتيانِ بالبَعضِ منها والانتهاء عن البَعض كالمجْمَل مع الخِطاب، فإنّ خلق العَقل مَائلاً إلى المحاسِن نَافراً عن القَبائح بمَنزِلَة الخطاب المجْمَل في كونِه دَليلاً على الأمرِ والنّهي اللذَين هُما من الصّفاتِ القائمَةِ بذاتِه تعالى؛ إذ لا معنَى لهما سِوى الدّعوى إلى المباشَرةِ والامتناع.

والضرب الثالث: أنّه تعالى جعلَ بعضَ الأفعال بحيث قدْ تُحمَد عاقِبتُه فيجب، وقدْ تُذمّ فيَحرُم كالصّوم مثلاً، فلو لم يكُن له بيانٌ من الشّارع لكانَ في ذلك إباحَة تَرك الواجِب وإباحَة مُباشَرة المحظُور، وهو خَارجٌ عن الحِكمَة.

فظهَر بهذه الضّروبِ وأمثالها أنّه لا بُدّ من النّبي البتَّة، ولهذا كانَ في كلّ عصرٍ للعُقلاء نَبيّ أو من يخلُفه في إقامَة الدّليل السّمعي، وكانَ الغالبُ على المتَمسِّكينَ بالشّرائِع سُلوك

طَريق الحقّ وسَبيل النّجاة والرّشاد، مع اشتِغالهم باكتسَابِ أسباب المعَاش، وخُلوّ أكثرهم عن صِناعَة النّظر وحذَاقَة الذِّهن، وعلى الفلاسِفَة المتشَبِّثِينَ بأذيالِ العقلِ العُدول عن الصّواب، والوقُوع في الضّلال مع رجَاحَةِ عقُولهم ودِقّة أنظارِهم وإقبالِهم بالكُليّة على البحثِ عن المعارف الإلهيّة والعُلوم اليَقينِيّة.

قالَ السّعد: وأنتَ خبيرٌ بأنّ في تَرويجِ أمثالِ هذا المقال تُوسيعُ مجالَ الاعتزال، فإنّهم لا يَعنُون بالوجُوب على الله تعالى سِوى أنّ تَركُه لقُبحِه مُخِلٌّ بالحِكمَة، ومَظَنّةٌ لاستِحقَاقِ المذمّة، فالحقّ أنّ البِعثَةَ لُطفٌ من الله ورحمةٌ يُحسِن فعلُها ولا يَقبُح تَركها على ما هو المذهبُ في سائر الألْطاف.

فإن قلت: كيفَ يكونُ إرسالُ الله الرّسُل من الجائزات العقليّة، ولو أنّ شَخصاً أنكرَ نُبوّةً، أو رسَالةً مُجمَعاً عليه منهم، أو من تَواتُر الإخبار عنه بذلك أو شكّ فيه، لحكَمنَا بكُفْرِه.

قلت: ما كلُّ جائز عقليّ يَسوغُ إنكارُه، ألَا تَرى أنّ إيجادّ الله العالم من مُجوّزات العُقول، وبعدَ إيجادِ الله تعالى إيّاه لا يَسع أحداً إنكارُه، وهذا في غايةِ الوُضوح.

* * *

لكِـن بـذَا إيمانُنَـا قَـد وَجَبَـا   فَـدَع هَوَى قَومٍ بِهِـم قَد لَعِبَا

وإلى هذا أشارَ بقولِه: **(لكن)** هي لرفعِ تَوَهُّم يتولّد من الكلامِ السّابق رَفعاً شَبيهاً بالاستثناء، يعني: لكن لا يلزمُ من جوازِ الإرسالِ عليه تعالى عَقلاً أنْ لا يكونَ الإيمان بوقُوعِه واجباً علينا، بل **(بذا)** المذكور من وقُوعِ الإرسالِ والمرْسَلين **(إيمانُنا)** أي: تَصديقُنا الشّرعيُّ المعبّر عنه بالإيمانِ **(قد وجبا)** علينا تفصِيلاً ممن عَلمناه تفصيلاً، وإجـمالاً مـمّن عَلمناه إجمالاً، على ما مرّ بيانه مِراراً، وجُوباً شرعيّاً بحيث ينتَفي عنّا مُسمّاه عندَ إنكارِه أو الشّك فيه.

وإذا عرفتَ جواز الإرسال عليه تعالى، ووجُوب الإيمان به علينا **(فدَع)** أي: اتْرُك عنكَ اتّباع **(هوى)** أي: ميلُ النّفس **(قوم)** أي: مُهويهم وما اتّبعُوه من الاعتِقَادات الباطِلة، والانتِحالات العَاطِلة التّي زينَها لهم الشّيطان الرّجيم، وأوقعَهُم بارتِكابِها في هوى العذابِ الأليم، فقولُه: **(بهم)** أي: بأولئكَ القَوم، وتقدِيمُه على عامِله الذي هو «لعب» إمّا للاختِصاص والحصر، أو للاهتِمام كما يُعلَم ممّا يأتي بيانُه.

(قد) للتّحقِيق **(لعبا)** ضميره للهوى، أي: تلاعبَ بهم فَوقعُوا باتِّباعِه في البِدَع والمعاصي أو الكفر، فأنْكرُوا الإرسالَ وأحالُوه أو شكّوا فيه أو أوْجَبُوه ـ كما مرّ بيانُهم ـ منْ بابِ إسنادِ ما للسّبَب الذي هو الشّيطان أو وسْوسَته إلى المسَبِّب الذي هو الهوى، بمعنى: ميل النّفس إلى ما يُلائمها وإعراضِها عمّا يُنافِرها، وكثيراً ما يكونُ العطبُ في الملائم، والسّلامَة في المنافر.

تتمّات:

الأولى: قال العزيزي: الهوى مَقصُوراً: ميلُ النّفس إلى ما تُحبّه وتَشتَهيه، وجمعُه أهواء، وممدُوداً: ما بينَ السماء والأرض وانْخراق كلّ مُنخَرق، وجمعُه أهْويَة، وقولُه تعالى: ﴿وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَآءٌ﴾ [إبراهيم: ٤٣]، قيل: أجْوافٌ لا عقُول فيها، وقيل: منخَرِقَة لا تَعي شَيئاً.

الثانية: المعروفُ في الهوى عندَ الإطلاق: أنّه الميلُ إلى خِلاف الحقّ، ومنه: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص: ٢٦]، ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠]، وقدْ يُطلق بمعنَى الميل والمحبّة، فيشمَل الحقّ وغيره، وبمعنَى صحبة الحقّ خاصّة والانقياد إليه، ومنه قولُه ﷺ: «لا يُؤمن أحدُكم حتّى يكونَ هَواه تَبعاً لما جِئتُ به»[1]، وقولُ عائشة رضي الله عنها للنّبي ﷺ لـمّا تَركَ قولَه تعالى: ﴿تُرْجِى مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُـْٔوِىٓ إِلَيْكَ مَن تَشَآءُ﴾ [الأحزاب: ٥١] «ما أرى رَبّك إلّا يُسارِعُ في هواك»[2]، وقولُ عُمر في قصة المشّاورة في أسَاري بدر: «فهوى رسول الله ﷺ ما قالَ أبو بكر، حيثُ أشارَ عليه بأخذِ الفِداء وتَرك قتلهم، ولم يهوَ ما قُلته من قتلِهم وتَركُ الفِداء»[3].

إذا عرفتَ هذا فإنْ نَظرتَ إلى ما ينصَرفُ إليه لفظ الهوى بالقصرِ عندَ الإطلاقِ كانَ تقديمُ «بهم» على عامِله للاهتمام، كما أنّه جُملَة وصفيّة كاشِفَة أو حاليّة مُؤكِّدَة لصاحبها على حدِّ قوله تعالى: ﴿لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩]، وإنْ نظرتَ إلى اشتِراكِه كانَ تقديمُه عليه للاختِصاص، كما أنّه معه جملة وصِفيّة مُخصّصة أو حاليّة مؤسسة، فتدبّر.

الثالثة: ألفا وجَبا ولعباً للإطلاقِ والرويّ.

الرّابِعة: جُملة: فدع... إلخ، تكمِلَةٌ وتَتمّة مُستَغنى عنهـا.

ولما أسلفَ أنّه يجبُ شَرعاً على كلّ مكلّفٍ أنْ يعرفَ ما يجبُ في حقِّ الأنبياءِ والرُّسل وما يمْتَنِع وما يجوزُ، شرعَ في بيان هذه الأقْسام مُرتّباً لها على هذا الترتّيب بادِئاً بأوَّلها، فقال:

* * *

---

(١) أخرجه ابن أبي عاصم في «السنة» (١: ١٢ برقم ١٥)، والخطيب في «تاريخه» (٤: ٤٩٦ برقم ٢٢٣٩).

(٢) أخرجه البخاري (٦: ١١٧ برقم ٤٧٨٨)، وأحمد (٤٣: ٢٩٧ برقم ٢٦٢٥١).

(٣) أخرجه مسلم (٣: ١٣٨٣ برقم ١٧٦٣)، وأحمد (١: ٣٣٤ برقم ٢٠٨).

ووَاجِبٌ في حَقِّهِـم: الأمَانَة وَصِدقُهُم وَضِف لها الفَطانَة

* [ما يجب للرسل عليهم الصلاة والسلام]:

(وواجِبٌ) عقلاً (في حقِّهم) تقدّم الكلام في نظيره، والأولى أنْ يُراد بالحقّ الشّأن، وبالجملَة الضّمير المضاف إليه حقّ، وإنْ كانَ المتبادَرُ عودُه للرّسل، إلّا أنّ الأولى أنْ يعودَ على الأنبياءِ الأعمّ المستَلزِم لهم ذِكرُ الرّسل الأخصّ، كما مرّ ويُعلَم مما يأتي؛ لأنّ هذه الأحكام مُعظمها لا يختَصّ بالرُّسل، وهذا أحسنُ من حملِ الرُّسل في مثل هذا الموضِع على مُطلَق الأنبياءِ بقَرينَة المقامِ، أو جَرياً على القَول بتَساويهم.

* [الأمانة واجبة في حقِّ الأنبياءِ عليهم الصَّلاة والسَّلام]:

(الأمانة) بدَرج الهمزة لاستِقامَة الوزن، وهي كما قال بعضُهم: حفظُ الله تعالى عليهم جميع جوارحهم الظّاهِرة والباطنة من التّلبُّس بمَنهيٍّ عنه نَهي تحريمٍ أو كرَاهة عند البعض، وهو الرّاجِح؛ إذ لو جازَ أن يخونُوا الله تعالى بفعلِ مُحرّم أو مكروه لجازَ أنْ يكون ذلك النّهيُّ عنه من حيثُ إنّه منهيٌّ عنه مأمُوراً به؛ لأنّ الله تعالى قدْ أمرَ بالاقتِداء بهم في أقوالهم وأفعالهم، ولا يأمرُ تعالى بمُحرّمٍ ولا مكرُوه، هذا خلف.

فإن قلتَ: جـازَ أنْ يُوقِعُوه على وجْه الخصُوصيّة لهم، كـدُخولِ مكّة بلا إحْرامٍ في حقّه ﷺ، ونكاحِ أزيَد من أربَعِ حَرائر بالعَقد، وحكمُه لنَفسِه وعلى عدوِّه.

قلنا: ليسَ الكلامُ فيما وجِدَت فيه قَرينة الخصُوصيّة، على أنّ ما وقَع منهُم على وجه الخصوصِيَة ليس من حيثُ أنّه منهيٌّ عنه كما هو المفْروض محلّا للنِّزاع.

* [أفعال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام]:

فائدة:

أفعالُهم عليهم الصّلاة والسّلام لا تكونُ مُحرّمة ولا مكرُوهة لما مرّ، ولا خِلافُ الأوْلَى؛ لأنّ كمالَ شرفهم وعُلو قدرهم يأبَى أنْ يقعَ منهم ما نُهوا عنه ولو نَهياً غير جازم،

نعم، قدْ يقعُ منهُم في بعضِ الأحايين ما يكونُ في حقّنا مَكرُوهاً أو خِلاف الأوْلَى لبيانِ الجواز، وهو في حقِّهم أفضل لتَضمُّنِه القيام بواجِب؛ إذ بيانُ الشَّريعة واجب عليهم.

وقد قال النّووي نقلاً عن العُلماء: في وضُوئه عليه الصّلاة والسّلام مرّة مرّة، ومرّتَين مَرّتين إنّ ذلكَ كانَ أفضل في ذلك الوقت في حقّه من التّثلِيث؛ لبيانِ المشروع، أي: مع اقتِضاء الحال البيان بالفعل الأبلَغ من البَيانِ بالقَول، وإنّما تكون واجِبة أو مَندُوبة أو مُباحَة لا تُؤدي إلى إزَالَة الحشْمَة وإسْقَاط لعصْمتِهم عليهم الصّلاة والسّلام، عمّا يؤدي إلى ذلك، كذا لخصَه بعضُ شُيوخ شُيوخنا رحمه الله تعالى، وستَسمَع في مباحثِ الجائز تَجويز وقُوع المباح منهم، وفي مبحثِ الصِّدق جواب تَوهُّم صُدور الذّنب عنهم.

فإن قلت: ظاهرُ النّظم امتناعُ المعصيَة عليهم قبلَ البعثَة وبعدَها.

قلت: هو صَحيح الإطْلاق لما يأتي في المَبَحثِ المُشَار إليه إنْ شاء الله تعالى.

*** [الصدق واجب للأنبياء عليهم الصلاة والسلام]:**

(و) واجبٌ أيضاً في حقّهم عليهم الصّلاة والسّلام (**صدقُهم**) أي: مُطابقة حكم خَبرهم للواقع إيجاباً وسَلباً، كما تعرفُه بعد؛ لأنّهم صلى الله عليهم وسلَم لو جازَ عليهم الكذبَ لجازَ الكذب في خَبره تعالى؛ لتَصديقِه إيّاهم بالمعجِزَة النّازلَة مَنزلَة قوله جلّ وعلا: «صدقَ عبيدي في كلِّ ما يُبلِّغُونه عنّي»[1]، وتَصديقُ الكاذِبِ من العالمِ بكذِبِه محضُ الكذَبِ.

واعلم أنّ الأمّة أجمعَت فيما كانَ طريقُه البلاغ على العصْمَة فيه من الإخبار عنْ شيء منه بخِلاف الواقِع، لا قَصداً وعمَداً ولا سَهواً وغَلطاً، أمّا تعمُّد الخُلف في ذلك فمُنتَف بدَليل المعجِزَة القائِمَةِ مقام قول الله: «صدقَ عبدي فيما قال» اتّفاقاً، وبإطباقِ أهل الملّة إجماعاً، وأمّا وقوعه على جِهَة الغَلط في ذلك فهذه السّبيل عندَ الأستاذ أبي إسحاق الأسفَرايِيني ومن قالَ بقولَه ومن جِهَة الإجماع فقط، وورد الشّرع بانتِفـاء ذلك وعصمَـة الأنبياء لا منْ مـُقتَضى المعجزة نفسها عندَ القاضي الباقلاني ومن وافَقَه.

(١) لم أقف على أصل له.

* [الكلام على ما يظهر من النصوص بخلاف العصمة]:

وبالجملَة فلنَعتَمِد على ما وقَع عليه إجماعُ المسلمين: أنّه لا يجوزُ عليهم خُلف القَولِ في إبلاغِ الشّرائع والإعلام بما أخبَروا به عن ربهم، وما أوْحَاه إليهِم من وحْيِه لا على وجْه العَمد ولا على غير عمد، ولا في حالي الرّضا والسَخَط والصّحة والمرض.

فإن قلت: فقد رُويَ أنّه ﷺ لما قرأ سُورة النّجم وقال: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ * وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾ [النجم: ١٩ - ٢٠] قال: «تلكَ الغَرانيق العُلا، وإنّ شَفاعَتُهنّ لترتجى» ويُروى: «تُرتَضى»، وفي رواية: أن شفاعتها لترتجى، وإنّها لمن الغرانيق العلى» وفي روايَة أخرى: «والغرانِقَة العلى تلكَ للشّفاعة تُرتجى» فلمّا ختمَ السّورة سجدَ وسجدَ معه المسلمون والكفار لـمّا سمعُوه أثنَى على آلهتهم، ووقعَ في بعضِ الرّوايات أنّ الشيطانَ ألقاها على لسانه، وأنّ النّبي ﷺ كانَ تمنى أنْ لو نزلَ عليه شيءٌ يُقارب بينَه وبينَ قومِه، وفي رواية أخرى: أنْ لا ينزل عليه شيءٌ ينَفّرهُم عنه، وذكر هذه القصّة، وأنّ جبريلَ جاءه فعرضَ عليه السّورة، فلما بلغَ الكلمتَين قال له: ما جئتُك بهاتين، فحزِنَ لذلَك النّبي ﷺ فأنزل الله تسليَةً له: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ...﴾ الآية [الحج: ٥٢][1]، وقولُه: ﴿وَإِن كَادُوا۟ لَيَفْتِنُونَكَ﴾ [الإسراء: ٧٣].

قلت: هذا الحديث لم يخرّجه أحدٌ من أهل الصّحة، ولا رَواه ثِقَة بسندٍ صحيحٍ مُتّصل، وإنّما أُولِع به المؤرّخون، ومدارُه على الكلبي عن أبي صَالح عن ابن عبّاس، والكلبيّ ممَّن لا تَصحُّ الرّواية عنه؛ لقُوة ضَعفِه وكثْرَةِ كذِبه، وأمّا ما وقعَ في بعضِ الرّوايات فحمْلُه على مثلِ ذلك تمَني هذه النقيصة من مدحِ آلهةٍ غير الله، أو على أنْ يتَسوّر عليه الشّيطان ويشُبهِ عليه القُـرآن حتّى يجعـلَ فيه ما ليس منه، حتّى نبَهه عليه جبريل، أو تقول: ذلك

(١) أخرجه الطبراني في «الكبير» (٩: ٣٤ برقم ٨٣١٦) و(١٢: ٥٣ برقم ١٢٤٥٠)، والبزار (١١: ٢٩٦ برقم ٥٠٦٦)، والرواية بمختلف ألفاظها واضطرابها للعلماء فيها كلام.

التمني من قِبَل نفسه عَمداً؛ فكفْرٌ صراح، أو سَهواً؛ فهو مَعصُوم منه على ما نُقرِّره، وفي «الشفا» وجُوه أُخر في تَوهِينه.

فإن قلت: فقد رُوي أنّ يُونس عليه الصّلاة والسّلام وعدَ قَومَه بالعذابِ عن ربِّه، فلما تابوا كشفَ عنهم العذاب، فقال: لا أرجِعُ عليهم كذّاباً أبداً، فذَهبَ مُغاضِباً.

قلت: ليس في خبرٍ من الأخبار الوارِدَة في هذا الباب أنّ يُونس قال لهم: إنّ الله مُهلِكُكم، وإنّما فيه أنّه دعا بالهلاكِ، والدعاءُ ليس خبراً يُطلَب صِدقَه من كذبِه، لكنّه قال لهم: إنّ العذابَ مصبحُكم وقتَ كذا وكذا، فكانَ ذلك كما قال، ثمّ رفعَ الله عنهُم العذابَ لما تابوا وآمنوا بعدَ أنْ غَشيَهُم كما يُغشِّي الثّوبُ القبر.

فإن قلت: فقد رُوي أنّ بعض كتّاب الوحي له ﷺ كعبد الله بن أبي سرح ارتدّ، وأخبر المشركينَ أنّه كانَ يُصرِّف محمّداً حيثُ أراد، حتّى كان إذا أملى ﷺ: ﴿عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾، قال له ذلك الكاتِب: أوْ ﴿عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾؟ فيقولُ له ﷺ: «كلٌّ صواب»، وفي رواية: «اكتُب كيفَ شِئت»، وفي أُخرى: أنّه ﷺ يقولُ له: «اكتب: ﴿عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾» فيقُول الكاتب: اكتُب: ﴿ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾؟ فيقولُ ﷺ له: «اكتُب كيفَ شِئت»[1]، وكاليهودي الذي كان أسلمَ ثمّ ارتدّ وقال: ما كان يدري محمّداً إلّا ما كتبتُ له[2].

قلت هذه الشُّبهَة مكفِية المؤونَة منفِية الحزونَة؛ إذ هي ناشِئة عن قولِ المرتدّين وأعداء الدّين ومغاز في سبيلِ المهتَدين، ونحنُ لا نقبل خبر المسلم المتّهم فكيفَ بكافرٍ مُفترٍ؟ و﴿ إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ ﴾ [النحل: ١٠٥]، على أنّها لو صحّت الرّواية بمنشائها لأمكنَ تأويلها بأنّ محلّ ذلك ما أوحَى الله لنبيّه في قرآنِه بالوَجْهين، كما قَرأ قوله تعالى: ﴿ إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ [المائدة: ١١٨] بها؛ إذ قِراءة غير الجمهور: (فإنّك أنتَ الغفور الرحيم)،

(١) أخرجه أحمد (١٩: ٢٤٧ برقم ١٢٢١٥)، والبيهقي في «إثبات عذاب القبر» (ص٦٥ برقم ٥٤)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (٨: ٢٣٩ برقم ٣٢١١).

(٢) أخرجه البخاري (٤: ٢٠٢ برقم ٣٦١٧).

وكما قرأ: ﴿وَٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡعِظَامِ كَيۡفَ نُنشِزُهَا﴾ [البقرة: ٢٥٩] أو(نَنْشُرها) بالراء والزاي، و﴿يَقۡضِي بِٱلۡحَقِّ﴾ و(نقُصّ الحقّ) بالياءِ والضّاد والنُّون والصّاد، إلى غير ذلك، أو أنّه مما سبقت إليه فِطنَة الكاتب أو قلمُه لجودةِ حسّه وقُوة نفسّه كما يتّفق للعارِف عندَ سماع مُعظم البيّت أنْ يهتَدي إلى قافيتِه، أو أنّ هذا إنّما هو فيما يكتُبه للنّاس من الرسائل غير القرآن، وذلك مما سمّى الله فيه ويُوصَف بحسبِ ما يُريد ويشتَهي.

قلت: وفي هذَين الجوابَين نظرٌ لا يخفى، وأمّا ما ليسَ سبيلُه البلاغ من الأخبارِ التي لا تَستنِد إليها الأحكامُ ولا أخبار المعَاد، ولا تُضاف إلى وحي بل إنّما تتعلّق بأمورِ الدّنيا وأحوالِ أنفُسِهم، وأحوالِ غيرهِم وما يفعلَونَه أو فعلُوه ونحو ذلكَ مما طَريقَه الخبر المحَض، ويدخُلُه الصِّدقُ والكذب، فقال القاضِي عياض: أنّه يجبُ تَنزيه الأنبياءَ عن أن يقَع خَبرهُم في شيءٍ من ذلك بخلافِ مخبرهم، لا عمْدَاً ولا سَهواً ولا غَلطاً، وأنّهم معصُومون من ذلكَ في حالتَي الرِّضا والسّخطِ والجدِّ والمزحِ والصّحة والمرض، قال: ودليلُ ذلكَ اتّفاق السّلف وإجماعُهم عليه، وذلكَ أنّا نعلمُ من دَيدَنِ الصّحابة وعادَتِهم مبادَرتُهم إلى التّصديق في جميعِ أحوالِه والثّقةَ بجميعِ أخباره ﷺ، في أيّ بابٍ كانت وعن أيِّ شيءٍ وقَعت، وأنّه لم يكُن لهم تَوقُّف ولا تَردُّد في شيءٍ منهما، ولا استِثبات عن حالَه عند ذلك هل وقَعَ فيها سَهواً أم لا؟ فإذنْ أخبارُه وسِيَره وآثاره ﷺ وشَمائله مُعتنَى بها، مُستقصَى تَفصيلها، ولم يردْ في شيءٍ منها استِدْراكه عليه الصّلاة والسّلام لغَلطِ قولٍ قالَه أو افتَراه بوَهمٍ في شيء أخبر به، ولو كانَ ذلك لنُقلَ، وأيضاً فإنّ الكذِبَ متى عُرِف من أحدٍ في شيء من الأخبار على أيِّ وجه كان، اسْتُريبَ في خَبره واتُّهِم في حَديثِه، ولم يكُن لقولِه في النّفوس موقع، وأيضاً فإنّ تعمُد الكذِب في أمور الدّنيا معصية والإكثارُ منه كبيرة بإجماع، مُسقِط للمُروَة، وكلّ هذا مما يُنزّه عنه مَنصِب النّبوة والمرّة الواحِدَة منه فيما يُستَشنِع ممّا تخلّ بصاحِبها أو تُزدِي بقائلِها لاحقِةٌ بذلك.

وأمّا فيما لا يقعُ هذا الموقِع فإنْ عدَدنَاها من الصّغائر فتَجري على حُكمِه والخلافِ

فيها، والصّوابُ تَنزيه النُبوّة عن قليلِه وكثيره وسَهوهِ وعَمدِه؛ إذ عُمدة النُبوّة البلاغ والإعلام والتّبيين وتَصديقُ ما جاؤوا به، وتَجويزُ شيء من هذا قادِحٌ في ذلك ومُشكِّكٌ فيه مُناقِضٌ للمعجِزَة، فليُقطَع عن يقينٍ بأنّه لا يجوزُ على الأنبياءِ خُلف في القَول في وجْهٍ من الوجُوه، لا بقَصدٍ ولا بغير قَصد، ولا مُتسامح مع من تَسامح في تجويزِ ذلك عليهم حالَ السّهو فيما ليسَ طريقُه البلاغ، وبأنّهم لا يجوزُ عليهم الكذب قبلَ النُبوّة، ولا الاتِّسام به في أمورِهم وأحوال دُنياهم؛ لأنّ ذلك ممّا يُزرِي ويُريب بهم ويُنفِّر القُلوب عن تَصدِيقهم بعد، وانظُر أحوالَ أهل عصرِ النّبي ﷺ من قُريشٍ وغيرها، وسُؤالهم عن حالِه في صِدق لسانِه مع ما عُرِفوا به من العَداوةِ وفَرط الشّقاء، فلم يُؤثروا عنه كذباً، بل اتَّفقَ النّقل على عِصمَة نبيِّنا محمّد ﷺ قبلَ وبعدَ.

فإن قلت: فقدْ اعتَرف ﷺ بصَوابيّة فعلهم من تَلقِيح النخل، وقد كانَ قالَ إنّهم لو تَركُوها بِلا تلقيح لصلحُت، فَفعلوا فشَاصت[1]، وهذا إخبارٌ بخلافِ الواقِع.

قلت: هذه القصَة ليست من بابِ الخبر المعُروض للصّدق والكَذِب، وإنّما هي من بابِ الرأيّ والإنشاء، ويُشاكِلُها قوله ﷺ: «لا أحلفُ على يمينٍ فأرَى خيراً منها، إلّا فَعلت الذي حلَفتُ عليه وكفَّرتُ عن يميني»[2]، وقوله ﷺ: «إنّكم تختَصِمون إليّ...»[3] الحديث، وقولُه ﷺ: «اسق يا زُبير حتّى يَبلُغ الجدر»[4].

فإن قلت: فقد رَوى أبو هريرة عنه ﷺ: أنّه صلّى العصرَ فسلّمَ من ركعَتين، فقامَ ذُو

---

(١) أخرج ابن حبان (١: ٢٠١ برقم ٢٢)، وابن ماجه (٢: ٨٢٥ برقم ٢٤٧١) ما رواه أنس أنّ النبي ﷺ سمعَ أصواتا فقال: «ما هذه الأصوات؟»، قالوا: النّخل يأبرونه، فقال: «لو لم يفعلُوا لصَلح ذلك»، فأمسَكوا فلمْ يُأبّروا فصارَ شِيصا، فذُكر ذلك للنبي ﷺ فقال: «إذا كانَ شيءٌ من أمرِ دُنياكُم فشأنكم، وإذا كانَ شيءٌ من أمرِ دِينكم فإليّ».

(٢) أخرجه البخاري (٨: ١٢٧ برقم ٦٦٢١)، ومسلم (٣: ١٢٦٨ برقم ١٦٤٩).

(٣) أخرجه البخاري (٣: ١٨٠ برقم ٢٦٨٠)، ومسلم (٣: ١٣٣٧ برقم ١٧١٣).

(٤) أخرجه البخاري (٣: ١١١ برقم ٢٣٥٩)، ومسلم (٤: ١٨٢٩ برقم ٢٣٥٧).

اليَدين فقال: يا رسُول الله أقُصِرت الصّلاةَ أمْ نَسيت؟ فقالَ له رسُول الله ﷺ: «كل ذلكَ لم يكُن»[١]، فأخذَ بنَفي الحالتَين مع أنّه قد كانَ بعضُ ذلك، وقدْ صحّ أنّ إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام قالَ لقَومِه لما سَألُوه في الخروج معَهم لعِيدِهم: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩]، وقالَ لهم لما سألُوه عن كسرِ آلهتِهم: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وقالَ للملَك عن زَوجتِه: أنّها أُختي[٢]، وكلّ ذلكَ غير مُطابِق للواقع فيكونُ كذِباً، كما أنّ قولَه في الشّمسِ والقَمر: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٧]، كذلكَ وقدْ سُئل موسى: أيُّ النّاس أعلَم؟ فقال: أنَا أعلم، فعتِبَ الله عليه ذلك؛ إذ لم يَرُدّ العِلمَ إليه ... الحديث، وفيه: أنّ الله تعالى قال: بل عبدنا خضر بمجْمَع البحرينِ أعلم منك[٣]، وهذا خبر قدْ أنبأ الله أنّه غير مُطابِق، وقدْ جاء أنّه ﷺ كانَ إذا أرادَ غَزوةً ورّى بغَيرها[٤].

قلت: أمّا حديثُ السّهو فللعُلماء عنه أجْوبَة:

منها: على منعِ السّهو والنّسيان في أفعالِه جملة، أنّه في صُدور مثل هذا عنه ﷺ عامِد في صُورة ناس ليسَ كمن سَهى أو نَسي من أمّتِه، فهو صادقٌ في خبره؛ لأنّه لم ينسَ ولم تُقصَر الصلاة وإنّما تعمد.

ومنها: على الرّاجِح من إحالَة السّهو عليه في الأقوال، وتَجويزِه عليه فيما ليسَ طَريقُه القول، أن النّبي ﷺ أخبرَ عن اعتقادِه وضَميره في جانب النّسيان، فكأنّه قال كل ذلك لم يكُن في ظنّي واعتقادي.

قلت وفيه أنّ اعتقادَ خلاف الواقع في حقّ الأنبياءِ لا يليق كما لا يخفَى.

ومنها: أنّ مُرادَه ﷺ من قولِه: «كلّ ذلك لم يكُن» أنّه لم يجتَمِع القَصر والنّسيان، بل

---

(١) أخرجه البخاري (١: ١٤٤ برقم ٧١٤)، ومسلم (١: ٤٠٣ برقم ٥٧٣).

(٢) أخرجه البخاري (٤: ١٤٠ برقم ٣٣٥٨)، ومسلم (٤: ١٨٤٠ برقم ٢٣٧١).

(٣) أخرجه البخاري (١: ٣٥ برقم ١٢٢)، ومسلم (٤: ١٨٤٧ برقم ٢٣٨٠).

(٤) أخرجه أبو داود (٣: ٤٣ برقم ٢٦٣٧)، والدارمي (٣: ١٥٩٢ برقم ٢٤٩٤).

كان أحدُهما وهو النّسيان، وفيه أنّ مفهومَ اللّفظ خِلافه مع تَصريحِ الرّواية الأُخْرى بهذا المفهوم، وهي: «ما قُصِرت الصّلاة وما نَسيت»[1].

ومنها: أنّ النّفي مَصبّه اجتماعُ القَصر مع صُدور النّسيان من قِبَله واختِيارِه؛ إذ قدْ نهى عن أنْ يقولَ أحدٌ نَسيتُ آية كذا، بل يقُول: «أُنسِيتَها»[2]، وقالَ أيضاً: «لستُ أنسَى ولكن أُنسّى»[3]، فلما قالَ له السّائل أقُصرِت الصّلاة أم نسيت؟ أنكرَ قصرها، ونِسيانُه هو من قَبِيل نفسِه، وأنّه إن كانَ جرى شيء من ذلك فقد نُسِّيَ، فلمّا سَألَ وتحقّق عَلِم أنّه نُسّي ليَسُن، فقولُه على هذا: «لم أنْسَ ولم تُقصَر» أو: «كل ذلك لم يكن» صِدقٌ وحقّ؛ إذ لم ينسَ حقِيقَة ولكنّه نُسِّيَ.

فإن قلت: فما باله منعَ من إسنادِ النّسيان إليه ولم يَمنَع من إسنادِ السّهو إليه؟

قلت: لأنّ النّسيان غفلَةٌ وآفةٌ والسّهو إنّما هو شُغل، فكانَ ﷺ يسهُو في صَلاته شُغلاً لا غفلة، وبهذا يحصلُ الجوابُ أيضاً عن الحديث، ولم يكُن في قولِه: «ما قَصُرت الصّلاة ولا نَسيت» خُلف قول.

وأمّا قِصةُ إبراهيم عليه الصلاة والسّلام فهي خَارجَة عن الكَذِب لا في القَصدِ ولا في غيره، وهي داخِلَة في بابِ المعَاريض التي فيها مَندُوحة عن الكذب، فأمّا قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ فمعناه: أنّ كلّ مخلوق مُعرّض لِذلك، قالَه قاصِداً به التّوريّة والإيهام اعتذاراً لقَومِه عن تركِ خُروجِه معهُم لعِيدِهم، وقيل: سقَيمٌ بما قُدّر عليّ من الموت، وقيل: سقيمُ القلب بما أُشاهِدُه من كفْركم وعِنادكم، وقيل: كانت الحمّى تأخُذه عندَ طُلوع نَجمٍ مَعلوم، فلمّا رآه اعتذَر بعادَتِه، وقيلَ غير هذا، وعلى هذه الأقَاويل ليسَ فيه كذب، بل هو خَبر صَحيح صدق.

---

(١) أخرجه مالك (١: ١٨٢ برقم ٤٧٢)، وأحمد (٢٧: ٢٦١ برقم ١٦٧٠٧).

(٢) أخرجه البخاري (٦: ١٩٤ برقم ٥٠٣٨)، ومسلم (١: ٥٤٣ برقم ٧٨٨).

(٣) أخرجه الكلاباذي في معاني الأخبار (١: ٣٠٠)، وأخرج مالك (٢: ١٣٨ برقم ٣٣١) بلفظ: «إني لأنْسَى أو أُنَسّى لأسُنَّ».

وأمّا قولُه: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾..الآية، فالشّرطُ فيها أعني: ﴿إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾ راجعٌ لقولِه: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ لا لقولِه: ﴿فَسْـَٔلُوهُمْ﴾، والمحالُ جازَ أنْ يستَلزِم المحَال إلْزاماً للخَصم وتَبكيتاً له، فكأنّه قال: إن كانَ كبيرُهم هذا ينطِقُ فهو فعله، وهذا صِدقٌ أيضاً لا خُلف فيه.

وأمّا قولُه في سارة أختي، فقدْ بيّن وجْه صدوره في الحديث، حيثُ وردَ أنّه قال لها: فإنّك أختي في الإسْلام، وهو صِدقٌ، وقدْ قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠].

فإن قلت: فقدْ سمّاها نبينا ﷺ كِذبَات، وقال: «لم يكذِب إبراهيم إلّا ثلاثَ كذبات»[١]، وقالَ في حديث الشّفاعة: «ويذكُر كِذباته»[٢]!

قلت: معناهُ أنّ إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام لم يتكلّم بكلامٍ صُورتُه الكَذِب، مع كونه حقّاً في الباطِن إلّا بهذه الكلمات.

فإن قلت: فكيفَ أشْفَق منها عليه الصّلاة والسّلام، وتقَاعدَ لأجلِها عن الشّفاعَة؟

قلت: لما كانَ مفهُوم ظاهِرها خِلاف باطنها أشْفَق عليه الصّلاة والسّلام من مُؤاخَذتِه بها.

وأمّا قولُه: ﴿هَٰذَا رَبِّى﴾ فهُو على سبيلِ الفَرضِ والتّقدير، كما يُوضَع الحكم الذي يُراد إبطالُه، أو على الاستِفهام، أو على أنّه كانَ في مقامِ النّظر والاستِدْلال، وذلكَ قبلَ البِعثّة، وفي هذا نظرٌ لا يخفَى.

وأمّا قصة مُوسى عليه الصلاة والسلام فلا كَذِب فيها؛ إذ يجوزُ أنْ يكونَ قولُه: أنّا أعلم مبنيّاً على اعتِقاده وغلَبة ظنّه، ويُؤيدُه أنّه وقعَ في بعضِ طُرق الحديث الصّحيحّة عن ابن عبّاس: هل أحداً أعلَم منك؟ فإذا كانّ جوابُه مبْنيّاً على علمِه فهو خُبر حقّ وصِدق لا

---

(١) سبق تخريجه قريباً.

(٢) أخرجه الترمذي (٥: ٣٠٨ برقم ٣١٤٨)، وأحمد (٢١: ١٨٥ برقم ١٣٥٦٢).

خُلف فيه ولا شُبهَة، أمّا أنّه أرادَ بقولِه: أنّا أعلمُ بما يقْتَضيه وظائفُ النُبوّة من علومِ التّوحيد، وأمور الشّريعة، وسِياسَة الأمّة وإنْ كانَ الخضرُ أعلم منه بأمُورٍ أُخر ممّا لا يعلْمُه أحدٌ إلّا بإعْلامِ الله تعالى، من عُلومٍ غَيبيّة كالقَصَص المذْكورة في خَبرِهما، فكانَ موسى عليه الصّلاة والسّلام أعلَم على الجملَة بما تَقدّم، والخضرُ أعلَمُ على الخصوصِ بما أعلَمَه الله به من تِلك القَصَص، ويدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلۡمٗا﴾ [الكهف: ٦٥]، وعَتَبُ الله تعالى عليه في قولِه ذلك فيما قالَه العُلماء إمّا لأنّه لم يَردّ العِلمَ إليه كما رَدّه إليه الملائكة؛ إذ قالوا: ﴿لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآ﴾ [البقرة: ٣٢]، وإمّا لأنّه بادَر إلى قولِه ذلكَ غير مُتَحفِّظ من غَوائل إطلاقِه الراجِعَة إلى غيره وهو مُقتَدى به، فرُبّما اقتدَى به فيه غيره فيمَن لم يبلُغ كماله في تَزكيَة نفسِه، وعُلو دَرجتِه من أمْتِه، فيَهلَك لما تَضمّنه من مدحِ الإنسانِ نفسه، الذي رُبّما أوْرَثه الكِبرَ والعُجبَ والتّعاظُم والدّعوى كما تَحفّظ منها محمّد ﷺ حيثُ قال: «أنا سيّد ولد آدَم ولا فَخر»[1].

وبالجوابِ الثاني يندَفعُ احتِجاج من احتجّ بقولِه في هذا الحديث: «بل عبدنا خِضر أعلم منك» على نُبوّة الخضر؛ إذ لا يكونُ الوَلي أعلَمُ من النّبي، نعم الأنبياءُ يتَفاضَلُون في المعارِف، نعم احتِجاجُ بعضُهم على نُبوَّتِه بقولِه: ﴿وَمَا فَعَلۡتُهُۥ عَنۡ أَمۡرِيۚ﴾ [الكهف: ٨٢] حيثُ دلّ على أنّه بوَحيٍ قَوي. وما أُجِيبَ به عنه من احتِمال أنْ يكونَ بأمْر نَبيٍّ آخَر ضَعيف؛ إذ لم يُعلَم أنّه كانَ في زَمنِ مُوسى عليه الصّلاة والسّلام نبيٌّ غيره سِوى أخيه هَارون، وما نقلَ أحدٌ من مُعتَبري أهل الأخبار في ذلكَ شيئاً يُعوّل عليه، على أنّ بعضَهم قال: إنّما أُلجِئ مُوسى إلى الخِضْر للتّأديبِ لا للتّعلِيم.

قلت: والآية ظَاهِرة في خِلاف قوله، فليُتأمّل.

فإن قلت: فقدْ قال تعالى: ﴿يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ﴾ بعدَ قول نُوح: ﴿إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي﴾ [هود: ٤٥-٤٦] وهذا تَكذيبٌ صَريح له.

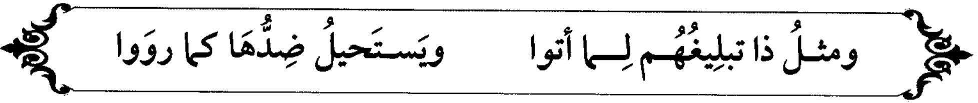
(١) أخرجه الترمذي (٥: ١٥٩ برقم ٣١٤٨)، والحاكم (٢: ٦٦٠ برقم ٤١٨٩).

قلت: إنّه ليس بتكذيب بل هو تَنبيهٌ له على أنّ المرادَ بالأهلِ الموعُود بإنْجائهِم معه الصّالحون، أو أنّ المرادَ أنّه ليس من أهلِ دِينه، أو أنّه أجْنَبي منك وإنْ أضَفتَه إلى نفسِك تَغلِيباً لاخْتَلاطِه بأبنائك، لما رُوي أنّه كانَ ابنُ امرأته، والأجنَبيّ إنّما يُعدّ من آل النّبي إذا كانَ له عملٌ صالِح.

* [الفطانة واجبة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام]:

ثمّ أشارَ إلى واجبٍ ثالث بقَولِه: **(وضِف)** بالضّاد المعْجَمة، أي: ضُمّ له، أي: لما يجبُ لهم عليهم الصّلاة والسّلام **(الفَطانة)** بمعنَى التّفطُن لإلْزامِ الخصُوم وحِجَاجِهم وطُرق إبطال دَعاويهم الباطِلة، ومذاهِبهم العاطلة، فقد قالَ تعالى في مُجادَلة إبراهيم لقومِه: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ ...﴾ الآية [البقرة: ٢٥٨]، وقالَ تعالى حِكاية عن قَومِ نوح: ﴿قَالُوا۟ يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا﴾ [هود: ٣٢]، وقدْ طالت مُجادلة فِرعَون لموسى حتّى اتّخذ السِّحرَ لمعارَضتِه سبيلاً، وتصدّى عندَ العَجزِ لمقاتَلتِه فأُذِيقَ عذَاباً وبِيلا، وقال تعالى في حقّ سيّدِ الجميع محمّد ﷺ: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقالَ أيضاً: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، حتّى إذا عَجزُوا عن مُقابَلة حُجّتِه عَدلوا عن مُعارَضة الألْفاظ والحرُوف إلى المقَارَعة بالرِّماحِ والسُّيوف، والمغَفّل الأبْلَه لا تُمكنِه إقامَة الحجّة، ولا يتّضِح له سبيلَ المحجّة، ولأنّهم شُهودُ الله على العِباد ولا يكُون الشّاهِد مُغفّلاً.

* * *



* [التبليغ واجب في حق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام]

ثمّ تعرّض لواجبٍ رابعٍ فقال: (و) يجبُ لهم عليهم الصّلاة والسّلام وُجُوباً عقليّاً (مثل) وجُوب (ذا) الواجِب المتقدّم، فهُو بالنّصبِ على المفعوليّة المطْلَقة على هذا، أو بالرّفع على أنّه خبرُ مُقدّم للمُبتَدأ الذي هو التّبليغ، أي: ومثلُ ذا الواجِب المتقدّم في الوجُوب (تبلِيغُهم) أي: إخْبارُهم وإعلامُهم البشر، أو كلّ ما أُمروا بإعْلامِه (لِـما) اللّام صِلةٌ أو مُقويّة في مَفعُول التّبليغ الثاني مع حذفِ الأول، و«ما» واقعة على كلّ الأحكام التي أُرسِلوا بها و(أتوا) بها من عندِ الله تعالى، وذلك للإجماعِ على أنّهم معصُومون من كِتمان الرّسالة والتّقصِير في التّبليغِ كُلاً أو بَعضاً ما لم يُنسخ قبلَ التّبليغ، ولو جازَ عليهم كِتمانُ شيء لكتَم الرّئيس الأعظَم والحبيبُ المقدّم قوله تعالى: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وقوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ * أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ...﴾ الآية [عبس: ١-٢]، كيفَ وقدْ قال تعالى له عليه الصّلاة والسّلام: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقال في حقّهم جميعاً: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وكِتمانُ شيء ممّا أُمروا بتَبليغِه مُفوّت لإقامَة حُجّة الله به على عباده.

فإن قلت: فهل يُغني بعضُ هذه الواجِبات الثلاثَة عن بعض؟

قلت: لا أمّا أنّ شيئاً مِنها لا يُغني عن الفَطانةِ ولا تُغني هي عنه أيضاً، فظاهِر، وأمّا الثلاثة الباقِية؛ فلأنّ بينّها عُموماً وخُصوصَاً وجهياً وما كانَ كذلك لا يُغنِي بعضُه عن بعض؛ إذ تَشتَرك ثَلاثتُها في نفي تَبديلِ شيء ممّا أمرَهُم الله سبحانه بتَبلِيغه، أو تَصيير معناهُ عَمداً؛ لأنّه كَذِب، فوجُوب الصّدق لهم ينفيِه ومَعصِية لوجوب الأمانَة لهم أيضاً ينفيه، وكِتمان لما أمرَ الله بتَبليغِه، فوجُوب التّبليغ العام بنفيه، ويشتَرك الوَاجِب الأوّل والثاني في نَفي زيادَة شيء عَمداً من عندِ أنفُسِهم فِيما أُمروا بتَبلِيغه مع نِسبتِه إلى الله تعالى؛ إذ هذه الزّيادة معصية وكذِب، وكِلا الواجِبَين الأوّلين ينفِيها دونَ الرّابع الذي هو التّبليغ العام؛

لأنّ هذه النّقيصّة وقَعت بعد التّبليغ، ويشتَرك الأول والرابع في نفي كِتمان شيء من المأمُورِ بتَبليغه عمداً، فإنّه مَعصية وتَركٌ للتّبليغ العامّ، وكِلا هذين الواجِبَين ينفِيها دونَ الثاني؛ لأنّ الكِتمان لا كذِبَ فيه، ويشتَرك الواجِب الثاني والرابع في نفي تَبـديل ما أُمرُوا بتَبليغه نِسياناً؛ لأنّه كذِب والصدق ينفيـه وكِتمان ما أُمروا بتَبليغه، ووجُوب التّبليغ العامّ ينفِيه، ولا ينفيه الواجِب الأوّل؛ لأنّه إنّما ينفي المعصية أو المكرُوه على قول، وهو اللّائقُ بعظِيم مناصِبهم، والتّبديلُ نسياناً ليس مشْمُولاً لشَيءٍ من الأحكام التّكلِيفيّة، فليسَ بمعصِية ولا مكرُوه.

وينفردُ الواجبُ الأوّل عن مجمُوع الثاني والرابع بامتناعِ معصية غير الكذِب والتّبليغ، كالسّرقَة والزّنا، وينفردُ الواجِبُ الثاني عن مجمُوع الأول والرابع بامتناعِ الكَذِب نِسياناً في غيرِ المأمُور بتَبلِيغه؛ لمنافَاتِه الصّدق دونَ الأمانَة والتّبلِيغ العام؛ إذ ليسَ معصِية ولا كِتماناً، وينفَردُ الواجبُ الرّابع عن مجمُوع الأول والثاني بامتناعِ نقْص شيء ممّا أُمرُوا بتَبلِيغه نِسياناً من غيرِ تَبديلٍ ولا إخْلال فِيما بلّغُوه؛ لمنافَاتِه التّبليغ العام دونَ الأمانَة والصّدق؛ إذ ليسَ خِيانَة ولا كذِباً، وينفَردُ الواجبُ الأوّل عن كلِّ واحدٍ من الوَاجِبين غيره بامتناعِ معصِية غير الكذبِ والتّبليغ كالغَيبَة والسّرِقَة والخَدِيعَة، وينفَردُ الواجِبُ الثاني عن كلِّ واحِد من الواجِبين غيره بمَنعِ الكذِبِ سَهواً فيما لم يُؤمَروا بتَبليغه؛ لمنافَاتِه للصّدقِ العام دونَ الأمانة؛ إذ ليسَ مَعصِية ولا مَكرُوهاً ـ لِما مرّ ـ، وبمَنعِ الزّيادة على ما أُمروا بتَبلِيغه عمَداً أو نِسياناً مع نِسبتِها إلى الله تعالى؛ لمنافَاتِها للصّدق العام دونَ التّبليغ العام؛ لوقُوعِها خارجه، وينفَردُ الواجِب الرّابع عن الأولِ بمَنع تَركِ تَبليغِ شيء ممّا أُمرُوا بتَبلِيغه نِسياناً مع التِزَامِهم الصّدقَ فيما بلّغوا من ذلك؛ لمنافَاتِه لوجُوبِ عمُوم التّبليغ، وليسّ معصِية حتّى يُنافي الواجِب الأوّل، وليسَ كَذِباً حتّى يُنافي الواجب الثاني.

* [شروطٌ للنبوَّة]:

تتِمّات: الأولى: قالَ السّعد: من شُروط النُبوّة المذْكُورَة وكمالِ العَقلِ والذّكاء والفِطنَة

وقُوة الرّأي ولو في الصّبي كعيسّى ويحيى عليهما الصلاة والسّلام والسّلامة عن كلِّ ما يُنفر عنه كزِنا الآباء وعُهر الأمهات، والغِلظَة والفَظاظَة، والعُيوب المنفِّرَة كالبَرصِ والجذامِ ونحو ذلك، والأمُور المخلّة بالمرُوءة كالأكلِ على الطّريق، والحِرَف الدّنيئة كالحُجامَة، وكلّ ما يُخِل بحكمَة البِعثَة من أداءِ الشّرائعِ وقُبول الأُمّة، انتهى. ومن الشّرائِط أيضاً: الحريّة؛ لأنَّ الرِّق أثَر كفْرٍ.

* [الخلاف في نبوة النِّساء]:

الثانية: وقعَ الخلافُ في نُبوّة أربع نِسوة: مَريم وآسيَة وسَارة وهاجَر، والحقُّ أنْ لا نُبوّة لواحِدَة منهُنّ، وإنْ قَويَت أحاديث بعضهن؛ لتأويلَها بما محلّه كتبُ الحديث، نعم اختارَ القُرطِبي في شَرح مُسلم نُبوّة مَريم، مُحتجّاً بأنّ الله أَوحَى إليها بتكلِيف بحُكم شَرعيّ بعدَ الاصْطِفاء كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ يَـٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ﴾ إلى قولِه: ﴿مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [آل عمران: ٤٢ - ٤٣]، وليست النُبوّة إلّا هذا.

قلت: وهو مَردُود؛ إذ كلام الملائكة لها إنْ كانَ شِفاهَاً فكَرامَة، أو مُعجِزَة لزَكريا، أو إرهَاصاً لنُبوّة عيسى، وإنْ كان إلهامَاً فلا إشكالَ في عدمِ دلالَتِه على الوحي، وأمّا أمرُها بالقُنوتِ والرّكوعِ والسّجود فهو مُقيّد مع الرّاكعين، فكأنّها أُلهِمَت الصّلاةَ مع الجماعَة، ونصّ على أعظَمِ أركانِها مُبالَغة في المحَافَظة عليها، وأنّها أُلهِمَت إدَامَة الطّاعة، كما هو أحدُ إطلاقات القُنوت، وبما ذكرنَاه من الخِلاف يُناقَش القاضي البيضَاوي في قولِه الإجماع على أنّه تعالى لم يسْتَنبئ امرَأة لقولِه تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم﴾ [يوسف: ١٠٩]، مع أنّ دَليلَه أخصّ من مُدّعاه إلّا على القَول بتَرادُفهما.

ووقَع الخلافُ أيضاً في نُبوة اسكندَر الرُّومي صاحب الخِضر، والحقّ أنّه مَلكٌ عادِل لا نَبي، وفي «الحبائك» أخرجَ ابن أبي حاتم عن جُبير بن نفير: أنّ ذا القَرنين مَلك من الملائِكَة أهْبَطه الله إلى الأرض، وآتاه من كلِّ شيءٍ سَبَباً.

وأخرجَ ابن عبد الحكم في «فتوح مصر» وابن المنذِر وابن أبي حاتِم وأبو الشّيخ عن عُمر بن الخطاب: أنّه سمِعَ رَجلاً يُنادي يا ذا القَرنين، فقالَ له عمر: ها أنتُم قدْ تَسمّيتُم بأسماء الأنبياء، فما بالكُم بأسْماء الملائكة؟ انتهى.

وأمّا اسكندَر اليُوناني صاحِب أرسطو، فليسّ نَبيّاً بالإجماع بل تقدّم أنّه كافِر.

وكذا اختُلِف في لقْمان، والحقُّ أنّه حكيمٌ وليّ تلمذ لألفي نَبي، وكذا اختُلِف في الخِضر صاحِب مُوسى، وعبارةُ ابن التِّلِمساني في «حواشي الشِفا»: اختُلف فيه هل كانَ نبيّاً، وهو الصّوابُ أو وَليّاً؟ والقائلون بأنّه نَبي اختَلفُوا هل كانَ رَسولاً، وهو الظّاهِر على مذهبِ أهل السنّة، أوْ لا؟ وقال الثَعـالِبي: هو نَبيٌّ على جميعِ الأقوال، مُعمّر مـحتجِب عن الأبصار.

قال ابنُ الصّلاح: وهو حيٌّ عندَ جماهِير العُلماء والصّالحين والعامَة، وقالَ البخَاري وطائِفَة منهُم أبو بكر بن العَربي: أنّه ماتَ قبلَ انقِضَاء المائة؛ لقولِه ﷺ: «أرأيتكُمْ لَيلتكُم، فإنَّ على رَأْسِ مائةِ سَنةٍ منها لا يَبقَى ممَّن هو على ظَهرِ الأرضِ أحدٌ»[1].

وأُجِيب: بحمل الحديث على من يُشاهِدُه النّاس منهُم ويُخالِطُونه، حتّى يخرجُ هذا كما خَرج من عُموم الحديث الدّجال، وقال الشاذلي: قال قَومٌ إنّ الخِضر نَبي؛ لقولِه ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾ [الكهف: ٨٢]، وقال قوم: إنّه وليٌّ، وليسَ لأحدٍ من الفَريقَين دليلٌ قاطِع، وهو كما قال الله تعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥]، وزعمَ قومٌ أنّه ميّتٌ لقولِه تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ﴾ [الأنبياء: ٣٤]، وليسَ في هذا دليلٌ قاطِع، وقدْ أطبقَ الصَالحونَ على التّحدث معه والقول برؤيته والاجتماع معه، ونقلَ ذلك عُلماء المسلِمينَ وأئمّتهم.

وفي حديثٍ عن أنس: أنّ الخِضَر في البر وإلياسَ في البَحر، يجتَمعَان كلّ ليلَة عندَ رَدمِ يأجوج ومأجوج، ويحجّان كلّ عام، ويشْربَان من زَمزم شَربَة تكفِيهما إلى قابل، وطعَامُهما

---

(١) أخرجه البخاري (٤: ٥٢٠ برقم ٢٢٥١)، ومسلم (٤: ١٩٦٥ برقم ٢٥٣٧).

الكرفس(١)، ورُوي عن عمر بن عبد العزيز: أنّه انصرفَ من مسجدِ المدينة وهو أميرُها يوماً إلى مَنزلِه، فرَأى رباح شيخاً يتوكأ على يدِه، فقال: إنّ هذا الشَّيخ جافٍ يتّوكأ على يدِ الأمَير، فسألَ عنه بعدَ أنْ فارقَه الشّيخ، فقال: يا رباح أحسبكَ رجُلاً صالحاً، أنّه الخِضرُ أتاني وأعلَمَني أنّي سَألِي هذه الأمّة وأعدِلُ فيه(٢). انتَهت باختِصارٍ، والحقّ أنّه نَبيّ كما قدْ مرّ، وقد بُسِط كلّ ذلكَ في الكتب الحديثية.

الثالثة: اتَّفقُوا على أنّه يجوزُ عقلاً أنْ يبعثَ الله نبيّاً صَغيراً، ثمّ اختلفُوا في وقُوعِه فذهبَ الفَخرُ إلى أنّ عيسى ويحيى عليهما الصّلاة والسّلام أُرسِلا صَبيّين، وهو ظاهِرُ كلام السّعد السّابق، وذهبَ ابن العَربي إلى أنّه لم يقع، وأمّا قولُ عيسى: ﴿إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مريم: ٣٠]، وقولُه تعالى في يحيى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ [مريم: ١٢]، فهو إخْبارٌ عمّا سيَجبُ لهما حصُوله لا عمّا حصلَ لهما بالفِعل.

قلت: ويُشكِل على ما ذهبَ إليه الفَخر أنّ الرّسالَة تكليفٌ وشَرطُه البُلوغ إنْ سُلِّم شَرطيّته له في جميعِ الشّرائع كما هو الظاهِر، نعم بعثَة حبيبنا ووسِيلَتِنا إلى ربّنا محمّد ﷺ على رأسِ أرْبَعينَ عاماً من مَولِده عام الفيل، قال الآبي: وهو الأعمُّ الأغلب في إرسالِ الرُّسل إلى أممِهم عندَ بُلوغُها الأشدّ وهو الأربعون.

قلت: ومنه يُؤخذ الجوابُ عن حديث: «ما نُبّئ نَبي إلّا بعدَ الأربَعين»(٣) إنْ صح، لكنْ نقلّ السّخاوي في «مقاصده» عن ابن الجوزي أنّه قال: إنّه موضُوع؛ لأن عيسى عليه الصّلاة والسّلام نُبي ورُفع إلى السّماء وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة، فاشتِراطُ الأربعين في

---

(١) أخرجه أبو نعيم في «الطب النبوي» (٢: ٦٣٣ برقم ٦٨٢)، والسخاوي في «المقاصد الحسنة» (ص ٦٢ برقم ٢٧) وهو منكر.

(٢) أخرجه ابن كثير في «البداية والنهاية» (٩: ٢٢١)، والذهبي في «تاريخه» (٧: ١١٥).

(٣) أخرجه العجلوني في «كشف الخفاء» (٢: ٢٢٩ برقم ٢٢٤٨)، والسيوطي في «الدرر المنتثرة» (ص ١٧٤ برقم ٣٦٠).

حقّ الأنبياء ليس بشيء، قال: ويردُّه: أنّ أبا نعيم ذكرَهُ في «الحلية» والنّسوي في «مشيختِه» عن زيد بن أرقم مَرفُوعاً، وسندُه حسن لاعتضادِه.

فائدة:

وردَ في الحديث أنّ جبريلّ أخبر النبي ﷺ: «أنّه لم يكن نبيّ إلّا عاشَ نصف عُمر الذي قبلَه، وأنّه أخبره أنّ عيسى بنُ مريم عاش عشرينَ ومائة سنة»[١]، وفي لفظٍ أنّه ﷺ قال: «يا فاطمة إنّه لم يُعمّر نَبيّ إلّا نصفَ عُمر الذي قبلَه ...»[٢] الحديث.

وأقول: مرادُه بعمرِ عيسى مُكثَه في الأرضِ دَاعياً إلى دِينه وشَريعته، فإنّ الأصح أنّه رُفعَ حيّاً كما هو مذهبُ الأكثرين، وقولُ مالك في «العتبية»: أنّه ماتَ ابن ثلاث وثلاثين سنة إمّا خلافُ قول الأكثرين، أو مُأوّل بخُروجِه من عالم الأرض إلى عالم السّماء، والله أعلم.

* [البشريّـة شرطٌ للنبوّة]:

الرابعة: من شُروط النبوّة: البشريّة قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ...﴾ الآية [الكهف: ١١٠]، فمُحمد ﷺ وسائر الأنبياء من البشر، أُرسِلوا إلى البَشر، ولولا ذلكَ لما أطاقَ النّاس مُقاوَمتُهم والقُبول عليهم ومُخاطَبتهم، قال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا﴾ [الأنعام: ٩] أي: لـمّا كانَ إلّا في صُورة البَشر الذين يُمكنهم مُخالَطتهم، إذ لا يُطِيقُون مقاوَمَة الملَك ومخاطبته ورؤيته إذا كان على صورته الملكيّة، وقال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ فِى ٱلْأَرْضِ مَلَٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٥]، أي: لا يُمكن في سُنّةِ الله إرسالُ الملَك إلّا لمن هو من جِنسه، أو من خصّه الله تعالى واصْطَفاه وقوّاه على مُقاوَمتِه كالأنبياءِ والرُّسل، فالأنبياءُ والرُّسل وسَائِط بينَ الله وبينَ خلقِه

---

(١) أخرجه الطبراني في «الكبير» (٢٢: ٤١٧ برقم ١٠٣١)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (١: ١٣٩ برقم ١٤٦).

(٢) أخرجه ابن راهويه (٥: ٩ برقم ٢١٠٥)، وابن حجر في «المطالب العالية» (١٤: ٢٧١ برقم ٣٤٦١).

يُبلِّغُونهم أوامرَه ونَواهِيه، ووعدَه ووعيده، ويعرِّفُونَهم بما لم يعلمُوه من أمره وخلقِه وجلالِه وسُلطانِه وجَبروتِه ومَلكوتِه، فظواهِرُهم وأجسادُهم وبنيتُهم مُتّصِفَة بأوصَاف البَشر، يطرأُ عليها ما يصِحُّ أنْ يطرأ على البَشر ممّا لا يُزري بمَناصِبهم ولا يُخلّ بعلومِهم ومعارفِهم من الأعْرَاضِ والأسْقامِ والموت ونُعوت الإنسانيّة، وأروَاحُهم وبَواطِنُهم مُتّصِفَة بأعلى من أوصَاف البَشر مُتعلّقَة بالملأ الأعلى، مُتشبّهة بصِفَات الملائكة بلْ أعلى وأجلّ، سَليمَة من التّغيير والآفات، لا يلحَقُها غَالباً عجزُ البشَريّة ولا ضَعف الإنسانيَة؛ إذ لو كانتْ بواطِنُهم خالِصَة للبَشريّة كظَواهِرُهم لـمّا أطَاقوا الأخذَ من الملائكةِ ورُؤيتَهم ومُخاطَبَتَهم كما لا يُطيقُه غيرهُم من البشر، ولو كانتْ أجسامَهم وظَواهِرَهم مُتّسِمَة بنُعوت الملائكةِ دونَ صِفات البشَر لـمَا أطاقَ البشرُ ومن أُرسلوا إليه مُخالطَتهم كما تقدّم من قولِ الله تعالى، فجُعلوا من جِهَة الأجسامِ والظّاهِر مع البَشر، ومن جِهَة الأرواحِ والبَواطِن مع الملائكة، كما قال عليه الصّلاة والسّلام: «لو كنتُ مُتّخِذاً من أُمّتي خليلاً لاتّخذْتُ أبا بكر خَليلاً، ولكن أُخوّة الإسلام، لكِن صاحبكُم خليلُ الرّحمن»[1]، وكما قالَ عليه الصّلاة والسّلام: «تنامُ عيناي ولا يَنامُ قَلبي»، وقال: «إنّي لستُ كهَيئتِكُم، إنّي أظلُ يُطعِمُني ربي ويَسقِيني»[2]، فبَواطِنُهم مُنزّهة عن الآفاتِ مُطَهرة من النّقائص والاعتِلالات، فهذه جملة مهمّة يَكتفِي بمَضمُونِها كلّ ذي حِجّة.

الخامسة: اعلم أنّ ما أودعَه الله تعالى قُلوبَهم وطبعَ عليه نُفوسَهم وكمّل به عُقولهم من توحيدِ الله، والعِلم به وبصِفاتِه، والإيمان به وبما أُوحِي إليهم من دِينه وشَرائعِه، فهم فيه على غايَةِ المعرِفَة ووضُوح العلم واليقين، والانتفاء عن الجهلِ بشَيء من ذلك أو الشّك والرَّيب فيه، والعِصمَة من كلّ ما يُضادّ المعرِفَة بذلكَ واليَقين، هذا ما وقعَ عليه إجماع المسلِمينَ وقامَت به كلمَةُ الموحِّدين، ولا يصِحُّ بالبَراهينِ الواضِحَة أنْ يكونَ في عقود الأنبياء سِواه.

---

(١) أخرجه البخاري (٥: ٤ برقم ٣٦٥٧)، ومسلم (٤: ١٨٥٥ برقم ٢٣٨٣).

(٢) أخرجه البخاري (٣: ٢٩ برقم ١٩٢٢) و(٣: ٣٧ برقم ١٩٦٤)، ومسلم (٢: ٧٧٦ برقم ١١٠٥).

فإن قلت: فما تصنَع بقولِه تعالى حكايةً عن إبراهيم في جواب: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾ بعدَ قوله: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى﴾: ﴿بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠].

قلت: لم يشكّ إبراهيم في إخبار الله تَعالى له بإحياءِ الموتى، ولكنْ أرادَ طَمأنِينَة القَلب، وتَرْكَ المنازَعَة النّفسانيّة لمشَاهَدِة الإحياء لا للعِلم، وأرادَ ثانياً العِلم بكيفيّتِه ومُشاهَدتِه، وهذا أحدُ أجْوبَة القَوم.

وثانيها أنّ إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام أرادَ اختبار منزلته عند ربّه، وعَلم إجابتَه دعوته بسُؤالِ ذلك من ربّه، فمعنًى: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾: تَصدّق بمَنزِلتِك مِني، وبخلَّتِك واصطِفائك.

قلت: وفيه نظر؛ لأنّه يقتَضي جوازُ جهَلِهم بمَراتِبهم عند الله تعالى، ولا أعلمُ من نصّ عليه الآن، واللّائِقُ بالأدَبِ الكفّ عنه،

وثالثها: أنّه إنّما سألَ زِيادَة اليقين وقُوّة الطّمأنِينَة؛ إذ العُلوم الضّروريّة والنّظريّة قد تَتفاضَل في قُوتِها، وإنْ استحالَ الشّكُّ في الضّروريّات، فأرادَ الانتقالَ من النّظرِ أو الخبرِ إلى المشاهَدة والتّرقي من علمِ اليقينِ إلى عينِ اليَقين.

قلت: وهو مبنيٌّ على طريقِ صاحب «كشفِ الأسرار» من أنّ علمَ اليقينُ هو المستَفادُ من الأخبار، وعينُ اليقين هو المستَفادُ من المشَاهَدة، وحقُّ اليقين هو المستَفادُ من المعايَنة والمباشَرة جَميعاً أخذاً من قولِه تعالى في حقّ الكُفّار: ﴿ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ﴾ [التكاثر: ٧] ولـمّا دخلُوها وباشَرُوا عذَابها قال: ﴿ فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيمٍ * وَتَصْلِيَةُ جَحِيمٍ * إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾ [الواقعة: ٩٣- ٩٥] وهي المختَارة من عِدةِ طُرق عندَ المحقّقين.

ورابعها: أنّه عليه الصّلاة والسّلام لـمّا احتجّ على نَمرود وأتباعه من المشْركين، بأنّ ربّه يُحيي ويُميت، طلبَ ذلكَ من ربِّه ليَصِحّ احتجاجه عَياناً.

وخامسها: أنّ سُؤاله عليه الصّلاة والسّلام رُؤية إحياء الموتَى كِناية على طريقِ الأدبِ عنْ سُؤال إقدَار الله إيّاه على خلْقِها، وأنّ مُرادَه: أقْدِرني على إحياءِ الموتَى، فقولُه: ﴿لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ معناه: لتَسكُنَ نفسي عن طلبِ هذه الأمنية.

وسادسها: أنّه عليه الصّلاة والسّلام أظْهَر صُورة الشّكّ من نفسِه مع انتفاءِ الشّكِّ عندَ قصدِ الإجابة، فيزدادُ قُربه.

فإن قلت: فما معنَى قولُ نبيّنا ﷺ: «نحنُ أحقّ بالشّكِّ من إبراهيم»[١].

قلت: معناهُ نفي أنْ يكونَ حصل من إبراهيم شَكّ، وإبعادٌ للخَواطِر الضّعيفَة أنْ تَظنّ هذا بإبراهيم عليه الصّلاة والسّلام، أي: نحنُ مُوقِنون بالبَعثِ وإحياءِ الله الموتى، فلو شكّ إبراهيم لكُنّا أولَى بالشّكِّ منه، وأوْرَده بهذا اللّفظِ إمّا على طريقِ الأدبِ أو على طَريقِ التّواضُع والإشفاق إنْ حُملَت قِصة إبراهيم على اختبارِ حالَه أو زيادَةِ يقينه، كما هو قَضيّة الجواب الثاني والثالث، كما سبق، أو أنّه أرادَ أُمّتَه الذين يجوزُ عليهم الشّكّ مع نفي قصد الشكّ عن إبراهيم. ثمّ رأيتُ شيخَ الإسلام الأنصاري ذكرَ عن صاحبِ «المثل السائر»: أنّ أفْعل تأتي في اللّغَة لنَفي الشّيئين، نحو: الشّيطانُ خير من زيد، أي: لا خير فيهما، وكقولِه تعالى: ﴿أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ﴾ [الدخان: ٣٧]، قال الزّركشي: وهو أحسنُ ما يُخرّج عليه هذا الحديث، يعني: حديثُ: «نحن أحقّ بالشّكِّ من إبراهيم»، انتهى، وهو نَفيس فشدّ به يديك.

فإن قلت: فما معنَى قوله تعالى مُخاطباً نبيّنا محمّد ﷺ: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ۞ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ فَتَكُونَ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴾ [يونس: ٩٤ - ٩٥]؟

قلت: عامّة المفَسرينَ على أنّه ﷺ لم يشُكّ ولم يسأل كما رواه ابن عبّاس وابن جُبير والحسن وقتادّة، ثمّ اختلفُوا في معنى الآية، فقيل: المرادُ منها قُل يا محمد للشَّاكِّ إنْ كنتَ في شكّ ...الآية، قالوا: وفي هذه السّورة نفسها ما دلّ على هذا التأويل، وهو قولُه تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي شَكٍّ مِّن دِينِي فَلَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَـٰكِنْ أَعْبُدُ ٱللَّهَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُمْ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ١٠٤]، أي: الموقنين.

---

(١) أخرجه البخاري (٤: ١٤٧ برقم ٣٣٧٢)، ومسلم (٤: ١٨٣٩ برقم ١٥١).

وقيل: المرادُ بالخطاب العَرب وغير النّبي ﷺ، كما قال تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ...﴾ الآية [الزمر: ٣٩] الخِطابُ له ﷺ ظاهِراً والمراد غيره، ومثله: ﴿فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّمَّا يَعْبُدُ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [هود: ١٠٩] ونظائِرُه كثيرة. قالوا: وقولُه في الآية الثانية: ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ﴾ قَرينةٌ على هذا المراد فإنّه عليه الصَّلاة والسّلام كان الـمُكذّب فيما دَعاهُم إليه، فكيفَ يكون ممّن كذّب به؟ فهذا يدلّ على أنّ المرادَ بالخطاب غيره، ومثلُ هذه الآية على هذا المعنَى قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩]، فإنّ المأمُور بالسّؤال هنا غير النّبي ﷺ، فهو الخبير المسْؤول لا المستَخبر السائل، وعلى هذا فالشّك الذي أُمر غير النّبي ﷺ في إزالته بسُؤال الذين يقْرؤونَ الكتاب إنّما هو فيما قصّه الله تعالى من أخبارِ الأُمم لا فِيما دَعا إليه عليه الصّلاة والسّلام من التّوحيدِ والشّريعة.

ومن هذا النّمط قولُه تعالى: ﴿وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥]؛ إذ الخِطاب مُواجَهة له ﷺ، والمرادُ به المشْرِكُونَ كما قال القَتبي، وقِيل: أصل التّركيب اللّفظي: واسألنا عمّن أرسَلنا من قَبلك، فحُذِف المفعُول والخافض، وتمّ الكلام عند ﴿رُّسُلِنَآ﴾ ثمّ ابتدأ فقالَ على طريق الاستِفهَام الإنكاري: ﴿أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ أي: ما جعلنا ذلك، وقيلَ: المرادُ إعلامه ﷺ بما بُعِثت به الرّسل، وأنّه تعالى لم يأذَن في عِبادَة غيره لأحد، ردّاً على مُشركي العَرب وغيرهم في قولهم إنما: ﴿نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، والمعنَى اسأل الرّسل إذا لقِيتَهم يعني: ليلَةَ الإسراء، أو أُممهم هل جاؤهُم بغير التَوحيد؟ فكانَ عليه الصّلاة والسّلام أيقَن من أن يُسأَل كما رُوي عنه ﷺ أنّه قال: «لا أسأل قد اكتفيت»[1].

فإن قلت: فما معنَى قولُه تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ﴾ [يوسف: ١١٠] على قراءة التّخفيف والبناء للمفعول؟

قلت: لم يظنُوا ذلك بربِّهم، وإنّما ظنّوه بمَنْ وعدَهُم النّصرة من أتْباعِهم، وحاشاهُم

---

(١) لم أقف عليه، ورواه القرطبي في «تفسيره» (١٦: ٩٥).

كما قالت عائشة: أن يظنّوه بربّهم[١]، وتَبِعَها أكثر المفَسِّرين على أنّ ضمير ﴿ظَنّوا﴾ جَعله ابن عبّاس والنخعي وابن جُبير وجماعة من العلماء عائداً على الأتْباعِ والأُمم لا على الأنبياء والرّسل، وعليه تتخرّج قراءة التّخفيف والبِناء للفاعل.

فإن قلت: فما تَفعَل بقولِه ﷺ لخديجة في حديث مُبتدأ الوحي: «لقد خشيتُ على نفسي»[٢]؟

قلت: قال العلماءُ: ليسَ معناه الشّك فيما أتاه الله بعدَ النُبوّة ورُؤيَة الملَك بما أَوحاه إليه وأنزلَه بعظيمِ فضْلِه، ولعلّه إنّما خَشِي أنْ لا تتحمّل قُوته البشريّة مُقاوَمَة الملَك وَاعياً الوَحي فيَنخَلِع قلبه أو تَزهَق نفسه، هذا على ما وردَ في الصّحيح منْ أنّه قال بعدَ لقائه الملَك واصْطِفائه بالنُبوّة، وأمّا ما لم يصِحَ فيه تَعيين وقتَ ورُودِه، فيُمكِن حملُه على أول أحوالِه ﷺ من بدوّ الإرْهاصَات وطُروّ التَباشير، حين عُرضَت له العجائب من تَسليمِ الشّجر وإظلال الغَمام تأنيساً له عليه الصّلاة والسّلام، وتمريناً على مُخالطَتها لئلّا يُفاجِئه الأمرُ مُشاهَدة ومُشافَهة فلا يحتَمِلُه من حيث بُنيَته البشريَة، وهذا محمَل قولُه لها أيضاً كما في رواية حماد بن سلمَة: «إني لأسمَعُ صَوتاً، وأرى ضوءاً، وأخشى أن يكُون بي جنون»[٣]، وقولُه في بعض الأحاديث: «أنّ الأبعَد شاعرٌ أو مجنُون»[٤]، أو ألفاظ معناها الشّك لو صحَّ شيء من ذلكَ لكنّه لم يصح طريق شيء منها، وأمّا بعدَ إعلام الله له بالاصْطِفاء والنُبوّة ولقائه الملَك فلا يصحُّ عليه ﷺ ريبٌ ولا يجوز عليه شكّ فِيما أُلقِي إليه.

فإن قلت: فما محمَل قول مُعمّر في فترة الوحي: فحزِنَ النّبي ﷺ فيما بلَغنا حُزناً غَدا منه مِراراً كي يتَردّى من رؤوس شَواهِق الجبال[٥]؟

(١) أخرجه البخاري (٤: ١٥٠ برقم ٣٣٨٩) ولفظه: «معاذ الله، لم تكُن الرّسل تظنّ ذلك بربها».

(٢) أخرجه البخاري (١: ٧ برقم ٣)، ومسلم (١: ١٣٩ برقم ١٦٠).

(٣) أخرجه أحمد (٥: ٤٤ برقم ٢٨٤٥)، والطبراني في «الكبير» (٢٣: ١٥ برقم ٢٦)، والمقدسي في «الأحاديث المختارة» (١٢: ٣٥٦ برقم ٣٩٣)

(٤) أخرجه الفاكهاني في «أخبار مكة» (٤: ٥٤ برقم ٢٣٧٣)، والآجري في «الشريعة» (٣: ١٤٣٨ برقم ٩٧١).

(٥) أخرجه البخاري (٩: ٢٩ برقم ٦٩٨٢).

قلت: هو لا يقدَحُ في هذا الأصل؛ لأنّه لم يُسنده ولا ذكر رواته ولا من حدّث به، أو لأنّ النـبّي ﷺ قاله ومثـل هذا لا يُتلَقى من غيره ﷺ، مع إمكانِ حمله إن صحّ على أنّه لما أخرجه من تكذيب من بلَغه على حدّ ﴿ فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفۡسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمۡ إِن لَّمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِ أَسَفًا ﴾ [الكهف: ٦]، وهذا محمَل حزنه وتزمّله بأثوابِه وتدثُّره بها، لما اجتمَع رأي المشْركين في دارِ النّدوة بعد التّشاور في شأنه ﷺ على أنْ يقولوا: أنّه ساحر، كما يُمكن حملُه أيضاً على أنّه همّ بفعلِه ذلك بنفسِه لخوفِه أنّ الفترة لأمْر أو سببٍ منه، فخَشِي أنْ تكون عقُوبة من ربّه تأديباً لها، ولم يَرد بعدُ شَرع بالنّهي عن قتلِ الشّخص نفسَه حتّى يُعترَض به على هذا المحمَل.

فإن قلت: فما محمل قوله تعالى في شأنِ يُونس: ﴿ وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ ﴾ [الأنبياء: ٨٧]؟

قلت: الصحيح أنّ مُغاضَبته إنّما هي لقومِه لكُفْرهم كما قالُه ابن عبّاس والضّحاك وغيرهما، لا لربّه؛ إذ مُغاضَبة الله مُعاداة له ومُعاداة الله كُفر لا تَليق بآحادِ المؤمِنين فكيف بالأنبياء؟

وقيل: أنّ مُغاضِباً معناه مُستَحياً من قومِه أنْ يسِمُوه بالكذِب حينَ وعدَهم العذاب وجاء أوانه ولم يأتِهم.

وقيل: خائفاً من قومِه أنْ يقتلوه كما وردَ في الخبر.

وقيل: مُغاضباً لبعض الملوك فيما أمَره به منَ التّوجه إلى أمرٍ أمرَه الله به على لِسان نبيٍّ آخر، فقالَ له يونس: غيري أقوى عليه مني، فعزَم عليه فخَرج لذلك مُغاضباً له.

وأمّا قولُه في حقِّه: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ﴾ فمعناه: أن لن نُضيّق عليه، والمعنَى أنّه عليه الصلاة والسلام طَمِع في رحمة الله، وأنْ لا يُضيّق عليه مسلكه في خُروجِه، وقيل: حَسُن ظنّه بمولاه أنْ لا يَقضي عليه بالعُقوبة، ومعناه: أن لن نقدِّرَ عليه ما أصابَه من التّقدير لا من القُدرَة كما قرئ (نقدّر) بالتّشديد. وقيل: معناه نؤاخِذُه بغضَبه وذهابِه.

وقال ابن دُريد: معناه أَفَظنّ أنْ لن نقدر عليه على الاستفهام، ولا يليقُ أنْ يُظنّ بنَبي أنْ يجهَل صِفة من صفات ربّه، على أنّه رُوي عن ابن عبّاس: أنّ إرسالَ يونس ونُبوّته إنّما كان بعد أنْ نبذَه الحوت، واستدَل من الآية بقولِه تعالى: ﴿فَنَبَذْنَهُ بِٱلْعَرَآءِ وَهُوَ سَقِيمٌ * وَأَنۢبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّن يَقْطِينٍ * وَأَرْسَلْنَـٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ..﴾ الآية [الصافات: ١٤٥ - ١٤٧]. وقد يُستدَل أيضاً بقولِه تعالى: ﴿فَٱجْتَبَـٰهُ رَبُّهُۥ فَجَعَلَهُۥ مِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ﴾ بعدَ قوله: ﴿وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ ٱلْحُوتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ ...﴾ الآية [القلم: ٤٨ - ٥٠]، فتكون هذه القصة إذاً قبلَ النُبوّة.

فإن قلت: فما معنَى قولُه عليه الصّلاة والسّلام: «إنّهُ ليُغَانُ على قَلْبِي، فأستَغفِرُ الله في اليوم مائةَ مرَّة»[١]، وفي طريق: «في اليوم أكثَر من سَبعين مرّة»[٢]؟

قلت: الغين هُنا إشارَة إلى غفلات قلبه وفَترات نفسه وسَهوِها عن مُداومَة الذّكر ومُشاهَدة الحقّ، بسببِ ما كانَ يعرضُ له ﷺ من مقاساة البَشر وسياسَة الأُمّة ومُعاناة الأهل ومَصلَحة النّفس، وما كانَ كُلفة من أعباءِ حمل الرّسالة وحمل الأمانَة، وهو في كلّ هذا في طاعَةِ ربّه وعِبادَة خالقِه، ولكنّه ﷺ لما كانَ أرفعُ الخلقِ عندَ الله مكانَة وأعلاهُم دَرجَة وأتـمّهُم معرفة، وكانَت حاله عندَ خُلوص قلبه وخُلوّ همّه وتفرُّدِه بربّه وإقبالِه بكُليّته عليه، ومقامُه هناكَ أرفَع حاليه رأى عليه الصلاة والسلام حال فتْرتِه عنها وشُغله بسِواها غضاً من عليّ حاله، وخفضاً من رفيعِ مقامه، فأستَغفِر الله من ذلك، هذا أولى وجُوه الحديث وأشهَرِها، وحولَه حام الكثير وعليه مدارُ فهم الجمّ الغفير.

قال القاضي عياض: وهو مَبنيّ على جوازِ الفَتْرات والغَفْلات والسّهو في غير طريقِ البلاغ على ما مر، وأمّا على ما ذهبتْ إليه مَشيَخة المتصوّفَة وأرباب القلوب من امتناعِ السّهو والغَفلَة عليه ﷺ في جميع الأحوال، فتأويلُه بصرفِ الاستغفار لأحوالٍ تُهمّ خاطره وتُغمُّ فِكره من أمورِ أمّتِه؛ اهتمـاماً بهم وشَفَقة عليهم، فالاستغفـار مصـرُوف إليهـم، وتـلـكَ

(١) أخرجه مسلم: (٤: ٢٠٧٥ برقم ٢٧٠٢)، وأبي داود (٢: ٨٤ برقم ١٥١٥).
(٢) أخرجه البخاري (٨: ٦٧ برقم ٦٣٠٧).

الأحوال محمُولَة عليهم، ومنهُم من حمَلَ الغين هنا على السّكينة التي تتغشّاه لقولِه تعالى: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيۡهِ﴾ [التوبة: ٤٠]، أو حالَةُ خشْيَة وإعظَام وإجْلال يغشَى قلبه، واستغفارُه عليه الصّلاة والسّلام عندها إظهاراً للعبُوديّة وصِدق الافتقار وأداءُ الشّكر لله، ومنهُم من تأوّل صُدور الاستغفار منه عليه الصّلاة والسّلام على تعليمِ الأمّة، وحثّهم على الإتيان به والخوف من الذنُوب حتّى لا يركنُوا إلى الأمن، وإيّاك أنْ يقعَ في بالك أو يجولَ في هواجس نفسك أنّ هذا الغَين وسْوَسَة أو رَين خالَج قلبَه الشّريف، فتزِلّ بك القَدَم ولا ينفعُك النّدم.

[قال المتنبي من الطويل]:

لايَسلمُ الشَّرفُ الرَّفيعُ من الأذَى حتَّى يُـراقَ عـلى جوانبِـهِ الدَّمُ

فإن قلت: ما أصلُ الغَين لُغة؟

قلت: أصلُه من غَين السّماء، وهو إطباقُ الغَيم عليها، ثمّ نُقل إمّا إلى ما يتغشّى القلبَ ويُغطيّه على ما قالَه أبو عبيدة، وإمّا إلى ما يغشَى القلب ولا يُغطيّه كل التّغطية، كالغَيم الرّقيق الذي يَعرض في الهوى، فلا يمنَع ضوء الشّمس على ما قالَه غيره.

فإن قلت: قولُه: «كلّ يوم»، وقولُه: «أكثرَ من سَبعين» معمُولان ليُغان أو لأستَغفِر؟

قلت: «لأستَغفِر» جِيء به لبيان عدَد الاستغفار لا لبيان عدد الغَين، فلا يُفهم من الحديث أنّه يُغايَن على قلبِه مائة مرة أو أكثرَ من سَبعين مرة في اليوم؛ إذ لا يقتَضيه لفظه الذي أورَدْناه، وأكثرُ الرّوايات مدارُها عليه، فليكُن الرُجوع عندَ الاحتمالِ لكونِه الظّاهِر إليه.

فإن قلت: فما معنَى قوله تعالى خِطاباً لمحمّد ﷺ: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمۡ عَلَى ٱلۡهُدَىٰۚ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ [الأنعام: ٣٥]؟ وقولُه لنوحٍ عليه الصّلاة والسّلام: ﴿فَلَا تَسۡـَٔلۡنِ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۖ إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ [هود: ٤٦]؟

قلت: المقصودُ من الآيتين بالوَعظ أنْ لا يتّسِما في أمورِهما بسِمات الجاهلينَ كما يُشير

إليه قوله في الثانية: ﴿إِنِّيٓ أَعِظُكَ﴾، وليسَ في آيةٍ منهما دليلٌ على كونِهما مُتّصفِين بتلك الصّفة التي نهاهُما عن الكونِ عليها، كيف وقبل آية نوح ﴿فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ فحملُ ما بعدها على ما قبلها أوْلَى؛ لأنّ مثل هذا قد يحتاجُ إلى إذن، وقد تجوزُ إباحَة السّؤال فيه ابتداء، فنهاهُ الله تعالى أنْ يسألُه عما طوي عنه علمه، ولكنّه في غيْبِه من السّبب الموجِب لهلاك ابنه، ثمّ تفضّل عليه بإعلامِه بذلك السّبَب بقولِه: ﴿ أنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح﴾ قالَه مكي، وكذلك آيةُ نبينا ﷺ أمرهُ الله فيها بالتزام الصّبر على إعراض قومِه وترك التّحسّر والتّأسُّف على فَوات إيمانِهم، وأنْ لا يخرج عن ذلك فيقارب حال الجاهل، حكاه أبو بكر بن فَورك، على أنّ أبا محمّد مكيّ جوّز أنْ يكونَ الخطابُ للأمّة، أي: فلا يكونُوا من الجاهِلين، قال: ومثلُه في القرآن كثير.

فإن قلت: فكانَ الواجب أنْ يزيدَ في النّظم واجِباً آخر، وهو علومُهم ومعارِفُهم.

قلت: أغناهُ عن التّعرُّض له نصُّه على وجُوب الأمانَة لهم، وهو ينفِي عنهم الجهلَ بشيء مما يتوجّه عليهم التكليف بالعِلم به، ونصُّه على وجوبِ تبليغِهم لِـما أتَوا به من عند الله تعالى المستَلزِم لإعلامِه تعالى إيّاهُم بما يُبلِغُون المستَلزِم لعلمِهم بالمبَلّغ والمبَلّغ عنه.

* [بواطن الأنبياء]:

السادسة: هذا حُكم عقود الأنبياءِ في التّوحيد والإيمانِ والوحي، وأمّا ما عدا هذا الباب من عقُودِ قُلوبِهم فجماعها أنّها مملوءةٌ عِلماً ويقيناً على الجملة، وأنّها قد حَوت من المعرِفَة والعِلم بأمُور الدّين ما لا شيءَ فوقه، وإن اختلفَت أحوالُهم في هذه المعارف؛ إذ منها الكَسْبي على الرّاجِح خِلافاً لمنْ زَعم أنّها كلّها ضُروريّة، كيف وهم مُكلّفون بالإيمانِ بالله والضّروريُّ لا يقعُ به التّكليف، وأمّا ما يتعلّق بأمُور الدّنيا الصّرفة فلا يُشتَرط في حقّ الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام العِصمَة من عَدمِ معرِفَة بعضه أو عدم اعتقاده خِلاف ما هو عليه، ولا وهم عليهِم فيه؛ إذ هِمَمُهم مُتعلّقَة بالآخِرة وأنبائها، وأمر الشّريعة وقَوانينها،

وأمور الدّنيا رُبّما ضَادّتها، بخِلاف غيرهم من أهل الدّنيا الذين ﴿ يَعْلَمُونَ ظَـٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْآخِرَةِ هُمْ غَـٰفِلُونَ﴾ [الروم: ٧]، ولكن لا يجوزُ أن يُقال: أنّهم لا يعلمُون شيئاً من أمرِ الدّنيا، فإنّ ذلك يؤدي إلى الغفلَةِ والبَله وهُم المنزّهُون عنه، بل قد أُرسِلوا إلى أهل الدّنيا وقلدوا سياستِهم وهدايتهم والنّظر في مَصالح دِينهم ودُنياهُم، وهذا لا يكونُ مع عدمِ العلم بأمُور الدّنيا بالكليّة، وأحوال الأنبياء وسِيرهُم في هذا الباب مَعلومة ومعرفَتهم بذلك كلّه مَشهورة.

فإن قلت: فما القَول فيما يرجِع إلى الدّين والشّريعة ولم يأت به وحيٌ من عندِ الله؟

قلت: القولُ المطابِق للاعتقاد في ذلك أنّه عَلِم حكمَه باجتهادِه المصيب المعصُوم من الخطأ كما هو قولُ المحقِّقين، ومُقتَضى حديث أمّ سلمة أعني: قوله ﷺ: «إني إنّما أقضِي بينكم برأيي فيما لم ينزِل علي فيه»[1] أخرجه الثّقات في أسْرى بدر والإذن للمتخلِّفين على رأي بعضِهم، فلا يكونُ أيضاً ما يعتقِدُه ممّا يتميزه اجتهادُه إلا حقّاً وصَحيحاً، ولا يُلتفت إلى خلافِ من خالفَه فأجاز على اجتهادِه عليه الصّلاة والسّلام الخطأ، أمّا انتفاءُ الخطأ عن اجتهادِه عليه الصّلاة والسّلام على القولِ بتَصويب المجتَهِدين في الفُروع الذي هو الحقّ والصّواب عندنا فظاهِر، وأمّا القول الآخر بأنّ الحقّ في طَرف واحد فلعِصمَة النّبي ﷺ من الخطأ في الاجتهاد في الشّرعيّات؛ ولأنّ القولَ في تخطِئَة المجتَهدين إنّما هو بعدَ استِقرارِ الشّرع، ونظرُ النّبي واجتهادُه إنّما هو فيما لم ينزل عليه فيه شيء، ولم يُشرع فيه حكمٌ قبل، هذا حكم ما عقدَ عليه ﷺ، فأمّا ما لم يعقِد عليه قلَبه من أمر النّوازل الشّرعيّة فقد كانَ ﷺ لا يعلم منها أولاً إلّا ما علمّه الله شيئاً فشيئاً، حتّى استقرّ عِلمُ جملَتِها عندَه إمّا بوحيٍ من الله أو إذنٍ أنْ يشرع في ذلك ويحكُم بما أراه الله تعالى، وقد كان ينتظر الوحي في كثير منها، ولكنّه ﷺ لم يمُت حتّى استفرغَ علم جميعها عندَه عليه الصّلاة والسّلام، وتقرّرت معارِفُها لدَيه على التّحقيق ورفعِ الشّك والرِيبِ وانتفاءِ الجهل. وبالجملَة فلا يصِحُ منهُم

(١) أخرجه أبو داود (٣: ٣٠٢ برقم ٣٥٨٥).

صلى الله عليهم وسلّم ولا يجوزُ عليهم الجهَلَ بشَيءٍ من تفاصيل الشّرع الذي أُمِرُوا بالدّعوة إليه؛ إذ لا تَصحُّ دَعوتُهم إلى ما لا يعلمُونَه.

وأما ما يتعلّق بعقائدهم من ملكُوت السّموات والأرض، وخلقِ الله وتعيين أسمائه الحسنى وآياتِه الكبرى، وأمور الآخِرة وأشراط السّاعة، وأحوال السّعداء والأشقياء، وعِلم ما كانَ وما يكون ممّا لم يعلمُونه إلا بوحيٍّ، فعلى ما تقرّر من أنّهم معصُومُون فيه من الجهل، فلا يأخذُهم في شيءٍ منه شكٌّ ولا رَيب، بل هم فيه على غايةِ اليَقين، لكن لا يُشترَط في حقِّهم العلمَ بجمِيع تفاصيلِ ذلك، وإنْ كانَ عندَهُم من علمِ جميع ذلك ما ليسَ عند جميع البشر، فقد قال الرئيسُ الأعظمُ والحبيبُ المكرّم محمّد ﷺ: «إنّي لا أعلمُ إلّا ما علمنِي ربي»[1]، وقال أيضاً: «إنّ في الجنّة ما لا عيْن رأت، ولا أُذنٌ سمِعَت، ولا خطرَ على قلبِ بشر، ﴿فَلَا تَعۡلَمُ نَفۡسٞ مَّآ أُخۡفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعۡيُنٖ﴾ [السجدة: ١٧]»[2]، وقال أيضاً: «أسأَلُك بأسمائكَ الحسنَى ما علمْتُ منها وما لم أعلم»[3]، وقال أيضاً: «أسأَلُك بكلِّ اسمٍ سمّيت به نفسَك، أو استأثَرتَ به في عِلم الغَيب عندك»[4]، وقالَ موسى للخِضر: ﴿هَلۡ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمۡتَ رُشۡدٗا﴾ [الكهف: ٦٦]، وقال تعالى: ﴿وَفَوۡقَ كُلِّ ذِي عِلۡمٍ عَلِيمٞ﴾ [يوسف: ٧٦]، وقال زيدْ بن أسلَم وغيره: حتّى ينتهي العلمُ إلى الله، وهذا ممّا لا خفاءَ فيه؛ إذ معلوماته تعالى لا يُحاط بها، ولا مُنتَهى لها.

فإن قلت: في قوله: «لِـما أتوا» حذفَ العائد المجرور بالحرفِ مع انتفاءِ شَرط جُوازِه، وهو أنْ يُجرّ بما جُرّ به الموصُول لفظاً ومعنىً ومُتعلّقاً.

قلت: نعم، لكنّه للضّرورة، وتلك إنّما هي شُروط لحذفِه في الاختيار، والله أعلم.

---

(١) أخرجه البيهقي في «الدلائل» (٦: ٢٩٦) وأبي الشيخ في «العظمة» (٤: ١٤٦٨).

(٢) أخرجه البخاري (٤: ١١٨ برقم ٣٢٤٤)، ومسلم (٤: ٢١٧٥ برقم ٢٨٢٤).

(٣) أخرجه مالك (٥: ١٣٨٨ برقم ٣٥٠٢) والطبراني في الدعاء (ص ٥٣ برقم ١١٨).

(٤) أخرجج الحاكم (١: ٦٩٠ برقم ١٨٧٧)، وأحمد (٧: ٣٤١ برقم ٤٣١٨).

ثمّ شرعَ في القسم الثاني، وهو ما يمْتَنع في حقّ الأنبياءِ عقَلاً فقال: (**ويستحيل**) في حقِّهم عليهم الصّلاة والسّلام (**ضِدّها**) أي: مُلابسَة ضِدّ هذه الواجبات السابقة، وهي الخِيانةُ والكذِبُ وعدمُ اليقَظة والبلاهَةُ وكِتمانُ شيء مما أُمروا بتَبليغه، وسنتكلّم على كلّ واحدٍ من هذه الأمور بما يُوضّحه ابتغاءً لوجْه الله تعالى.

فنقول: أمّا الخيانَةُ، وهي تلبُّسهم عليهم الصّلاة والسّلام ظاهِراً أو باطِناً بمَنهيّ عنه نَهي تَحريمٍ عندَ الجمهور أو ولو نَهي كراهَة على قول غيرهم.

قلت: وهو اللّائقُ بمقامِهم الشريف وقدْرِهم المنيف، فلا يخفَى عليكَ وفّقَنا الله وإيّاك أنّ المعجزة تقْتَضي الصّدق في دَعوى النبوّة وما يتعلَّقُ بها من التّبليغ وشَرعيّة الأحكام، فما يُتوهّم صُدوره عن الأنبياءِ من القبائح إمّا أنْ يكونَ مُنافياً لما تقتَضِيه المعجزة كالكذبِ فيما يتعلَق بالتَبليغ أو لا، والثاني إمّا أنْ يكونَ كُفراً أو مَعصية غيره، وهي إمّا أنْ تكونَ كبيرة كالقتلِ والزّنا أو صغَيرة، وهي إمّا أنْ تكون مُنفّرة كسَرقة لُقمَة وكالتّطفِيف بحبّة، أو غير مُنفّرة ككذْبَة في غير ما يَرجِع للتّبليغ وهمٍّ بمَعصية، وكلّ ذلكَ إمّا عَمداً أو سَهواً، وإمّا قبلَ البعثَة أو بعدها، فأمّا الكُفر فهُم مَعصُومونَ منه قبل النُبوّة وبعدَها بالإجماع، وإنْ لَزم تجويزُه عليهم من قولِ الأزارِقَة من الخوارج يجوزُ صُدور الذنب عنهم، مع قولهم بأنّ كلّ ذنبٍ كُفر، وأمّا الشيعة فإنّهم جَوّزوا إظهاره تَقيةً واحترَازاً عن إلقاءِ النّفس في التّهلُكة، ومع ذلك رُدّ عليهم بأنّ أولَى الأوقات بالتّقية ابتداء الدّعوة لقلّة الأنصارِ والأتْباع وقُوّة شَوكَة المخالف، ولم يصح نقلُ شيء منه عن أحدٍ منهم، مع أنّه يؤدِي إلى إخفائها أو تَركِها فيَتناقَض، ومن تأمّل مبدأ إرسال محمّد ﷺ، حيثُ تصدّى وهو فردٌ لدعاءِ عالَم الثّقلين إلى التّوحيد، واتّباع الحقّ وامتثال الشّرائع، وقف على محض الحقّ اليقين.

أمّا امتناع الكُفر عليهم بعدَ النبوّة فظاهِر، وأمّا قبلها؛ فلأنّه لم يَنقُل أحدٌ من أهل الأخبار أنّ أحداً ممن عُرف بكفرٍ قبلَ ذلك بنَبي، ولا شكّ أنّ مُستَند هذا الباب النّقل، مع

أنّ القلوبَ تنفرُ عمّن كانت هذه سبيله، ولقدْ رمَت قريشُ نبيّنا ﷺ بكلّ ما افترته، وعيَّر كُفار الأمَم أنبياءها بكلِّ ما أمكنَها واختلقَته ممّا نصّ الله عليه أو نقَلتُه الرّواة إلينا، ولم نجدْ في شيء من ذلكَ تَعيير الواحد منهُم برفضِه آلهتهم وتَقريعه بذمّه بتَركِ ما كانَ قد جامعَهم عليه، ولو كان هذا لكانُوا بذلكَ مُبادرين ويتلونُه في مَعبوده محتَجّين، ولكان تَوبيخُهم له بنَهيِهِم عما كان يعبده قبل أفظع وأقْطَع في الحجّة من تَوبيخِه بنَهيِهم عن تَركِهم آلهتِهم وما كانَ يعبدُ آباؤهم من قبل، ففي إطباقُهم على الإعراضِ عنه دليلٌ على أنّهم لم يجدوا إليه سبيلاً؛ إذ لو كانَ لنُقلَ ولما سكتُوا عنه، كما لم يسكتُوا عن تحويلِ القِبلَة، حيثُ قالوا: ﴿مَا وَلَّـٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا﴾ [البقرة: ١٤٢] كما حكاهُ الله عنهم.

قلت: وفيه نظر؛ إذ لا يَدلّ إلّا على عدمِ الوقُوع لا على امتناعِه، نَعم ممّا يحسُم مادة الاحتمال قولُه تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَـٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَـٰقًا غَلِيظًا ۝ لِّيَسْـَٔلَ ٱلصَّـٰدِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ ۚ وَأَعَدَّ لِلْكَـٰفِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧ - ٨]، وقولُه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَـٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ...﴾ إلى قولِه: ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾ [آل عمران: ٨١]؛ إذ منَ البعيدِ أنْ يأخذ الله منه الميثاقَ قبلَ خلقه، ثمّ يأخُذ ميثاق النّبيين بالإيمانِ به ونصره قبل مَولده بدُهور، ويجوزُ عليه الشّرك أو غيره من الذُنوب، هذا ممّا لا يجوّزه إلّا مُلحد، كيفَ وقد شُقّ صدَره عليه الصّلاة والسّلام صغيراً واستُخرِج منه حظّ الشّيطان، ومُلئ حِكمَة وإيماناً؟ وقدْ ذهبَ بعضُهم إلى أنّه فُعل بجمِيعِهم عليهم الصلاة والسلام مثل ذلك.

فإن قلت: فما تصنعُ بقولِ إبراهيم في الكوكبِ والقَمرِ والشمس: ﴿هَـٰذَا رَبِّى﴾؟

قلت: مُعظم الحذَّاق من العُلماء والمفسّرين على أنّه إنّما قال ذلك مُبكتاً لقومِه ومُستَدلاً عليهِم، فهو من مُجاراة الخصم ليعثر وتقومُ ا لحجّة عليه، أو أنّه على تقديرِ أدَاة الاستفهام الوارد مَورِد الإنكار، والـمراد: فهذا ربي، أو أنّه قال ذلكَ بحسَبِ زعم قومه، أي: هذا ربي على قولِكُم وزَعمكُم الباطل، كما قال تعالى: ﴿أَيْنَ شُرَكَآءِىَ﴾ [النحل: ٢٧]، أي: عندَكُم، وأمّا من قال: كانَ هذا منه في سنّ الطُّفولية وابتداءُ النّظر والاستدلال

وقبلَ لُزوم التّكليف، فقدْ صَادم إطلاقُ القول بالعصمّة من الكُفْر قبلَ النّبوُة، وعبارةُ بعضُ المتأخِّرين: الأنبياءُ معصُومون من الكُفر قبلّ النُبوّة وبعدها، في صِغَرِهم وكبرهم، انتهى.

فإن قلت: فما معنَى قوله: ﴿لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ [الأنعام: ٧٧]؟

قلت: معناه: إنْ لم يُؤيِّدني ربي بمَعونَتِه أكُن مثلكم في ضلالِكم وعبادتِكم، قالَه حذَراً وإشفَاقاً وتَواضعاً لله تعالى وتبَرؤاً من الحولِ والقُوّة، وإن تأتي للمحقّق وإنْ قلّ مجيئها له، وإلّا فهو معصُوم في الأزلِ من الضّلال.

فإن قلت: فقدْ قالَ فرعونُ لموسى: ﴿وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ وأجابَه مُوسى بقولِه: ﴿فَعَلْتُهَا إِذًا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ [الشعراء: ١٩ - ٢٠] وذلكَ اعترافٌ بما رَماه به فرعونُ من الكفر؟

قلت: إنْ حُمِل الكفر في كلام فرعون على حقِيقتِه فليسَ قول مُوسى: ﴿وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ اعترافاً بما رمَاه به ولا تَصدِيقاً له؛ لأنّ المراد بالضّالين الجاهِلُون كما قرئ به، والمعنَى: وإنا من الفاعِلين فعل أُولي الجهَل والسَفه بحسبِ الصّورة الظّاهرة، وهذا لا يستلْزِم أنْ يكونَ معهُم في نفس الأمر حتّى يُنافي ما مرّ من كمالِ علومِهم ومعارِفهم عليهم الصّلاة والسّلام، أو المخطِئون؛ لأنّه لم يتعمّد قتل القِبطي وإنّما قصدَ تأديبَه، أو الذّاهِبون عمّا يؤول إليه الوكز من القتل؛ إذ لم يقْصدُه وإنّما قصدّ التأديبَ، أو النّاسون كما في قوله تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وإنْ حُمِلَ على كفر النّعمَة بقتلِ من هو من خَواصّه من تَربيتِه إيّاه في بيتِه وعلى فراشه وبينَ أولادِه وعياله، أو على أنّه كان قبلُ فيمَن يكفرهم الآن؛ لأنّه كان مُعاشِراً لهم ومُخالطاً لهم من غير إنكارٍ عليهم، إن جُعلَت جملة: ﴿وَأَنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ حالاً من إحدى التّائين، أو على الكُفر بألوهيّة فرعونَ أو بنعمَتِه لـمّا عاد عليه بالمخالَفة، أو على أنّه الآن ممّن يُحكم عليهم في دينِ فِرعون بالكُفر، فلا إشكال؛ إذ بفَرضِ الاعتراف والتّصدِيق لا يلزم محذُور على ذلك التقدير، ويأتي له تتمّة.

فإن قلت: فما معنَى قوله: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُم مِّنْ أَرْضِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا ﴾ [إبراهيم: ١٣]، ثمّ قال بعد حكاية عن الرّسل: ﴿ قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِى مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا ﴾ [الأعراف: ٨٩] إذْ لفظُ العَود يقتَضي أنّهم إنّما يعودون إلى ما كانوا فيه قبل من ملّتِهم؟

قلت: لفظُ العَودة في كلام العرب لا يلزم أنْ يأتي له ابتداء، بل قد يُستعمَل في غيره بما ليسَ له ابتداء، بمعنَى الصّيرورَة كما في حديث الجهَنّمِيين عادُوا حمماً ولم يكونوا قبل كذلك(١)، وكما في قول الشاعر: [أمية بن أبي الصلت من البسيط]

تِلكَ المكَارِمُ لا قَعْبانِ مِن لَبَنٍ ... شِيبا بماءٍ فَعَادا بَعدُ أبوَالاً

فإن قلت: فما محمَل قوله تعالى: ﴿ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ﴾ [الضحى: ٧]؟

قلت: قال القاضي أبو الوليد: لا أعلمُ أحداً من المفسّرين من حمل الضّال في الآية على الضّال في الإيمان، فليس مُشتقّاً من الضّلال الذي هو الكُفر، وتأويلُه حينئذٍ من أوجه، قال الطبري: وجدَك ضالّاً عن النُبوّة فهدَاك لها. وقال السّدي وغير واحد: وجدكَ بين أهل ضلالٍ فعَصمَك من ذلك، وهَداك للإيمانِ لإرشادهم إليه، وقال القشيري: وجدك ضالّاً عن شريعتِك، أي: لا تعرفها، فهدَاك إليها، والضّلال هنا معناه التّحيّر، ولهذا كان عليه الصّلاة والسّلام يخلُو بغارِ حراء في طَلَبِ ما يتَوجّه به إلى ربِّه ويتسرع به حتّى هداه الله إلى الإسلام، وقال علي من عيسى: وجدَك لا تعرف الحقّ فهدَاك إليه، وهذا مثلُ قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾ [النساء: ١١٣]، ابن عباس: لم تكُن له ضَلالةُ معصية بل غيبوبة عن الظُهور إلى أنْ هدى الله، أي: بيّن أمره بالبَراهين الدّالة على صِدقه، وقيل: وجدَك ضالاً بينَ مكة والمدينة فهدَاك للمدينة، وقيل: ضالّا مفعُول هدى، ووُجد بمعنَى الغَيّ، وأصاب، أي: وجدَك فهدَى بك ضالّا، وقيل: وجدَك ضالّا عن محبّته تعالى لك في الأزل، بمعنَى:

---

(١) أخرج البخاري (٨: ١١٥ برقم ٦٥٥٩) ما لفظه: «يخرجُ قومٌ من النّار بعد ما مسّهم منها سفع، فيدخلون الجنّة، فيسمِيهم أهل الجنّة: الجهنّميين».

إنك لا تعرفها فمَنّ عليك بها، وقيل: وجدك ضالّا أي، مُحبّا لمعرفَته، والضّال المحب، مثل: ﴿إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٩٥] وإلا لكفروا، ومنه: ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَىٰهَا فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [يوسف: ٣٠]، أي: محبّة بيّنة، قالَه عطاء، وقال الجُنيد: وجدَك مُتحيّراً في بيانِ ما أُنزلَ إليك فَهداك لبيانِه، وكما لم يذهَب أحدٌ إلى حملِ الضّال على الكافِرِ في هذه الآية لم يذهَب إلى حملِه عليه في قصة مُوسى أحد.

فإن قلت: فما معنَى قولُه: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: ٥٢]؟

قلت: قال السّمرقَندي: معناه ما كنتَ تَدري قبلَ الوحيّ أنْ تقرأ القُرآن، ولا كيفَ تدعو الخلقَ إلى الإيمان، وقال بكرٌ القاضي: المراد بالإيمانِ المنْفِي دِرايتُه: الفَرائض والأحكام، فكان أولاً مُؤمناً بتَوحيد الله عزّ وجل، ثمّ نزلت الفرائض التي لم يكُن يدْريها قبل، فزاد بالتّكليفِ إيماناً.

فإن قلت: فقد رَوى عثمان بن أبي شَيبة عن جابر: أنّه عليه الصّلاة والسّلام كان يشهدُ مع المشركينَ مشاهِدَهم حتّى سمعَ ملَكين خلفَه، يقول أحدُهما لصاحِبه: اذهبْ فقُم خلفَه، فقال: كيف أقوم خلفَه وعهدَه باستِلام الأصنام قريب، فلم يشهدُهم بعد[1].

قلت: هذا حديثٌ أنكرهُ أحمدُ بن حنبل جداً، وقال: هو موضُوع، أو تَنبّه به، ونسبَ الدّارقُطني عُثمان إلى الوَهم في إسنادِه، وحيثُ لم يُتّفق عليه فلا يُلتَفت إليه، والمعروف عندّ أهل العِلل خِلافه من قولِه عليه الصّلاة والسلام: «بُغِّضَت إليّ الأصنام»[2]، وقولُه في حديث أمّ أيمَن حينَ كلَّمَه عمّه وألحّ عليه في حضُور بعضِ أعيادهم، وعزموا عليه بعد كراهَتِه لذلك، فخرجَ معهُم ورجعَ مَرعُوباً: «كلّما دَنوتُ من صنمٍ تمثّل لي شخصٌ أبيض طَويل، يصيح لي ورَآك لا تمسّه» فما شَهِد بعدُ لهم عيداً[3]، وقولُه لبَحِيرى الرّاهب حيَن

---

(١) أخرجه أبو يعلى (٣: ٣٩٨ برقم ١٨٧٧)، والبيهقي في «الدلائل» (٢: ٣٥)، وابن كثير في «السيرة» (١: ٢٥٣).

(٢) أخرجه ابن القرطبي في «تفسيره» (١٦: ٥٨)، وابن عساكر في «تاريخه» (٣: ٤٧٠).

(٣) أخرجه الأصبهاني في «الدلائل» (١: ١٨٦ برقم ١٢٩)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (١: ١٢٦).

استحلفَه باللّات والعُزّى، أنْ يُخبره عمّا يسأل عنه: «لا تسألني بهما فوالله ما أَبغَضتُ شيئاً بغضهما»[١]، إلى غيرِ ذلكَ من الأحاديث.

وأمّا الكبائرُ غير الكُفر ومن جُملَتها اللّسانيّة ما عدا ما يَرجِع إلى الخبر، والجنَانيّة ما عدا ما يَرجعُ إلى التّوحيد، أمّا ما يرجعُ إلى شيءٍ منهُما فقد قدّمنا الكلامَ عليه، فقد أجمعَ النّاس على امتناعِ صُدورِها عنهُم عَمداً، وخلاف الحشَويّة في تجويزها عليهِم عَمداً لا يُعتدّ به، وإنّما الخلافُ في دليلِ امتناعِها هل هو السّمع أو النقل؟ وإلى الأول وهو الرّاجِح عندَ الجمهور ذهبّ القاضي أبو بكر، وإلى الثاني وهو قولُ الكافّة ذهبَ الأستاذ أبو إسحاق.

وأمّا الصّغائر؛ فقدْ جوّزها عليهم عمْداً جماعةٌ من السّلف وغيرهِم كإمام الحرمين منّا، وأبو هاشم من المعتزلَةِ، وإليه ذهبَ أبو جعفر الطبري، وغيره من الفُقهاءِ والمحدّثين والمتكلِّمين، وذهبتَ طائفةٌ أُخرى إلى الوقْف، وقالوا: العقل لا يحيل وقوعها منهُم، ولم يأتِ في الشّرع قاطعٌ بأحدِ الوَجهين، والحقّ المحض ما ذهبَ إليه المحقّقُون من الفقهاءِ والمتكلِّمينَ من عِصمَتِهم من الصّغائر كعِصْمَتِهم من الكبائر.

قال بعضُ أئمّتُنا: ويجبُ على كلِّ قولٍ أنّه لا يختلفُ أنّهم معصُومُون عن تكرارِ الصّغائر وكثرتِها؛ لأنّ ذلك يُلحِقُها بالكبائر، ولا في صَغيرةٍ أدّتْ إلى إزالَةِ الحشِمَة وأسْقطَت المروءة، وألحقَت بفاعِلها الإزراء والخسَاسة كسَرقة لُقمَة وتَطفِيفٍ بحبَة؛ لقيامِ الإجماع على عِصْمتِهم من هذا؛ لأنّه يحطُّ من منصِب المتَّسم به، ويزْري بصَاحِبه ويُنفِّر القلوب عن اتّباعِه.

قلت: وكذا الإصْرارُ على الصّغائر ـ أعني: عدمُ الإقلاع عنها مع نِيّة العَودِ إليها ـ؛ لِـما ذُكر، قال صاحبُ «الشفا»: بل يلحَقُ بها ذُكر ما كانَ من قبلِ المباح فأدّى إلى خِسّة أو رَذالَة؛ لخُروجِه بها أدّى إليه عن اسم المباحِ إلى الحظر.

---

(١) أخرجه القرطبي في «تفسيره» (١٦: ٥٨)، وابن كثير في «البداية والنهاية» (٢: ٣٥١).

* [تنزيه الأنبياء عن المعاصي وتأويل ما يوهم خلاف ذلك]:

احتجّ الأوّلون بمِثل قولِه تعالى لمحمّد ﷺ:

ـ ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢].

ـ وقولِه تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩].

ـ وقولِه تعالى: ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ * ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾ [الضحى: ٢ - ٣].

ـ وقولِه تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣].

ـ وقولِه تعالى: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٨].

ـ وقولِه تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ * أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ﴾ [عبس: ١ - ٢].

ـ وقولِه تعالى لآدم عليه الصّلاة والسّلام: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١].

ـ وقولِه تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾ [الأعراف: ١٩٠].

ـ وقوله تعالى: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا ...﴾ الآية [الأعراف: ٢٣].

ـ وقوله تعالى عن يونس: ﴿سُبْحَٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧] وما قصّ من قصته.

ـ وقولِه في داود: ﴿وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾ إلى: ﴿وَحُسْنَ مَـَٔابٍ﴾ [ص: ٢٤ - ٢٥]، وما قصّ من قصتِه.

ـ وقوله: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ ...﴾ الآية [ص: ٣٤].

ـ وقوله تعالى في يُوسف: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف: ٢٤]، وما قصّ من قصتِه مع إخوتِه.

ـ وقوله تعالى عن موسى: ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [القصص: ١٥]، وقوله عنه: ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

ـ وفي الحديث: «أنّه لطمَ عين ملك الموت ففقأها»[١].

ـ وقولِه تعالى عن نوح: ﴿وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي...﴾ الآية [هود: ٤٧] بعد ﴿وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ﴾ [هود: ٣٧].

ـ وقوله تعالى عن إبراهيم: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيٓـَٔتِي يَوْمَ ٱلدِّينِ﴾ [الشعراء: ٨٢]، وبذِكرِ الأنبياءِ في الموقِف ذُنوبَهم كما يأتي في حديثِ الشّفاعة، إلى غير ذلك من الظّواهِر.

ونحنُ نقول: هذه الظّواهِر وأمثالها الواردَة في القرآن والحديث إنْ التَزمُوا الأخذَ بظَواهِرهَا أفْضَت بِهم إلى تَجويزِهم الكبائر عليهم وذلك خرقٌ للإجماع، وما لا يقولُ به أحدٌ من المسلِمين، على أنّ ما احتجّوا به اختلَف المفَسّرون في معناه، وتقابَلت الاحتِمالاتُ في مُقتَضاه، وجاءت أقاويلُ السّلف بخلافِ ما التَزمُوه ممّا ذهبُوا إليه، ولم يقُم لهم إجماعٌ ولا تَواتر عليه فوجبَ اطّراحُه، خصُوصاً عندّ تبيّن الخطأ وعدم التّعويل عليه، وأنْ يُعدلَ عنه إلى ما هو الصّحيح، وأن يُؤخَذ فيه بما هو الحقّ الصّريح.

فأمّا قولُه تعالى: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ فقيل: محمولٌ على ما كانَ قبلَ النُّبوّة على ما يأتي تحريره، وقيل: أُريدَ بها تقدّم ما وقعَ، وما تأخّر ما لم يقع، لكن المقصود الإعلام بأنّه مغفورٌ له مُطلقاً إذ لو وقعَ منه ذنب، وقيل: المرادُ بمتقـدِّم ذَنبه ما كانَ قبل نُبوّته، وبمتَأخّره عِصمَته بعدها، وهو قول أحمد بن نصر من أصحابِنا، وقيل: المرادُ بالآية أُمّته، وقال الطّبري، واختاره القُشيريّ: المرادُ بالذّنبِ ما كان عن سَهوٍ وغَفلة، أو تأويلٌ منا على جَوازِها سَهواً، وسمّاه ذنباً وإنْ لم يكُن ما هذا سَبيلُه ذنباً نظراً لصورته مجازاً، وقيل: المرادُ ما تقدّم لأبيك آدم وما تأخّر من ذُنوبِ أُمّتك، حكاه السّمرقَنديّ والسلمي وغيرهما.

قلت: وفيه فرارٌ من محذورٍ آخر؛ إذ ذنب آدم أيضاً واجبُ التأويل على ما يأتي، ثمّ ليسَ المراد من هذه الأقوال التّباين بحيثُ أنّ صاحب كلّ قولٍ منها لا يقول بقولِ الآخر

(١) أخرجه مسلم (٤: ١٨٤٣ برقم ٢٣٧٢)، وأحمد (١٤: ٢٦٤ برقم ٨٦١٦).

بل مُجرد إثبات تأويل نُبهم به اللّفظ عن ظاهِره الممنوع، وهكذا كلّ ما يُذكَر بعده، وأمّا قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩]، فلا يخفَى عليك أمر ما قَبله شبهه، وما أحسن قول بعضهم: ليسَ المراد من المغفِرة إلّا تَبرئته من العُيوب.

قلت: أحسنُ ما رأيتُ من معنَى المغفِرة له عليه الصّلاة والسّلام، ولسائر الأنبياء ما قالَه القُرطبيّ وغيره من الأكابر: ولـخّص العبارة عنه العلامة البرماوي، ولفظُه على ما نقله عنه شيخ الاسلام وأقرّه، قيل: معنَى الغُفران له مع أنّه معصُوم: غُفران الذّنب الذي قبلَ البِعثة، أو تَرك الأولى، أو نسب إليه ذَنب قومه، وكلّها ضَعيفة، والصّواب: أنّ معنَى الغُفران للأنبياءِ الإحالة بينَهم وبينَ الذّنوب، فلا يصدر منهم ذنب؛ لأنّ الغَفر السِّتر، فالستّر إمّا بينَ العبد والذنب، أو بينَ الذّنب وعقُوبته، فالأليَق بالأنبياء الأول، وبالأُمَم الثّاني، انتهى، وهو بالغٌ في الحسن والقُبول.

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۝ ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾ [سورة الشرح: ٢-٣]، فقال الحسن وقتادَة وابن زيد: المراد به ما سَلف منه قبلَ نُبوته، وقيل: ونِعمَ ما قِيلَ المراد منه الإخبار بأنّه حُفظَ قبل نُبوّته من الذّنب، وعُصِم بعدَها منه، ولولا ذلكَ لأثقلَ ظهره، فالمراد الذي من شأنّه إنْ لو صَدر منك أنْ يُثقِلَك، حكاه السّمرقَندي، وقيل: المرادُ بالوِزر ما أثقلَ ظهرَه من أعباءِ الرّسالة حتّى بلّغها، حكاه الماوردي والسُلميّ، وقيل: المراد حطَطنا عنك ثِقل أيام الجاهليّة، حكاه مكيّ، وقيل: المراد ثِقلُ شَغل سرّك وحِيرتك وطَلب شَريعتك حتّى شَرعنا لك ذلك، حكاه القُشيريّ، وقيل: معناه خفّفنا عليك ما حُملتَه بحِفظنا لما استُحفِظت وحُفِظ عليك، ومعنَى انقَض: كاد يُنقِض، فيكون المعنَى على منْ جعلَ ذلك لما قبل البِعثة اهتمام النّبي ﷺ بأمُور فعلَها قَبل نُبوّته، وحُرِّمَت عليه بعدَ البِعثة فعدّها أوْزَارا، فثقُلَت عليه وأشْفَق منها، أو يكون الوضَع عبارة عن عِصمَة الله له، وكِفايته من ذنوبٍ لو كانَت لأنْقَضتْ ظهره، أو عن وضعِ ثِقَل الرّسالة، أو ما ثَقل عليه وشَغَل قلبَه من أمورِ الجاهليّة، وإعلام الله له بحِفظ ما استَحفَظه من وحيه.

وأمّا قولُه تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [سورة التوبة: ٤٣]، فليسَ العَفو هنا بمعنَى غُفران الذّنب، بل كما قال ﷺ: «عفا الله لكم عن صَدقَة الخيل والرّقيق»(١)، مع أنها لم تجب عليهم قط، أي: لم يُلزمُكم ذلك ولم يُؤاخِذُكم به، ولا يقول لا يكونُ العفو إلّا عن ذنب إلّا من لم يَعرف كلام العرب، فمعنَى: عفى الله عنك لم يُلزمك ذنباً ولم يُوجّه عليك مُؤاخَذة بإذنِك لهم في التّخلُّف، على أنّ الدّاودي ومكيّ رَويا أنّها كانت تكرمَة في الخِطاب، واستِفتَاحاً لمكالمة عزيز الجناب، مثل: أصحّكَ الله وأعزّكَ وأطَال عُمرك، وحكى السّمرقندي: أنّ العفو هُنا بمعنَى المعافَاة، أي: عافاكَ الله، ولا يخفَى على منْ ألقى السّمع وهو شَهيد أنّ الأمرَ الذي لم يتّقدم للنّبي ﷺ فيه من الله تعالى نهيٌ لا يُعدّ فعلُه معصية، وأنّ الله ما عدّه كذلك بل لم يَعدُّه أهل العلم مُعاتَبة، وغَلّطُوا من ذهبَ إلى ذلكَ، وأنّه كانَ مُخيّراً بالإذن لهم بشَهادة ﴿فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ [النور: ٦٢]، فلمّا أَذِن لهم أعلمَه الله بما لم يَطّلِع عليه من سِرّهم أنّه لو لم يأذن لهم لقَعدوا أوأنّه حرج عليه فيما فعل، على أنّه ﷺ كانَ له أنْ يفعل ما شاء فيما لم يَنزِل عليه فيه وحي، والله أعلم.

وأمّا قوله تعالى في أسارى بدر: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ﴾ [الأنفال: ٦٧] الآيتين، فليسَ فيه إلزام ذنب للنّبي ﷺ، بل فيه بيانُ ما خُصّ به وفُضّل على غيره من بينِ سائر الأنبياء، فكأنّه قال: ما كانَ هذا لنَبيّ غيرك، كما قال عليه الصّلاة والسّلام: «أُحلّت لي الغنائم ولم تُحل لنَبيٍّ قبلي»(٢).

فإن قلت: فما تأويل: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا...﴾ الآية [الأنفال: ٦٧].

قلت: حملُه على أنّه خِطابٌ لمن أرادَ ذلك من أصحابه ﷺ وتجرّد غَرضه لعَرض الدّنيا وحده الاستكثار منها، لا للنّبي ﷺ ولا لوجُوه أصحابه.

فإن قلت: فما معنى: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٨].

---

(١) أخرجه الترمذي (٣: ٧ برقم ٦٢٠)، والدارمي (٢: ١٠١٣ برقم ١٦٦٩).

(٢) أخرجه البخاري (٤: ٨٥ برقم ٣١٢٢)،والطبراني في «الأوسط» (٧: ٢٦٩ برقم ٧٤٧١).

قلت: رُوي عن الضّحاك: أنّها نزلت حينَ انهزمَ المشْركُون يوم بدر، واشتَغل النّاس عن القِتال بالسّلب وجمع الغنائم، حتّى إنّ عمر رضي الله عنه خَشي أنْ يعطِفَ عليهم العدو، ولم يكُن نزل عليه ﷺ قبلَ ذلك حلّ الغَنائم ولا بلّغه لأصحابه عن ربّه، ولا إباحَة أسْرى العدو الكافر.

إذا عَلمتَ هذا فاعلَم أنّ المفسّرين اختلفوا في معنَى هذه الآية، فقيل: معناها لو لا أنّه سبَقَ مني أنْ لا أُعذّب أحداً إلّا بعدَ النّهي لعذّبتُكم بالإقْدام على هذا الفعلِ من غيرِ إذنٍ شَرعي، وهذا ينبغي أنْ يكون أسْر الأسْرَى مَعصيَةَ لما سبق، وقيل: المعنى لو لا إيمانُكم بالقُرآن وهو الكِتاب السّابق، فاستَوجَبتُم به الصّفح لعُوقِبتُم على الغنائم، أي: لولا ما كنُتم مؤمنين بالقُرآن وكنُتم ممّن أُحلّت لهم الغنائم في عِلمنا لعُوقِبتُم كما عُوقِب من تعدّى قبلكم، وقيل: المراد بالكتاب الذي سبَق اللّوح المحفوظ، أي: لولا ما سَبق اثباتُه في اللّوح المحفوظ المطابِق لعِلمِ الله تعالى أنّ الغنائمَ حِلاً لكُم لعُوقبتُم، وهذا كلّه ينفي الذّنب والمعصيّة؛ لأنَّ من فعلَ ما أُحِلّ له لم يعصِ، قال الله تعالى: ﴿ فَكُلُواْ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَٰلًا طَيِّبًا ﴾ [الأنفال: ٦٩].

قلت: وفيه أنّ الإقدامَ على فعل قَبل معرِفَة حُكم الله تعالى فيه من إباحَةٍ وغيرها ذَنب، نعم رُوي عن علي رضي الله عنه أنّه قال: جاء جبريلُ عليه السّلام إلى النّبي ﷺ يومَ بدرٍ فقالَ له: خيّر أصحَابك في الأسارى، إنْ شاؤوا القَتل وإنْ شاؤوا الفِداء على أنْ يُقتَل منهُم مثلُهم في العام المقبل، فقالَ جمعٌ منهم نختارُ الفِداء ويُقتَل منَا ذلك فنفُوز بها نَستَعين به على القِتال ونظفَر بالشّهادة[1]، وعلى هذا ينتفِي إثم الإقدامِ دونَ إذن؛ إذ ما فعلوا إلاّ ما أذنَ لهم فيه، غايتُه أنّ بعضَهم قدّم اختيار أضعَف الوجْهَين على ما كان الأصْلَح لهم غيره من الإثْخان والقتل، فعوتِبُوا على ذلكَ، وبيّن لهم ضَعف اختيارِهم، وتصويب اختيار غيرهم، وإن كانوا كلُّهم غير عُصاة ولا مُذنِبين، وإلى هذا نحا الطبري.

---

(١) أخرجه النسائي (٨: ٤٦ برقم ٨٦٨٠)، والبزار (٢: ١٧٦ برقم ٥٥١).

فإن قلت: يُبعد هذا الحمل ما وردَ أنّه عليه الصّلاة والسّلام حين تأوّل هذه الآية قال: «لو نزلَ من السّماء عذابٌ ما نجا منه إلّا عُمر»[1]، وهذا صريحٌ في إتْيانهم ما استَوجبُوا به العذاب؟

قلت: ليس في هذا أزيدُ من الإشارة إلى تصويبِ رأيه ورأي من أخذَ بها أخذَه، فإنّه كانَ أجل من أشارَ إلى إعزاز الدّين وإظهارِ نُصرةَ المسلمين، وإهلاكِ رؤوس الضّلال من المشْركين، فالمعنَى: لولا استوجَبت هذه القَضيّة عذَاباً ما نجا منه أوّلاً إلّا عمر، أي: ومنْ كانَ معه على رأيه، وإنّما عيّن عُمر؛ لأنّه أوّل من أشارَ بقَتلِهم، ولكنّ الله لم يُقدّر عليهم في ذلكَ عذاباً لِحِلِّه لهم فيما سَبق، على أنّ الدّاودي أنكرَ ثُبوت الخبر بذلك؛ إذ من المْمْتَنع ظنّ أنّ النّبي ﷺ حكمَ بما لا نصّ فيه، ولادليل من نصٍّ ولا جُعلَ الأمرُ إليه فيه، وقد نَزّهَه عن ذلك وإنّما فعلَه عن تأويلٍ وبصيرة، وقدْ تقدّم قبل هذه الوَقْعة بنحوِ عامٍ أنّهم فادوا في سَريّة عبدالله بن جَحش التي قُتل فيها ابن الحضْرميّ بالحَكَم بن كِيسَان وصاحِبَه، فما عتَب الله ذلك عليهم، ولكنّ الله تعالى أرادَ أنْ يمْتَنّ عليهم؛ لعِظم أمرِ بدْرٍ وكثرةِ أسْرَاها بإظهارِ نعْمَته وإعزازِ كلمَتِه، فعرّفَهم ما كتَبه في اللّوح المحفوظ منْ حلِّ ذلكَ لهم، لا على وجْهِ عتابٍ وإنكارٍ، ولا مُؤاخَذة وتَذنِيب.

وأمّا قولُه تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ﴾ [عبس: ١] الآيات، فليسَ فيه تَصريحٌ بإثباتِ ذَنبٍ له عليه الصّلاة والسّلام، بل إعلامُ الله أنّ ذلك المتَصدّي له ممّن لا يتَزكّى وأنّه كان الصّواب، والأوْلَى لو كشفَ حالَ الرّجُلين الأعمَى والكافِر الذي كنتَ مُقبِلاً على تَحدِيثِه تأليفاً له، ودِعَاية إلى الإسلام من صنادِيدِ قُريش وعُظمائِهم، ما كرهْتَ قطعَ ابن أُمّ مكتُوم الأعمى تَحدِيثك ذلك الكافِر بتكرِيره عليك: يا مُحمّد علمني ممّا علمكَ الله تعالى، ولاخْتَـرت الإقبالَ على الأعمى، فظهر من هذا أنّ فِعلَه ﷺ وتَصدّيه لذاكَ الكافر كانَ طاعَة لله، وتَبلِيغاً عنه واستئلافاً له كما شَرعَه الله تعالى، لا مَعصِية ومُخالَفَة له، وإنّ ما قصّه الله عليه

---

(١) لم أقف عليه، وقال ابن كثير في «تحفة الطالب» (١: ٤٠٢): هذا الحديث لم أجده في الكتُب.

من ذلكَ إنّما هو إعلامٌ بحالِ الرّجُلين في الواقع، وتَوهِين لأمرِ الكافِرِ عندَه، وإرشاداً إلى الإعْراضِ عنه، حيث قال: ﴿وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ﴾ [عبس: ٧].

فإن قلت: فقدْ رُوي أنّه ﷺ كانَ يُكرمُ ابن أمّ مكتوم، ويقولُ إذا رآه: «مرحَباً بمَن عاتَبني فيه ربي»[١].

قلت: أمّا عندَ من جوَّزَ إطلاقَ العِتاب في حقّه ﷺ فلا إشْكال، وأمّا عندَ من منعَ ذلك فلا نُسلّم صِحّة ذلكَ المرْوِي، سلّمْناهَا، لكنّه تجوّز فأطْلَق لفظ العتاب على ما يُشْبهه ورُوداً وطَريقة، على أنّ أبا تمام جعلَ ضمير ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ﴾ للكافر الذي كانَ مع النّبي ﷺ، وعليه فلا تحتاج الآية إلى الجوابِ عنها البتّة.

وأمّا قصةُ آدم عليه الصّلاة والسّلام، المشتَمِلة على أنّه عصَى وغَوى، وأزلّه الشّيطان، وخَالف النّهي عنْ أكل الشّجرة، واعتَرف بظُلمِه نفسه، وعُوتِب قولاً بمِثل: ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف: ٢٢]، ثمّ فِعلا بنَزعِ اللّباس والإخْراج من الجنَة، ثمّ تابَ الله عليه واجتَباه، فتَخريجها على أنّ المرادَ المعصيةُ والغِوايةُ والزَلزَلةُ ومُخالَفة النّهي والظُلم المغُويات أعني: مُجرد وقُوع صُورة المخالَفة وتَرك المراشد، سواءٌ كانَ ذلك عن عَمدٍ أو نسيانٍ أو تأويلٍ لا لشَرعيّات، فإنّه كانَ قبلَ البعثَة بدَليل: ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ [طه: ١٢٢]؛ إذ الاجتباء هو اختيارُه للنُبوّة، كيفَ ولم يكُن له في الجنَة أُمّة يُرسَل إليها، والإرسالُ إلى الواحد كحواء غير معهُود، أو أنّه كانَ عن نِسيانٍ لقولِه تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥]، أو أنّه كان زلّة وسَهواً؛ حيثُ ظنّ أنّ المنهي عنه شَجرة بعينِها، وقد قرُب فَرداً آخَر من جِنسها، وإنّما عُوتِب على تركِ التّيقُظ والتّنبّه لإصابَة المراد.

وأمّا الاعتذارُ بأنّه كان عَمداً لكنْ لم يكُن إلّا صَغيرة، فهو وإنْ كانَ هو الظّاهِر إلّا أنّ فيه تَسليماً للمُدّعى، وأمّا ما جاء في قِصته من قولِه تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ إلى قولِه تعالى: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾ [الأعراف: ١٨٩ - ١٩٠]

(١) أخرجه في «تفسيره» (١٩: ٢١٣).

فلا يصحُّ الجوابَ عنه بأنّه قبلَ البِعثَة؛ إذ لم يقُل أحدٌ في حقّ الأنبياء بجواز الشّرك في الألوهيّة ولو قبل البِعثة، فالوجْه أنّه على حذفِ مُضاف، أي: جعلَ أولادهما له شركاء، بدليل قولِه: ﴿فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾، أو المراد: ما وقعَ له من الميل إلى طاعَة الشّيطان وقُبول وسْوسته، أو الخطاب لقُريش والنّفس الواحِدة قصي، ومعنَى: ﴿وَجَعَلَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا﴾ جعلَ من جِنسها عَربية قُرشية، وإشْراكُهما فيما آتاهما الله تَسمِية أولادهما بعبدِ مناف وعبد العُزى وعبد الدّار ونحو ذلك، وما أحسن قول ابن العربيّ في تأويلِه الباري سبحانه وتعالى بحُكمِه النّافذ وقضائه السابق، أسْلَم آدم إلى الأكْل من الشّجرة مُتعمّداً إلى الأكل ناسِياً للعَهد ليكونَ ذلكَ سبباً في هُبوطِه إلى الأرض وإخراج الذّرية من صُلبِه إتماماً لكلمتي الوَعد والوَعيد، فقال في تعمّدِه: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١]، وقالَ في بيانِ عُذره: ﴿وَلَقَدۡ عَهِدۡنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبۡلُ فَنَسِيَ﴾ [طه: ١١٥]، فتعلُّق العَهد غير مُتعلّق النّسيان، وجازَ للمولى تبارك وتعالى أنْ يقولَ في عبدِه لحقه عِصى تَثريباً، ويعود عليه بفضلَه فيقول فنسي تقريباً، ولا يجوزُ لأحدٍ منا أنْ يُطلِق مثل ذلك على آدم ونحوه، أو يذكرُه إلّا في تلاوةٍ أو قولِ النّبي ﷺ، أو تعليمٍ مع بيانِ التّأويل.

وأمّا قصة يُونس وأنّه ذَهب مُغاضِباً وظنّ أنْ لن يُقدَر عليه، واعترافه على نفسه بالظّلم فإشْعارُها بالذّنب ممنوع؛ إذ مُغاضَبته إنّما كانت للكفّار المعانِدين لا لربِّه، وظنّه أنْ لن يقدر عليه معناه: أنْ لن يُضيّق عليه كما في قولِه تعالى: ﴿فَقَدَرَ عَلَيۡهِ رِزۡقَهُۥ﴾ [الفجر: ١٦]، لا الشكّ في تناولِ القُدرة الأزليّة له، ومعنَى الظُلم الذي اعترفَ به تركُه الأفضل وهو الصّبر على أذَى قومِه على ما هو المراد من قولِه تعالى: ﴿وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ ٱلۡحُوتِ﴾ [القلم: ٤٨] أي: في تَركِ الصّبر على مُعاندة الكفّار، إذ قد ورَدَ أنّه خرجَ عنهم فارّاً من نُزول العذاب بهم من غيرِ إذنٍ من ربّه له في الفِرار، وقيل: بل لما وعدَهُم العذاب ثمّ عفا الله عنهم قال: والله لا ألقاهُم بوجْه كذاب أبداً، وقيل: بل كانوا يقتلونَ من كذبَ فخافَ ذلك منهُم، وليس في شيءٍ من هذا كلّه نصٌّ على معصِية، أو بخروجه عن قومِه بلا إذنٍ من ربِّه، أو لدُعائه عليهم بالعذاب بلا إذن له في ذلك، وقد دعا نوحٌ على قومه ولم يُؤاخَذ بذلك، على أنّ

الواحِدي حمَلَ الآية على أنّه نزّه ربّه عن الظُّلم وأضَافه إلى نفسِه اعترافاً واستِحقَاقاً، ومثل هذا قولُ آدم وحوّاء: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]، إذ كانا السّبب في وضِعهما في غير الموضِع الذي أُنزِلا فيه، وإخْراجُهما من الجنّة وإنزالُهما إلى الأرض.

وأمّا قصة داود عليه الصّلاة والسّلام، فيجبُ أنْ لا يُلتَفت إلى ما سطّره فيها الإخْباريون عن أهل الكتاب الذين بدّلوا وغيّروا ونقلَهُ بعضُ المفسّرين، ولم ينصّ الله على شيءٍ من ذلك، ولا ورَد في حديث صحيح، والذي نصّ الله عليه قوله: ﴿وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ...﴾ إلى قولِه: ﴿وَحُسْنَ مَـَٔابٍ﴾ [٢٤ - ٢٥]، وقوله فيه: ﴿أَوَّابٌ﴾ [ص: ١٧]، فأمّا الفتنة فمعناها: الاختبار ـ كما يأتي في قصة موسى ـ، والأوّاب قال قتَادة: هو المطيع، قال ابن مسعود وابن عبّاس: «ما زادَ داودُ على أنْ قال لأوريا انزل لي عن امْرأتِك واكفلنِيها»[1]، سألَهُ أنْ يُطلّقها، وكان ذلك عادةً في عهدِه مع استغنائه عنها بتِسعةٍ وتِسعين امرأة، فعاتَبه الله على ذلك ونبّهَه عليه، وأنكرَ عليه شُغله بالدّنيا. قال القاضي: وهذا هو الذي ينبَغي أنْ يُعوّل عليه من أمره، وقيل: إنّه خطبَها على خِطبَته أُوريا فزّوجها أولياؤهم إلى داود دونَ أوريا، وقيل: بل أحبّ بقلبِه أنَّ أوريا يستَشهِد حين رحمه داود في بعضِ الفُتوحات، والخصمانِ كانا مَلكين أرسلَهُما الله تعالى إليه ليُنبّهاه، فلمّا انتبه استغفَر ربّه وخَر راكِعاً وأناب.

فإن قلت: فما الذّنب الذي استغفَر منه؟

قلت: حكى السمرقَندي: أنّه قولُه لأحدِ الخصمَين: ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ﴾ فظلَمه بقول خصمِه، وسياق الآيات يدلُ على كرامَتِه عند الله تعالى، ونَزاهَتِه عما ينسُبه إليه الحَشَويّة والإخباريون، إلّا أنّه عليه الصّلاة والسّلام بالَغ في التّضرُّع والحزنِ والبكاءِ والاستغفار؛ استِعظاماً منه لتلك البادرة، وإنْ لم تكُن ذَنباً بالنّظر إلى ما له من رفيعِ المنزلَة، وتَقرير الملَكين تمثيلٌ وتصوير لتلك القِّصة التي أشَرنا إليها لا إخبارٌ بمضْمُون الكلامِ ليَلزَم الكَذِب، ويـحتاج إلى ما قيلَ أنّ المتخاصِمَين كانا لِصَّين دَخلا عليه للسّرقَة، فـلمّا رآهـما اختَرعا

(١) أخرجه الطبراني في «الكبير» (٩: ٢١٤ برقم ٩٠٤٣).

الدّعوى، أو كانا راعِيَي غنم ظَلم أحدُهما الآخر، والكلام على حقيقته، وممّن ذهبَ إلى منعِ ما أُضيف في الأخبار إلى داود من ذلكَ أحمدُ بن نصر وأبو تمّام وغيرهما من المحقِّقين، قال الداودي: وليسَ في قِصة داود وأوريا خبرٌ مُثبَت، ولا يُظنّ بنَبيٍّ محَبّة قتل مسلم لأخْذِ زَوجتِه من بعده.

وأمّا قصة سُليمان، فالإشكال فيها من وجوه:

أحدها: ما أُشير إليه بقولِه تعالى: ﴿ إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ * فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي... ﴾ الآية [ص: ٣١ - ٣٢]، وتقريرُه: أنّه اشتَغل عليه الصّلاة والسّلام باستِعراض الأفراس حتّى غرُبَت الشّمس وغفلَ عن العصر، أو عن وردٍ واجبٍ كان له وقت العَشيّ، فاغتمّ لذلك واستردّ الأفراس فعَقَرها.

وجوابه: إنّ ذلك كانَ على سبيلِ السّهو والنّسيان، وأمّا عقرُ الجياد وضربُ أعناقِها فكانَ لإظهارِ النّدم وقصدِ التّقرّب إلى الله تعالى بذَبحِها، والتّصدّق على الفُقراء من أحبِّ ماله، على أنّ من المفسّرين من قال: المرادُ حبّه للجيادِ وإعلاءِ كلمة الله تعالى، وضميرُ تَوارَت للجيادِ لا للشّمس، وإنّما طِفقَ سُليمان عليه الصّلاة والسّلام مَسحاً بالسّوق والأعناقِ تشريفاً لها، أو امتِحاناً، أو إظهاراً لإصْلاح آلة الجياد بنفسِه، فالمرادُ المسح باليَد والحسّ بها لا الضّرب والقَطع والعقر.

ثانيها: ما أُشيرَ إليه بقولِه تعالى: ﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ... ﴾ الآية [ص: ٣٤]، فالحقّ أن ابتلاءهُ عليه الصّلاة والسّلام ما ورَدَ عن النّبي ﷺ أنّه قال: لأطوفنّ اللّيلَة على مائة امرأة أو تسعٍ وتسعين كلّهن تأتي بفارسٍ يُجاهد في سبيل الله، فقالَ له صاحبُه: قل إنْ شاء الله، فلم يقُل، فلم تحمِل منهُنّ إلّا امرأة واحدَة، فجاءت بشقي ولَد له عينٌ واحِدة، ورِجلٌ واحدَة فألقَتْه القابِلَة على كرسيّه، فقال ﷺ: «والذي نفسي بيدِه لو قال: إن شاء الله لجاهَدُوا في سبيل الله»[1]، وقيل: ابتلاؤه أنّه وُلِد له ولد فكانَ يغذوه في السحابة خَوفاً من أنْ يقتلَه

(١) أخرجه البخاري (٣: ١٠٣٨ برقم ٢٦٦٤).

الشّيطان أو يخبله، فما راعه إلّا أنْ أُلقِي على كُرسيّه ميّتاً، فعلى الأوّل ذنبُه حِرصُه على ذلك، وتمنّيه وعدَم تقديمِه المشيئة؛ لما استغرقَه من الحرصِ وغَلبَ عليه من التّمني، أو لِنسيانه أنْ يقُولها ليَقضِي الله أمراً كانَ مفعولا.

فإن قلت: فقد نبّههُ صاحبَه فلم يقلُها.

قلت: لعلّه لم يسمَعها بل شُغلَ عنه. وعلى الثاني ذنبُه تَركُ التّوكل والعُدول عن الأوْلَى، إذ ليس في التّحفظِ ومُباشَرة الأسبابِ تَركُ الامتثال أمرَ المتوكّل، على ما قال عليه الصّلاة والسّلام: «اعقلْها وتوكّل»(١)، واستِغفارُه عليهما إنّما هو باعتبارِ ما عدّه بالنّسبة لمقامِه ذَنباً وخطأ، وإن كانَ في حدّ ذاتِه ليسَ كذلك، وقيل: ابتلاؤه سلبُ مُلكِه، وذنبُه أنّه أحبّ بقلبِه في تخاصم رُفِع له أن يكونَ الحقّ لأختانه على خَصمِهم، وأمّا ما رُوي من حديث: الخاتَم والشّيطان وعِبادَة الوَثن في بيته وجُلوس الشّيطان على كُرسيّه، فصحّتُه ممنوعة ودُون إثباتها خرْط القَتاد، ولو سُلّمت جازَ أن يكونَ اتّخاد التّماثيل غير مُحرّم في شَريعتِه، وعبادةُ التّماثيل في بيتِه لم يكُن بعلمِه.

وثالثها: ما يُشعر به قولُه تعالى حِكاية عنه: ﴿وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِيٓ﴾ [ص: ٣٥] منَ الحسَد وعدمِ إرادَة الخيرِ للغَير.

وجوابه: أنّ ذلكَ لم يكُن منه نفَاسَةً وغيرَةً على الدّنيا وحَسَداً لغيره، بل كانَ ذلك إمّا طلباً للمعجِزَة على وفق ما كان عليه في زَمانِه ولائقاً بحاله، فإنّ أهل زمانه كانوا يفتَخِرون في ذلكَ بالمُلكِ والجاه كإلَانَة الحديد لأبيه، وإحياء الموتى لعيسى، ونصر محمّد ﷺ بالرُعب، لا سِيّما وقد كانَ ناشِئاً في بيتِ المُلْكِ والنُبوّة وارثاً لهما، وإمّا إظهاراً لإمكانِ طاعَة الله وعبادَتِه مع هذا الملك العظيم، وقيل: أراد مُلكاً لا يُورَث عني، وهو مُلك الدّين لا الدَنيا.

---

(١) أخرجه الترمذي (٤: ٦٦٨ برقم ٢٥١٧)، وابن حبان (٢: ٥١٠ برقم ٧٣١).

قلت: وفيه نظرٌ لا يخفَى، وقيل: أرادَ مُلكاً لا يُسلَبْه ولا يُسلّط عليه أحدٌ كما سلط عليه الشّيطان مُدة امتحانِه على قولٍ واهٍ، وقيل: أرادَ مُلكاً خَفيّا لا ينبَغي لكلّ النّاس وهي القَناعَة، وقيل: أنّه سألَ مُلكاً عظيماً فخافَ على غيرِهِ إنْ أوتيَه أنْ لا يقومُ بشُكرِه، ولا يُحافظ فيه على حدودِ الله تعالى.

وأمّا ما نقلَه الإخباريون من تشبُّه الشّيطان به، وتسلُّطِه على مُلكِه، وتصرُّفه في أمّتِه بالجور في حُكمِه، فممّا لا يصحُّ؛ لأنّ الشَيطان لا يُسلّط على مثل هذا، وقد عصَمَ الله الأنبياءَ من مثله إذاية ووسْوسَة بالإجماع.

وأمّا قصة يوسف عليه الصّلاة والسّلام، فالإشكالُ فيها من وجُوه أيضاً:

الأول: أنّ يعقُوب عليه الصّلاة والسّلام أفرَطَ في المحبّة والحزُن والبُكاء وبثّ الشكوى، وذلك لا يليقُ بغير الأنبياءِ فَضلاً عنهم.

وجوابه: أنّه لا معصِيَة في ميل النّفس سِيما إلى من تلوحُ عليه آثار الخير والصّلاح وأنواع الكمال، ولا في بث الشّكوى إلى الله تعالى في مصائبٍ تكونُ من جِهة العبادِ، سِيما وقدْ قيل: إنّه كان من خوفِ أن يموتَ يوسفُ على غير دينِ الإسلام، حيثُ فارقَه صَغيراً مع كثرةِ الكفار واستيلائِهم، إذ ذاكَ على غالب الأمصار.

والثاني: تعدّي إخوته عليه ونزعه من أبيه، وتَفريقُهم بينَهُما، وكذبُهم على أبيهم حينَ أخبرُوه بأنّ الذّئبَ أكله ولم يأكله، مع أنّهم الأسباط، وقد عُدّوا في القرآن عندَ ذكرِ الأنبياء.

وجوابه: أنّهم لم تثبُت نُبوتُهم حتّى يلزم الكلام على أفعالهم، وذكرُ الأسباط وعدّهُم في القُرآن عندَ ذكرِ الأنبياء حمَلَهُ المفسّرون على منْ نُبئ من أبنائهم، ولو سّلمنا نُبوَتّهم أمكنَ الجواب: بأنّهم كانوا حين فعلوا بيوسُف ما فعلُوه صِغار الأسنان، ولهذا لم يُميّزوا يُوسف حينَ اجتمعُوا به، ولهذا قالوا: أرسل معنا أخَانا نَرتَع ونلعَب، فلم تثْبُت لهم نُبوة إلّا بعد هذا.

قلت: كذا أجابوا به، وهو صَريحُ كلام القاضي في تَفسير سُورة الأنعام في آيةِ إبراهيم، وفي كلامِ بعضِ المتأخّرين خِلافه، وأنّهم معصُومُون في حالِ صِغَرهم، ولكنْ الحقُّ عصْمَتهم من الكُفْر صِغاراً أو كِباراً، وأمّا غيره فبعدَ النُّبوّة كذلك، وأمّا قبلُها فسيأتي ما فيه، والله أعلم.

الثالث: أنّه همّ بزُلَيْخَا، وأنّه جعلَ السّقايَة في رحلِ أخيه من غيرِ عِلمِه، ونسَب إخوتِه إلى السّرقةِ، وأنّه رَضِي بسجُود إخوتِه وأبويِه له.

وجوابه: أنّه همّ النّفس، ذهبَ كثيرٌ من الفُقهاء والمحدّثين إلى عدَمِ المؤاخَذة به مُطلقاً، وليست سيِّئة على ما يَشهَد به ظاهِرُ قولِه ﷺ عن ربّه: «إذا همّ عبدي بسَيّئة فلَم يعمَلَها كُتِبت له حسنة»[1]، وعليه فلا معصِية في همّه عليه الصّلاة والسّلام بها إذن، وأمّا على ما ذهبَ إليه المحقِّقُون من الفُقهاءِ والمتكلّمين من التّفصيل بينَ ما لم تُوطّن عليه النّفس من همُومِها وخَواطِرها فلا يُؤاخَذ به ولا يكُون سيّئة، وبينَ ما وُطِّنَت عليه النّفس من ذلك فيُؤاخَذ به، ويكُون سيّئة وهو الحقّ الحقِيق بالقبول، فيُحمل همّه عليه الصلاة والسلام بها على ما لم يوطّن نفسه عليه، ولم يُوجه عزمُه وتصمِيمُه إليه، بل المرادُ به الميل النّفساني المركُوز في الطّبيعَة البَشريّة، لا الهمَّ بالمعصيةِ والقَصد إليها، وحينئذٍ يكون قوله: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓ...﴾ الآية [يوسف: ٥٣] مصرُوفاً إلى هذا الهمّ، ومحمُولاً على التّواضع والاعتراف بمخالفة النّفس لما زكّي وبرئ عنه قبل. وقد روى أبو حاتَم عن أبي عبيدة: أنّ يُوسف لم يَهمّ، وأنّ الكلام فيه تقديمٌ وتأخير، أي: ولولا أنْ رأى بُرهان ربِّه لهمّ بها فقدّم دليل الجواب وهو «وهمّ بها»، وحذَف الجواب «فهمّ بها» ليسَ معطُوفاً على همّت به على هذا، وقيل: المرادُ شارف أن يهمّ بها، فيكونُ الكلام من بابِ المشَارَفة، وبُرهان ربّه الملك أو أبوه أو كفٌّ مكتُوب فيها: ﴿وَلَا تَعۡمَلُونَ مِنۡ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيۡكُمۡ شُهُودًا إِذۡ تُفِيضُونَ فِيهِ﴾ [يونس: ٦١].

---

(١) أخرجه مسلم (١: ١١٧ برقم ٢٠٣).

وقيل: المرادُ همّ بزَجرِها ووعظِها أو بنهرِها ووعظها، وقيل: غمها امتناعُه عنها، وقيل: إليها، وقيل: الواقعة كانت قبل نُبوّتِه، وقد ذكرَ بعضهم: ما زالَ النّساء يمِلْن إلى يوسف ميل شَهوة حتّى نبأه الله تعالى، فألقى عليه هيبة النبوّة، فشغَلت هيبتُه كلّ من رآه عن حُسنِه.

وبالجملَة: فليس في القرآن حكم عليه الصّلاة والسّلام بمعصية ولا سيئة، بل فيه تصريحٌ بنزاهتِه والتّنويه بكمالِ طهارتِه، فقد قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ فَٱسْتَعْصَمَ﴾ [يوسف: ٣٢]، وقال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ﴾ [يوسف: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿وَغَلَّقَتِ ٱلْأَبْوَٰبَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ ۚ قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ ۖ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [يوسف: ٢٣] من غيرِ أن يذكر عنه وقُوعاً في زلّة، واستغفاراً من معصية، وتوبة من فاحِشة.

وأمّا جعلُ السِّقاية في رحلِ أخيه فقدْ كان بإذنِه ورضاه، بل بإذن الله تعالى، وأمّا نسبة السّرقة إلى إخوته فتورية، كما كانوا فعلوا بيوسف مما يجري مجرى السرقة، مع أن تلك السيئة إنّما هي قول المؤذِّن، وأما السجود فقدَ كان عندهم تحيّة وتكرمة كالقيامِ والمصافحةِ عندنا، لا السجود الشّرعي الذي هو أحدُ أركان العبادة، أو أنّه كان مجرَّد انحناء وتواضع، لا وضع جبهَة في الأرض، ومجردُ الانحناء للمخلوق الحقّ فيه الكراهّة، وإنْ رجّح بعضُهم حُرمته.

وأمّا قضية موسى، فالإشكالُ فيها من وجوه، قتل القِبطي، وتوبتُه عنه واعترافُه بكونه من عمل الشيطان، وإذنه للسّحرة في إظهار السّحر، وإلقاؤه الألواح وفيها التّوراة، وأخذه برأسِ هارونَ ولحيته وجرّه إليه، وقولُه للخضر: ﴿لَّقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا﴾ [الكهف: ٧٤]، وذلكَ إساءة ظنٍّ به، مع أنّ الخضرَ لم يفعل ما فعل إلّا بأمرٍ من الله تعالى.

والجواب: أنّه وكزَ القِبطي بالعصَا وكزةً يريدً بها دفع ظلمه، ولم يتعمّد قتله فأفْضَت إلى قتله خَطأ، وذلك لا معصية فيه، وتوبته من ذلكَ واعترافُه بكونِه من عمل الشيطان محمولٌ على أنّه إشفاقٌ من جهة أنّه لا ينبغي لنبيٍّ أن يقتُل مستَحقّ القَتل حتَى يؤمر بذلك لخطر الدماء؛ إذ هي أول ما يَقضي الله فيه يوم القيـامة، قاله ابن جريج وقتَادَة والنّقاش،

أو يُحمل على أنه صدرَ منه قبل النبوّة كما هو مُقتضى التلاوة، وأمّا إذنُه للسّحرة في إظهار السّحر بقولِه: ﴿أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [الشعراء: ٤٣]، فليسَ رضاً به بل غرضُه إظهارُ إبطاله، أو إظهار معجزته، وذلك لا يتمّ إلّا بإظهارهم إيّاه، وقيل: إنّ السِّحر لم يكُن حَراماً آن ذاك، وأمّا إلقاءُ الألواح فكان عن دهشتِهِ وتحيّر لشدّة غضبه، وأمّا الأخذ برأسِ هارون ولحيته وجرّه إليه فلم يكُن على سبيل الإيذاء، بل فعله ليُدنِيه إلى نفسه ويقرّبه إليه ليتفحّص منه حقيقة الحال، فخافَ هارون أن يحمل بنو إسرائيل فعله به بذلكَ على الإيذاءِ فيُفضي ذلك إلى شماتة أعدائه به، وحينئذٍ لم يثبتْ بذلك ذنبٌ له ولا لهارون، فإنه كان ينهاهُم عن عبادَة العِجل، وأمّا قولُه للخِضر: ﴿لَّقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا﴾ [الكهف: ٧٤]، فليسَ معناه أنّه فعلٌ منكراً ضدّ المعروف، بل معناه أنّه فعل أمراً عجيباً يَخفَي حكمتُه ويدقّ سرّه.

وأمّا ما رُوي في الحديث الصحيح: منْ أن ملكَ الموت جاءه فلَطم عينه ففقأها... الحديث[١]، فليسَ فيه ما يحُكم على موسى عليه الصلاة والسلام بالتّعدي وفعل ما لا يجوز له؛ إذ هو ظاهر الأمر بيّن الوجه جائز الفعل؛ لأنّ موسى دفع عن نفسِه من أتاه لإتلافِها، وقد تصور له في صورة آدمي، فيُمكن أنْ لا يكون موسى عليه الصلاة والسلام عالم أنّه ملك الموت، فدافعه عن نفسه مُدافعة أدّت إلى إذهاب عين تلك الصّورة التي تصوّر له فيها ملك الموت، امتحاناً من الله تعالى، ولأجلِ ذلك لـمّا جاءه بعد على صورة الملائكة وأعلمَه الله أنّه رسوله إليه استَسلَم له وأطاع. وهذا الجواب للمازري، قال القاضي: وهو أسلم جواب للمُتقدِّمين والمتأخِّرين على هذا الحديث، ولابن أبي عائشة من المتقدِّمين وغيره: أنّ المرادَ باللّطم والصّك إقامَة حُجة موسى، وأنّ المرادَ بفَقْء العينِ إدحاض حُجة ملك الموت في القَدْمَة الأولى، قال: وهو كلامٌ مستَعمل في هذا البابِ من اللّغة معروفٌ عند أهلها.

وأمّا قولُه تعالى: ﴿وَفَتَنَّـٰكَ فُتُونًا﴾ [طه: ٤٠]، فمعناهُ ابتليناكَ ابتلاءً بعد ابتلاء، قيل: بما جرى له مع فِرعون في غير ما موطن من مَواطنِ إرشاده، حتّى أهلكَه الله تعالى، وقيل:

---

(١) سبق تخريجه.

بإلقائه في اليمّ بالتّابوت، وقيل: معناه أخلصْنَاه إخلاصاً، قاله ابن جُبير ومجاهد من قولهم: فتَنتُ الفضّة بالنّار إذا خلّصتها، وأصلُ معنى الفتنة: الاختبارُ وإظهارُ ما بطن، ثمّ استعمِلت في عُرف الشّرع في اختيارٍ أدّى إلى ما يُكره، وقدْ تقدّم بزيادةِ مباحث تتعلّق به، فراجعها إن شئت.

وأمّا قصة نوح ومخاطبتِه به في نجاةِ الذين ظلموا من الغَرق، فليس في الآية ما يقْتَضي عِصيانه وارتكابه الذَّنب، بل إنّه أخذَ بالتأويل وظاهر اللّفظ، حيثُ أرادَ التّفحص عن حقِيقَة ما انطوى عليه هذا اللّفظ على التّعيين، لا أنّه شكّ في وعدِ الله، حتّى قال: ﴿إِنَّ ٱبْنِي مِنْ أَهْلِي﴾ [هود: ٤٥]، فبيّن الله تعالى له أنّه ليس من أهلِه الذين وعدَ بنَجاتِهم؛ لكفْره وعمله الغَير الصّالح، فانتهى بعد إذ أعلمَه الله أنّه مُغرقُ الذين ظلموا، أو نهاهُ عن مُخاطَبتِه فيهم، فعتَب عليه بذلك التأويل وإنْ لم يكُن ذَنباً، وأشفَق هو من إقْدامِه على ربّه لسُؤاله ما لم يُؤذن له في السّؤال فيه، على أنّ النّقاش حكى: أنّ نوحاً عليه الصّلاة والسّلام لم يكُن عالماً بكُفر ابنه، وقد مرّ بقيّة تأويل في الآية.

وأمّا قول إبراهيم: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ﴾ [الشعراء: ٨٢]، فإنّما صدرَ منه هضماً لنفسِه وتعليماً للأمّة، أنْ يجتنبُوا المعاصي ويكونُوا على حذرٍ، وطلبَ لأنْ يغفِرَ لهم ما فرط منهم، واستغفاراً لما عساهُ أنْ يُعدّ خطيئة، وقد تُحمل على كلماته الثلاث: ﴿إِنِّى سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩]، ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣]، وقولُه في زوجتِه: هي أختي، ولا يردُّه أنّها معاريضُ وليست خَطايا كما مرّ؛ لأنّ المرادَ الخطيئةُ ولو صُورة بحسبِ الظاهِر على طريقِ الإشفاق.

* [تعقيباتٌ على تأويلات ظواهرِ النّصوص المشْعرةِ بخلافِ عصمةِ الأنبياءِ]:

لا يُقال: هذه التّأويلات التي ذكرتها والتّفسيرات التي نقلتَها ربّما يغير في وجُوهِها وصفُه تعالى الصّادر عن مثلِ آدم عليه الصلاة والسّلام بالعصيانِ والغِواية، وإبراهيم بالخطيئة، وأنّ في حديث الشَفاعة اعتـرافُ أربابُها بأنّها ذنـوب، وأنّه وردَ ذكـر توبتهم

واستغفارهم وبكائهم على ما سلفَ منهُم، وإشفاقهم، ولا يُشفَق ويُتاب ويُستَغفرُ من لا شيء؛ **لأنّا نقول:** ممنوعٌ بل يُزيّنها ويُظهِر بَهجة حُسنها، فإنّ درجةَ الأنبياءِ في الرّفعةِ والعُلو وكمال المعرفةِ بالله، وسنّته في عبادِه وعظيمِ سُلطانِه، وقوّة بطشِه ممّا يحمِلُهم على الخوفِ منه جلّ جلاله، والإشفَاقُ من المؤاخَذةِ بما لا يُؤاخِذ به غيرهم، فهم في تصرُّفِهم بأمورٍ لم يُنهَوا عنها ولا أُمِروا بها، ثمّ أوخِذوا عليها وعُوتِبوا بسببها، وحذُّروا من المؤاخَذةِ بها وأتوها على وجه التأويل والسّهو، أو تزيّدوا من أمور الدّنيا المباحةِ خائفُون وجِلُون، وهي ذنوبٌ بالإضافَة إلى منصِبهم ومعاصي بالنّسبة إلى كمالِ طاعتِهم، لا أنّها كذُنوبِ غيرهِم ومعاصيه، فإنّ الذّنب مأخُوذ من الشّيء الدّني الرذل، ومنه: ذنَبَ كلّ شيء، أي: آخره، وأذنابُ الناس أرذالهم، فكأنّ هذه أدْنَى أفعالهم وأسوءُ ما جَرى من أحوالِهم، لتَطهُّرِهم وتنزُّهِهم وعِمارة بواطِنهم وظواهِرهم بالعمل الصالح، أو الكلِم الطّيب، والذّكر الظّاهر والخفِي، والخشيةِ لله وإعظامِه في السّرِ والعلانية، وغيرُهم متلوّث من الكبائر والقَبائِح والفواحش، مما تكونُ هذه الأمور الواقعَة منهم عليهم الصّلاة والسلام بالإضافَة إليه كالحسَنات في حقِّه على حدِّ ما قيل: حسناتُ الأبرار سيئاتُ المقرّبين، أي: يرونَها بالإضافة إلى عليّ أحوالهم كالسّيئات، على أنّ العصيانَ هو الترْك والمخالَفة كيفَ ما كانت، سَهواً أو تأويلاً، والغَيُّ الجهل، فقولُه: عصى، أي خالَف كيفَ ما كان، وقوله: غَوى، أي: جهِلَ أنّ تلكَ الشّجرة هي التي نُهي عنها، على أنّ غوى حُمل على أنّه أخطأ ما كان طلبَه من الخلود، وخابَت أمنيتُه بسببِ أكلها.

وهذا يوسف أُوخِذَ بقولِه لأحدِ صاحِبي السّجن ﴿ٱذۡكُرۡنِي عِندَ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٤٢] فإنّ ضمير: ﴿فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ ذِكۡرَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: ٤٢] ليوسف، وأنّه أُنسِي ذكرُ الله تلك المدّة التي لبِثَها في السّجن، وقيل: لصاحِبه، أي: أنّه أُنسيَ أنْ يذكُر يوسفَ للمَلك، فقدْ قال ﷺ: «لولا كلمة يوسف ما لَبِث في السّجن»[1]، وهذا ما قال بعضُهم:

---

(١) أخرجه ابن حبان (١٤: ٨٦ برقم ٦٢٠٦).

تُؤاخَذ الأنبياءُ بمثاقِيل الذّر لمكانَتِهم عندَه، ويتَجاوزُ عن سائرِ الخلقِ لقلّة مُبالاة الله بهِم فيما أتَوا به من سوءِ الأدب.

لا يقال: فعلى هذا يلزمُ أنْ يكونَ حالهم في المؤاخَذةِ أسوء من حالِ غيرهم، وقدْ قرّرت أنّ حالَهم أرفعُ من حالِ غيرهم؛ **لأنّا نقول**: هذا إنّما يتوجّه لو كانت مُؤاخَذتُهم على حدِّ مؤاخَذةِ غيرهم، وليس كذلك، بل الذي نقولُه: أنّهم إنّما يُؤاخَذُون بذلك في الدّنيا ليكُون ذلكَ زيادةً في درجاتِهم، ويُبتلونَ بذلك فيها ليكون استِشعارهم له سبَباً لمتماة رتبتِهم كما قال: ﴿ثُمَّ ٱجۡتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيۡهِ وَهَدَىٰ﴾ [طه: ١٢٢]، وقالَ لداود: ﴿فَغَفَرۡنَا لَهُۥ ذَٰلِكَۖ وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلۡفَىٰ وَحُسۡنَ مَـَٔابٖ﴾ [ص: ٢٥]، وقال لموسى بعدَ قولِه: ﴿تُبۡتُ إِلَيۡكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]: ﴿إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ [الأعراف: ١٤٤]، وقال بعد ذكر فِتنةَ سُليمان وإنابتُه: ﴿فَسَخَّرۡنَا لَهُ ٱلرِّيحَ﴾ [ص: ٣٦] إلى قولِه: ﴿وَحُسۡنَ مَـَٔابٖ﴾ [ص: ٤٠].

وهذا ما أشارَ إليه بعضُ علماء الكلامِ بقولِه: هفَواتُ الأنبياء في الظّاهِر زلّات، وفي الحقِيقَة زُلَف وكَرامات، على أنّ مُؤاخذتِهم بمثلِ هذه الأمُور تشتَمِل على حِكمَة جليلةِ المقْدار بعيدةِ المضْمار، وهي تَنبيه غيرهُم من البَشر منهُم، أو ممّن ليسَ في دَرجتِهم من غيرهم بمُؤاخَذتِهم بذلك للمحذُور، ومُحاسَبة النّفس والتِزامُ دوام الشّكر على النّعم، ومُلازَمة الصّبر على المِحَن، ومُلاحَظة ما وقَع بأهلِ هذا المنصب الرّفيع المعصوم، ولهذا قال ابن عطية: لم يكُن ما قصّ الله من قصةِ صاحبِ الحوت نقْصَاً له، ولكن استزادَه من نبيّنا عليه الصّلاة والسّلام.

فإن قلت: قد افترّت مباسِم هذا التقرير عن جوازِ مُؤاخذَتِهم عليهم الصّلاة والسّلام بمثلِ السّهو والتأويل والمباح، وذلك مما لا يُعقل بعدَ ورُود النّص بعدمِ المؤاخَذة عليه، كما يشهدُ به: «إنّ الله تجاوزَ لأمّتي الخطأ والنّسيان، وما حدّثت أنفسها»[1] فيلزَم بالضّرُورة أنْ تكونَ حال الغَير أرْفَع.

(١) أخرجه ابن ماجة (١: ٦٥٩ برقم ٢٠٤٣)، وعبد الرزاق (٦: ٤٠٩ برقم ١١٤١٦).

قلت: أمّا **أولاً**: فقدْ تقرّر في الشّريعة أنّ أحوال الخواصّ في باب التّكليفِ أتمّ، وتَتبُع خواصّهم خُصوصاً ما خُصّ به سيدهم أعدل، شاهد على ذلك، فلا يلزَم من عدمِ المؤاخَذَة بها ذكر، أو نفيه حال من لم يُؤاخَذوا انحطاط حال من وجهٍ لكونِ تلكَ المؤاخَذة سَبباً في نيلِ مقامٍ لا يُمكن الوصول إليه بدُونِها من المشاقّ والمجَاهَدات، كما علمتَ آنفاً.

وأما ثانياً: بأنّكُم معاشر مجوزي الصّغائر عليهم صَلواتُ الله وسلامُه عليهم أجمعين، تقولونَ بغُفرانِ الصّغائر باجتنابِ الكبائر، ولا خِلاف في عصمَة الأنبياءِ من الكبائر، فما جوّزتمُوه من وقُوع الصّغائر منهُم يلزمُه أنّها لا تقع إلّا وهي مغفُورة، فلا تُتصوّر المؤاخّذة بها إذاً عندكم، ولا خوف الأنبياء ولا توبتُهم منها إذاً، فما كان جوابُكم فهو جَوابنا عن المؤاخذَة بأفعالِ السّهو لا بتأويل، ولو لم يكُن في استغفارِهم وتوبتِهم عليهم الصلاة والسلام إلّا مُلازمَة مقام استِدعاء محَبة الله وتجديد التّوبة، إن الله يحبُّ التّوابين ودوامُ الخضوع، والعُبوديّة والاعترافِ بالتّقصير في أداء شُكر نِعمَه تعالى على ما يُشير إليه قولُ سيّدهم حينَ قامَ حتّى تورّمت قدّماه، فقيلَ له: تفعل هذا وقدْ غُفِر لك ما تقدّم من ذنبكَ وما تأخر؟ قال: «أفلا أكون عبداً شكوراً»[1] لكانَ كافياً في مَطلوبية ذلك منهم، وما أحسن قولُ الحارث بن أسد: خوفُ الملائكَة والأنبياء خوفُ إعظامٍ وإجلالٍ وتعبُّد لله؛ لأنّهم معصُومُون آمنون، على أنّهم المقتَدَى بهم والمتّبعونَ في أقوالهم وأفعالهم وسائر أحوالهم، كذا هو تلخيص كلام القاضي في الجوابِ الثاني. وعندي فيه نظر: فإنّه إنّما يتمّ على المعتزلَة من مُجوزي الصغائر، وأمّا أهل السنّة فغُفْران الصّغائر باجتنابِ الكبائر غير لازم عندهم، بل محمُول على المشيئة بقَرينَة الآية الأخرى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، وإلا لزم أنْ تكونَ الصّغائرُ في حكم المباح الذي لا توبةَ فيه، ولا يقولُه عاقل، فليُتأمّل، انتهى.

فإن قلت: هذه حُجّة مجوِّزي الصّغائر، فما حجّة مانعيها؟

---

(١) أخرجه البخاري (٦: ١٣٥ برقم ٤٨٣٦)، ومسلم (٤: ٢١٧١ برقم ٢٨١٩).

قلت: اعلم أرشدَنا الله وإيّاك إلى ما يحبّه ويرضاه أنّ فعلَه ﷺ، والظّاهر أنّ فعلّ غيره من بقيّة الرّسل كذلك لا يكُون مُحرّماً للعِصمَة، ولا مكرُوهاً لنُدْرة صُدوره من غالب أتقياء الأُمّة، فكيف بهم صلى الله عليهم أجمعين؟ وحينئذٍ فما كانَ منه جليّاً كالقِيام والأكل والشّرب، أو مُختَصاً به كزيادتِه في النّكاح على أربعِ نِسوة، فلا خفاءَ في انتِفاء تعبدنا به، وما كانَ منه بياناً لمجملٍ كقطعِه عليه الصلاة والسلام السّارق، فلا خفاء أيضاً في تعبّدنا به، وما كانَ منه متردِّداً بين الجبلي والشّرعي كالحجّ راكباً، فقدْ تردَّد العلماءُ في إلحاقه بالجبليّ؛ لأنّ الأصل عدم التّشريع، فلا يُخاطب به ولا بالاستحباب، وإلحاقه بالشّرعي؛ لأنّه ﷺ بُعث لبيان الشّرعيات، فيُخاطب بالوجُوب في الحجّ استحباباً، وما لم يكُن منه واحداً من هذه الثّلاثة.

وإنْ عُلِمت صِفتُه من وجوبٍ أو نَدبٍ أو إباحَة، فأقوالٌ ثلاثة:

أحدها: أنّ الأمّة مثلُه في العبادَة فقط.

وثانيها: أنّها ليست مثله لا في عبادَة ولا غيرها، وإنّما حُكمه في حقّها فعله المجهول الصِّفة الآتي.

وثالثها: وهو الأصحُّ أنّها مثلُه فيه عبادة كانَ أو غيرها، وطريقُ علم الصّفة مبيّن في أصول الفقه.

وإنْ جُهلَت صِفتُه فهو محمولٌ على الوجوب في حقّ الأمّة وحقّه عليه الصّلاة والسّلام؛ لأنّه الأحوط، وهو قولُ مالك نقلُه عنه ابن خويز منداد، وأبو الفَرج، وإليه ذهب الأبهري وابن القصّار وأكثرُ أصحابنا، وبه قال أكثرُ أهل الفِرق، وهو قولُ ابن شُريح والإصطخري وابنُ خيرات من الشافعيـّة، وعليه مشَى في «جمع الجوامِع». وذهـبت طائفةٌ إلى حملِه على الإباحة؛ لأنّ الأصل عدم الطّلب، وذهبَ أكثرُ الشافعيّة إلى حمله على الندب؛ لأنّه المتحقِّق بعدَ الطّلب، وذهبت جماعةٌ إلى الوَقف؛ لتَعارض الجهات، وفي «شرح الشمائل» في ضَحِكه عليه الصّلاة والسّلام نقلاً عن بعضِهم: أنّ الذي ينبَغي أن يُقتَدى به من أفعالِه ما واظبَ عليه من ذلك.

إذا تقرّر هذا، فالحجّة للمانعين من الذُّنوبِ مُطلقاً أنّه لو صدر عنهُم الذّنب لَزِم أمور كلّها منتفية، **الأول**: حُرمَة اتّباعهم، لكنّه واجب للإجماع، ولقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران: ٣١].

والثاني: ردّ شهادَتهم لقولِه تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾ [الحجرات: ٦] الآية، وللإجماع على ذلكَ، لكنّه مُنتفٍ للقَطعِ بأنّ من تُردُّ شهادَته في القليل من متاعِ الدّنيا لا يستَحقّ القُبول في أمرِ الدّين القائم إلى يوم الدين.

والثالث: وجوب منعهم وزَجرهم؛ لعمُوم أدلّة الأمر بالمعرُوفِ والنّهي عن المنكر، لكنّه مُنتَف لاستِلزَامه إيذاءهم المحرّم بالإجماع، ولقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ [الأحزاب: ٥٧].

والرابع: استحقاقُهم العذابَ والطّعن واللّوم والذّم لدُخولِهم تحتَ قولِه تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ ﴾ [الجن: ٢٣]، وقوله: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾ [هود: ١٨]، وقوله: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۞ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الصف: ٢-٣]، وقوله تعالى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ ﴾ [البقرة: ٤٤]، لكِن كلّ ذلك مُنتَف للإجماع، ولكونِه من أعظمِ المنفّرات.

الخامس: عدم نيلهم عهد النبوّة لقولِه تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٢٤]، فإنّ المرادَ به النُبوّة والإمامَة التي دونها.

السادس: كونُهم غير مُخلصِين؛ لأنّ المذنِب قد غواه الشّيطان، والمخلِص ليس كذلك، كقولِه تعالى حكاية عن إبليس: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۞ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾ [ص: ٨٢ - ٨٣]، لكِن اللّازم مُنتَف بالإجماع، ولقولِه تعالى في إبراهيم وإسحاق ويعقُوب: ﴿ إِنَّآ أَخْلَصْنَـٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ ﴾ [ص: ٤٦]، وفي يوسف: ﴿إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾ [يوسف: ٢٤].

السابع: عدم كونهم مسارعين في الخيرات، معدُودِين عندَ الله من المصْطَفين الأخيار، إذ لا خيرَ في الذّنب لكن اللّازم مُنتَـفٍ؛ لقولِه تعالى في حقٍّ بعضهم: ﴿ إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ ۞ وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ ﴾ [ص: ٤٦ - ٤٧].

قال السَّعد: وحصُول المطلُوب من هذه الوجوهُ محلّ بحثٍ؛ لأنّ وجوبَ الاتّباع إنّما هو فيها يتعلَّق بالشّريعة وتَبليغ الأحكام، وبالجملَة فيما ليسَ زلّة ولا حيلة، وردّ الشّهادَة إنّها يكونُ بارتِكاب كبيرة أو إصرار على صغَيرة من غير تَوبةٍ ولا إنابَة، ولزُوم الزّجر والمنع واستِحقاق العذاب، واللّوم إنّما هو على تقدِير المتعمّد وعدم التّوبة والإنابة، ومع ذلك فلا يتأذّى به نبيٌّ بل يبتَهج، وبمُجردِ كبيرةٍ سهواً أو صغيرةٍ ولو عَمداً لا يعدّ المرءُ من الظالمين على الإطلاق، ولا منَ الذين أغواهُم الشّيطان، ولا من حِزبِ الشّيطان سِيّما مع الإنابة، وعلى تقديرِ كون الخيرات لعُموم كلّ فعل وترك فمُسارعَة البعض إليها، أو كونُ البعض من زُمرة الأخيار لا يُنافي صدُور ذنبٍ عن آخَر، سِيّما سهواً أو مع التّوبة، وبالجملَة فدلالَة الوجُوه المذْكورَة على نفيِّ الكبيرة سَهواً، أو الصّغيرة الغير المنفِّرَة عَمداً على ما هو المتَنازَع، محلّ نظر، انتهى.

قلت: أولَى ما يتمسّك به على خصوصِ عصمَتِهم من الصّغائر ما نقله في «الشفاء» عن بعضِ الأئمّة منَ الأمرِ بالمصيرِ إلى امتثالِ أفعالهم، واتّباع آثارِهم وسيَرهم مُطلَقاً، وجُمهور الفقهاء على ذلك من أصحابِ مالك والشافعيّ وأبي حنيفة من غيرِ التِزام قَرينة مُطلَقاً عندَ البعض، وإن اختَلفُوا في حُكم ذلك على ما بيّناه، ولا يصحُّ أنْ يُؤمر المرءُ بامتثالِ أمرٍ لعلّه معصية، لا سِيما على رأي من يَرى من الأصُوليين تَقديم الفِعل على القول عندَ التّعارُض.

قال القاضي: ونزيدُ هذا حجّة بأنْ نقول: من جوّز الصّغائر ومن نفاها مُجمِعون على أنّه ﷺ لا يُقرّ على منكرٍ من قولٍ أو فعلٍ، وأنّه متى رأى شيئاً فسَكتَ عنه ﷺ ولو كانَ عليه الصّلاة والسّلام غير مُستَبشر، ولو كانَ الفاعلُ ممّن يُغويه الإنكار، ولو كافراً أو منافِقاً خِلافاً لمن فصّل في ذلك دلّ على جوازِه، ورفع الحرجِ عن الفاعل وغيره؛ لاستِواء المكلّفين

في الخطابِ بالأحكامِ الشّرعية والفِعل في حُكم الخطاب؛ فيعمّ، خِلافاً للقاضي في أنّه إنّما يدلُّ على رفع الحرجِ عن الفاعلِ دونَ غيره؛ لأنّ السّكوتَ ليس خِطاباً حتّى يعُمّ، وإذا كانَ هذا حالُه عليه الصّلاة والسّلام في حقِّ غيره، كيفَ يجوزُ وقوعُه منه في نفسِه، وعلى هذا المأخذ تجبُ عصمَتُهم من مُواقعَة المكروه، كما هو الحقّ لما مرّ؛ ولأنّ الحضّ على الاقتداءِ بفعلِه يُنافي الزّجر والنّهي عن فعلِ المكرُوه، وأيضاً فقد عُلم من دينِ الصّحابة قَطعاً الاقتداء بأفعالِ النّبي ﷺ كيفَ توجّهت، وفي كلِّ فنٍّ كالاقتداءِ بأقوالِه فقدْ نبذوا خَواتمهُم حين نبذ خاتمه، وخلعوا نعالهم حين خلعَ نعلَه، واحتجّوا برواية ابن عمر إيّاه عليه الصّلاة والسّلام جالِساً لقضاءِ حاجتِه مُستَقبلاً بيت المقدس، واحتجّ غير واحدٍ منهم في غير شيءٍ ممّا بابُه العبادَة أو العادَة بقولِه: رأيتُ رسولَ الله ﷺ يفعله، وقالَ عليه الصّلاة والسّلام لعائشة: «هلّا أخبرتيها إني أقبل وأنا صائم»، وقالت عائشة مُحتجّة: كنتُ أفعلُه أنّا ورسول الله ﷺ، وغَضِب عليه الصّلاة والسّلام على الذي أخبرَ بمثلِ هذا عنه، فقال: «ويحلُّ الله لرسولِه ما يشاء»، وقال: «إني لأخشاكُم لله، وأعلمُكم بحدُودِه»[1]، والآثار في هذا أعظم من أن يُحاطَ بعلمها بحيث يُعلم على القَطعِ من مجمُوعِها اتّباعُهم لأفعالِه وأقوالِه واقتداؤُهم بها، من غير بحثٍ عن الكيفيّة، ولو جَوّزُوا عليه المخالَفة لشَيءٍ منها لـمَا اتّسقَ هذا، ولَنُقل عنهُم ولظَهر بحثُهم عن ذلك، ولـما أنكرَ عليه الصلاة والسلام على الآخَرِ قوله واعتذَاره بما ذكر، ثمّ لا قائل بالفَصل بينَه وبين بقيّـة الأنبياءِ والمرسَلين صَلوات الله وسَلامُه عليهم أجمعين.

قلت: ولو لم يكُن لنا دليلٌ على وجوبِ عصمَتهم عن سائر الذّنوب صغيرِها وكبيرِها عَمدِها وسهْوِها إلّا كرامَتهم على الله تعالى، واجتِباؤهُم من خَواصّ عبادِه، واصْطِفاؤهُم من أهلِ طاعَتِه، ووِدَاده وتخصِيصهم من الأسْرار العرفانيّة والتّجليات الرّحمانيّة، بحيث لا يُمكِن أن يكشِفَه البيانُ، ولا تُرقمه في الصّحفِ البَنان، بحيث لو جازَ ذلك أو شيء منه

(١) أخرجه مالك (٣: ٤١٥ برقم ١٠٢٠)، والشافعي (٢: ١١٦ برقم ٦٤٤)، والرواية عن أم سلمة.

عليهِم لسَاوَوا الغير في الجُملة، واضْمَحلّت تلكَ الخواصّ والأنوار، وعفت تلكَ الرّسوم والآثار، وسِيقَ مع الهمْلَجة المِهار، ولتَدنّس الجميعُ بأوساخِ الخطايا والأوزار، وافتَقَـرُوا إلى التـوبة والاستِغفَار، ولبَطل تخصيصُ اختيارِ الله البعضَ بإقامَة الحجّة، وارتضَائه لإيضاحِ المحجّة لكفى ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ﴾ [النمل: ٥٩] .

فإن قلت: هذا حكمُ الكبائر والصّغائر في حقِّهم عَمْداً، فما حكمُها في حقّهم سَهواً؟

قلت: أمّا صدُور الكُفر عنهُم عليهم الصّلاة والسّلام سهواً فمُمتَنع باتّفاق، وأمّا غيره من الكبائر فَفي صُدورِها عنهُم سهواً خلاف، عزا السّعد جوازَه عليهم إلى الأكثر، والحقّ كما هو رأي المحقِّقينَ ومنهُم القاضي عِياض والسّيد في «شرح المواقف» امتناعُه، هذا في غير الكذِب، وأما هو فقدْ بسطْنا حكمه قبل هذا.

وأمّا صدُور الصّغائر عنهُم سَهواً؛ فقالَ المحقِّقان السّعد والسّيد: إنّه جائزٌ باتِّفاق إلّا ما يدلُّ على الخِسّة كسَرقَة لقُمة أو تَطفِيفٍ بحبّة، لكنّ المحقِّقُون اشتَرطوا أنْ يُنبّهوا عليه إمّا فَوراً وهو الأرجَح، وإمّا فيما بينَ الصُدور وبينَ الموت، فينتهوا عنه، والحقّ وِفَاقاً للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وأبي الفَتح الشَهرستاني، والقاضي عِياض والسُّبكي امتناعُه عليهم سَهواً، وأنّهم أكرمُ على الله منْ أنْ يصدُر منهُم ذنب، وقد عزا هذا الرّأي ابن بُرهان لاتّفاقِّ المحقِّقين.

تكميل: ذهبَ بعضُ العلماء إلى عصمتِهم عليهم الصّلاة والسّلام من مُواقَعةِ المكرُوه قَصداً، وهو المختار ـ كما مرّ بيانُه ـ.

فإن قلت: ما ذهبت إليه من اختيارِ امتناعِ صُدور الصّغيرة عنهُم عليهم الصلاة والسلام سَهواً يُشكِل عليه ما وقع له عليه الصّلاة والسّلام من نحو تَسلِيمه سَهواً من ركعتَين من الرُّباعيّة، فإنّ التّسليمَ من ركعَتين منها عَمداً حرام؛ إذ هو قطعٌ للفَرض، وتعمُّد قطعه حرام، فقدْ وقعَ منه الصّغيرة سَهواً.

قلت: يُمكِن أنْ يُجاب بأنّ محلّ الكلام حيثُ لا يتَرتّب على الوقُوع سَهواً تَشريع، وأمّا ما يتَرتّب عليه ذلك فيجوز؛ لأنّه ﷺ بُعث لبيان الشّرعيّات، كذا في «شرح اللّب» للأنصاري، قال شيخُ شيخِنا في بيّناته: ولقائلٍ أنْ يقول: يُردُّ على جوابِه: أنّه كان ينبَغي جوازُ السّهو في الخبرِ القَولي، حيثُ ترتّب عليه تشريعٌ، مع أنّه تقدّم استحالَة إخبارِه بخلافِ الواقع مُطلقاً.

فإن قلت: على القول بجواز الصّغائر عليهم صلى الله وسلم عليهم، فهل بالعقلِ أو بالسّمع؟ **قلت**: صرّح إمام الحرمين في «برهانه»: بأنّه عقليّ، وأمّا ما ورد به النّقل فتردّد في دلالَتِه، على ما مرّ بيانه.

فإن قلت: هذا حكمُ المعاصي غير الكُفر بعدَ البعثَة والنُبوّة، فما حُكمها قبل ذلك؟

قلت: قال في «المواقف وشرحه»: هذا كلّه بعدَ الوحيّ والاتّصاف بالنّبوة، أمّا قبله فقالَ الجمهور من أصحابنا وجمعٌ من المعتزلَة: لا يمتَنع أنْ يصدُر عنهُم ما هو في صُورةِ كبيرة، وقال أكثرُ المعتزلَة: تمتَنع الكبيرة وإنْ تابَ منها، ومنهُم من منعَ عما ينفِر الطِباع عن مُتابعتِهم وإنْ لم يكُن ذنباً كعُهر الأمهات ـ أي: كونُهنّ زانيات ـ وفجور الآباء ودناءتِهم واسترذالهم، والصّغائر الحسيّة دونَ غيرها من الصّغائر، وقالت الرّوافِض: لا يجوزُ عليهم صَغيرة ولا كبيرة، لا عَمداً ولا سَهواً ولا خَطأ في التأويل، انتهى باختصار. وفي «شرح عقائد النّسفي» للسّعد: هذا كلّه بعدَ الوحي، وأمّا قبلُ الوحي فلا دليلَ على امتناعِ صُدور الكَبيرة، وذهبَ بعضُ المعتزلَة إلى امتِناعِها؛ لأنّها تُوجبُ النّفرة المانِعَة عن اتّباعِهم، فتفُوت مصلَحة البِعثَة، انتهى.

قلت: وهو تعليلٌ مبنيٌّ على أصلِهم التّحسيني السّابق فساده، ثمّ قال: والحقُّ منعُ ما يُوجِب النّفرة كعهَرِ الأمّهات والفُجور والصّغائر الدّالة على الخِسّة، ومنعَ الشِّيعَة صُدور الصّغيرة والكبيرةَ قبل الوحي وبعدَه، وإنْ جوّزوا عليهم إظهار الكُفر بغتَة، كما مرّ، وقال القاضي عِياض: قد اختُلِف في عصمَتِهم من المعاصي قبلَ النُبوّة فمنَعها قومٌ وجوّزها

آخَرون، والصّحيح إنْ شاء الله تعالى تنزِيهُهم عن كلِّ عيب، وعصمَتهم من كلِّ ما يُوجب الرّيب، والمسألَة تصوّرُها كالممْتَنع فإنّ المعاصي والنّواهي إنّما تكونُ بعدَ تقرّر الشّرع.

وقد اختلفَ النّاس في حال نبيّنا عليه الصّلاة والسّلام قبلَ أنْ يُوحى إليه، هل كانَ مُتّبعاً لشَرعٍ من قبله، أم لا؟ فقالَ جماعة: لم يكُن مُتّبعاً لشيء، وهذا قولُ الجمهور، هو المختار، فالمعاصي على هذا القول غير مَوجُودة ولا مُعتَبرة في حقّه حينئذٍ؛ إذ الأحكام الشّرعيّة إنّما تتعلُّق بالأوامِر والنّواهي وتقرُّر الشَّريعة، ثمّ اختلفَت حجَج القائلينَ بهذه المقالة عليها، فذهبَ سيفُ السنّة ومُقتدى فِرق الأمّة القاضي أبو بكر بن الطّيب: إلى أنّ طريقَ العلم بذلك النّقل، ومَواردُ الخبرِ من طريقِ السّمع، وحجّتُه أنّه لو كان ذلك لنُقلَ ولما أمْكنَ كتمه وسترُه في العادة؛ إذ نقلُه كان من أهمِّ أمره وأولَى ما اهتُبِل به من سِيرتِه، ولفخر به أهلُ تلكَ الشّريعة، ولاحتَجّوا به عليه، ولم يُؤثَر شيءٌ من ذلك جملة.

وذَهبَت طائفةٌ إلى امتناعِ ذلك عَقلاً، قالوا: لأنّه يبعُد أنْ يكونَ مَتبُوعاً من عرف تابعاً، وبنوا هذا على التّحسين والتّقبيح، وهي طريقةٌ غير سَديدة، واستنادُ ذلك إلى النّقل كما تقدّم للقاضي أبي بكر أولَى وأظهَر.

وقالَت فِرقةٌ أخرى: بالوَقفِ في أمرِه عليه الصّلاة والسّلام وتَرك قطع الحُكم بشيءٍ في ذلك؛ إذ لم يحل الوَجهين عندَها العَقل، ولا استبَان عندَها في أحدِهما طريق النّقل، وهو مذهبُ أبي المعالي.

وقالت فرقةٌ ثالثة: أنّه كان عاملاً بشَرعِ من قبلِه. ثمّ اختلفُوا هل يتَعيّن ذلك الشّرع أم لا؟ فوقفَ بعضُهم عن تعيينه وأحْجَم، وجسر بعضُهم على التّعيين وصمّم، ثمّ اختلفَت هذه العيّنة فيمَن كانَ يتّبع؟ فقيل: نوح، وقيل: إبراهيم، وقيل: موسى، وقيل: عيسى صلواتُ الله عليهم وسلامه.

فهذه جملةُ المذاهب في هذه المسألَة، والأظهرُ فيها ما ذهبَ إليه القاضي أبو بكر، وأبعدها مذهَب المعَيِّنين؛ إذ لو كانَ شيء من ذلك لنقل، كما قدّمناه ولم يخفَ، ولا حُجّة لهم

في أنّ عيسى آخر الأنبياء فلزِمَت شريعتَه من جاءَ بعدَها؛ إذ لم يثبُت عُموم دَعوة عيسى، بل الصّحيح أنّه لم تكُن لنَبيٍّ دَعوة عامّة إلّا لنبيّنا عليه الصّلاة والسّلام، ولا حجّة أيضاً للآخَرِ في قوله تعالى: ﴿أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: ١٢٣]، ولا للآخَرين في قوله: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣]؛ إذ تُحمل هذه الآيات على اتِّباعِهم في التّوحيد كقولِه: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]، وقد سمّى تعالى فيهم من لم يُبعَث ولم تكُن له شَريعة تخصّه كيوسف ابن يعقوب على قولِ من يقُول إنّه ليسَ برسُول، وقد سمّى الله تعالى جماعةً منهُم في هذه الآية شَرائِعُهم مُختَلِفة لا يُمكن الجمعُ بينها، فدلّ على أنّ المراد ما اجتَمعُوا عليه من التّوحيدِ وعبادَةِ الله تعالى بعدها، انتهى.

قلت: فعلى قول الجمهور وقول الوَقف يكُون القولَ بعصمَتِهم عن المعاصي قبلَ النُبوّة معناه: أنّ الله عصَمَهم ممّا عَلِم أنّه سيكُون في شَرعِهم بعدَ بعثَتِهم مَعصِية، وهو معنَى قول بعضِهم: أنّ ذوات الأحكام ثابتة قَبلها، وإنّما المتوقِّف على تعلُّقِها، فالمراد المنْهيّات المتوقِّف تعلُّقها على البِعثَة لا تَصدُر قبلها مُبالَغة في تَنزيه مقامِهم، وعلى القولِ بتَعبُّدِهم بشَرعٍ سبَق، الأمرُ ظاهر.

فإن قلت: فهلْ يلزَم من قالَ بمَنعِ الاتِّباع في حقّ نبيّنا ﷺ أنْ يقولَ به في حقّ غيره من الأنبياء أمْ يُفرّق بينهُم؟

قلت: أمّا من منعَ الاتّباعَ عَقلاً فيَطَّرِد أصلُه في كلِّ رسولٍ بلا مِريَة، وأمّا من مالَ إلى النّقل فأينَ ما تصور له وتقرر اتبَعَه، ومن قال بالوَقف فعلى أصلِه، ومن قال بوجُوبِ الاتِّباع بمَن قبلِه يلتَزمه بمساق حجّته في كلِّ نبيٍّ.

وأمّا الكذبُ؛ فالجمهور على وجوبِ عصمَتهم منه مُطلقاً؛ عَمداً كانَ أو سهواً أو غَلطاً؛ لمنافاتِه مُقتضى المعجزَة المصدِّقَة لهم في كلّ ما أتوا به، أو تَصديق الكاذِب محض الكذب وهو مُحال على الله تعالى، وجوّزه القاضي عليهِم سَهواً، زَعماً منه أنْ لا يَدخُل في التّصديق المقصود بالمعجزة، وقد قدمنا عندَ قوله: «وصدقهم» تمام ما يتعلّق بهذا المبحث.

وهاهُنا فائدةٌ نبّه عليها القاضي عِياض في «الشفا»: وهو أنّه يجبُ على المتكلِّم فيما يجوزُ على النّبي عليه الصّلاة والسّلام وما لا يجوز، على طَريقة المذَاكرة والتعليم، أنْ يلتزم في كلامِه عند ذِكره عليه الصلاة والسلام، وذكر تلكَ الأحوال الواجِب من تَوقيرِه وتَعظيمِه، ويُراقِب حالَ لسانِه ولا يُهمله، وتَظهَر عليه علاماتُ الأدبِ عندَ ذِكره، فإنْ ذَكر ما قَاساه عليه الصّلاة والسّلام من الشّدائد ظَهر عليه الإشفَاق والارْتماض والغَيظُ على عدوه، ومَودّةُ الفِداء له لو قَدر عليه، والنّصرة له لو أمكنتُه، وإذا أخذَ في أبوابِ العِصمَة وتكلّم على مجاري أعمالِه وأقوالِه عليه الصّلاة والسّلام تحرّى أحسنَ اللّفظ، وأدَب العبارة، ما أمكَنه، واجتَنبَ بشِع ذلك، وهَجر من العبارة ما يَقبُح كلفْظة الجهلِ والكذبِ والمعصية، فيقول هل يجوز عليه الخُلف في القولِ أو الإخبار بخلافِ ما وقعَ سَهواً أو غَلطاً؟ أو نحوه من العبارَة، ويتَجنّب لفظة الكَذِب جملة واحِدة، ويقول: هل يجوزُ أن لا يعلَم إلّا ما عُلِّم؟ وهل يُمكن أنْ لا يكونَ عنده علم من بعضِ الأشياء حتّى يُوحى إليه؟ ولا يقول يجَهلُ لقُبح اللّفظ وبشاعتِه، ويقول: هل تجوزُ منه المخالَفة في بعضِ الأوامر والنّواهي، ومُواقَعة بعض الصّغائر؟ ولا يقول: هل يجوزُ أن يَعصي أو يُذنب أو يفعل كذا من أنواعِ المعاصي؟ هذا عليه فيما يُورد على وجْه الإثبات.

وأمّا ما يُوردُ على جهةِ النّفي منه عليه الصّلاة والسّلام والتّنزيه له، فلا حرجَ عليه في ذلك كيف قال كقولِه: لا يجوزُ عليه الكذب جملة، ولا إتيانُ الكبائر بوجهٍ، ولا الجورُ في الحكمِ على حال، ولكنْ مع هذا يجبُ ظهورُ توقِيره وتَعظيمه وتعزيزه عندَ ذِكره مُجرّداً، فكيفَ عند ذِكر مثل هذا؟ وكان بعضُهم يلتزمُ مثل هذا في آي من القُرآن فيخفِض لها صَوتَه إعظَاماً وإجلالاً وحَذَراً من التّشبُّهِ بالكفَرةِ كـ: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤].

* [تعريف الخبر]

تنبيهات:

الأول: الصّدقُ والكذبُ من عَوارِض الخبر فلا بُدّ من تَصوّره، فنقول: قد زعمَ

قومٌ أنّه ضروري كالعلمِ والوجُود والعدمِ فلا حاجَة إلى تعريفه، وذهبَ قوم إلى أنّه نظريٌّ ثمّ اختلفُوا، فمنهُم من قال: إنّه يعسُر تعريفُه فلا يعرّف صوناً للنّفس عن المشقّة، ومنهم من قال: أنّه متيسّر التّعريف، وعليه فمنهم من عرّفه بأنّه كلامٌ يحصلُ مدلوله في الخارج بدونِه، ويكون هو حكاية عنه، أي: ما لا يتوقّف وجود مدلوله على وجودِه، فيعمّ الصّادق والكاذب، لا ما يتحقّق بالعقلِ مدلوله خارجاً بدونه حتّى يخصّ الصّادق، ومنهم من عرّفه بأنّه كلامٌ لنسبتِه خارج تَطابقه، أو لا تُطابقه ويُقابلُه الإنشاء، فعلى الأوّل: هو كلامٌ لا يحصلُ مدلوله في الخارجِ إلّا به، فنحو: أنتِ طالقٌ، وقُم يا زيد مُدلولهما من إيقاعِ الطّلاق وطلبَ القيام لم يحصُل بغيرِهما وإنّما حصلَ بهما، ونحو: قامَ زيد مدلوله من قيامِ زيد حصَل بغيره وإنّما هو حكايةٌ له، ثمّ هو مُحتمَل لأنْ يكونَ واقعاً في الخارج فيكونُ صِدقاً، وغير واقع فيكونُ هو كذباً، وأمّا على الثاني فيأتي إيضاحُه.

إذا علمْتَ هذا؛ فالصّدق على مذهبِ الجمهور مُطابقَة حكم الخبر للواقعِ خالفَت الاعتقادَ أوْ لا، والكذبُ عدمُ مُطابقَة حكم الخبر للواقعِ سواء طَابق الاعتقاد أم لا.

وإيضاحُه: أنّ الكلام الذي دلّ وضْعاً على وقوع نسبةٍ ذهنيّة بين شيئين إمّا بالثُبوت بأنْ يكون هذا ذاك، أو بالنّفي بأنْ يكون هذا ليس ذاك، فمع قطعِ النّظر عمّا في الذّهن من النّسبة لا بُدّ وأنْ يكونَ بينَهما خارجاً في أحدِ الأزمنة الثلاثة نسبةً ثُبوتيّة أو سلبية؛ لأنّه إمّا أن يكون هذا ذاك أو لم يكُن، فمُطابقَة هذه النّسبة الحاصلة في الذّهن المفهومَة من الكلام لتلكَ النّسبةِ الخارجة الواقِعة في أحدِ الأزمنة الثلاثة، بأنْ تكونا ثُبوتِيّتَين أو سلبِيَّتين صِدق، وعدَمها بأنْ تكونَ إحداهما ثبوتيَة والأخرى سلبيَة كذب، وهذا معنَى مُطابقة الكلام للواقعِ والخارج، وما في نفسِ الأمر، فإذا قلت: أبيعُ وأردْت الإخبار الخارجي فلا بُدّ له من وقوعِ بيعٍ خارج حاصل بغير هذا اللّفظ تقْصِدُ مُطابقته لذلك الخارج، بخلافِ بعتُ الإنشائي فإنّه لا خارجَ له تقصدُ مطابقته، بل البيع يحصُل في الحالِ بهذا اللّفظ، وهذا اللّفظ هو مُوجَد له عادَة ولا يقدحُ في ذلك أنّ النّسبة من الأمورِ الاعتباريّة دونَ الخارجيّة؛

للفَرقِ الظّاهر بينَ قولنا: القيامُ حاصلٌ لزيدٍ في الخارج، وحصُول القيام له أمرٌ متحقِّق موجُود في الخارج، فإنّا لو قطعنا النّظر عن إدراكِ المذهبِ وحكمه فالقيامُ حاصلٌ له، وهذا معنَى وجُود النّسبة الخارجيّة.

فإن قلت: المطابقةُ أو عدمها وهما بمعنَى الصّدقِ والكذبِ معتَبران قَيداً في ماهيّة الخبر، فأخذُ الخبر قَيداً في ماهيّتِهما مُوجبٌ للدّور.

قلت: قال السّعد: اعلم أنّ الخبر كلامٌ يكونُ لِنسبته خارج في أحدِ الأزمنة الثلاثة تُطابقُه أو لا تُطابقه، فالخبرُ على هذا بمعنَى الكلام المخْبَر به كما في قولهم: الخبرُ هو الكلام المحتَمِل للصّدق والكذب، وقد يقال: بمعنَى الإخبار كما في قولهم: الصّدق هو الخبر عن الشّيء على ما هو به، بدليلِ تعدِيتِه بمن، فلا دور. وأيضاً: الصّدق والكذب يُوصفُ بهما الكلامُ والمتكلِّم، والمذكُور في تعريف الخبرِ صِفَة الكلام، بمعنَى مُطابقة نسبته للواقعِ وعدَمِها، والخبر عن الشّيء بأنّه كذا تعريفٌ بما هو صِفَة المتكلّم، فلا دور.

الثاني: مذهبُ الجمهور وانحصارُ الخبر في الصّادق والكاذب، ومذهبُ الجاحظ عدم انحصاره فيهما، فعلى مذهب الجمهور الحقّ في تعريفِ الصّدق والكذبِ ما سلَف، وقال النّظام ومن تابعه: صدقُ الخبر مُطابقته لاعتقادِ المخبر ولو أخطأ في اعتقادِه، وتمسّك على هذا بقولِه تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١].

وبيانه: أنّ الله تعالى سجّل عليهم بأنّهم كاذبون في قولهم: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ﴾ [المنافقون: ١]، مع أنه مُطابقٌ للواقِع، فلو كانَ الصّدق عبارةً عن مُطابقَة الواقعِ لما صحّ هذا.

ورُدّ تمسّكه بأمورٍ:

منها: منعُ أنّ التّكذيب راجعٌ لإقرارِهم بالرّسالَة وإنّما هو راجعٌ إلى الشّهادة، باعتبار تضَمُّنها خَبراً كاذباً، إذ المعنَى أنّ شهادَتنا هذه من صَميمِ القلب وخُلوص الاعتقاد بقَرينة «أنّ»، واللّام، والجملة الاسميّة، ولا شكّ أنّ هذا الخبر الضّمني غيرُ مطابق للواقع؛ لأنّ الغرضَ أنّهم مُنافِقون يقولُونَ ما ليسَ في قُلوبهم.

ومنها: منعُ أنّ التكذيب راجعٌ لإقرارهم بالرّسالة، بأنْ يجوز أن يكونَ راجعاً لتَسمية هذا الإخبار الخالي عن مُوافَقة اللّسانِ للجَنان شَهادَة؛ إذ هي ما واطَأ فيه القَولُ الاعتقاد، وهم إنّما قالوا ذلك بأفواهِهم مع إنكارِه بقلوبهم.

واعتُرض على هذا الوجْه: بأنّه لو كان كذلك لم يُناسِب التّعبير عن تَسمية الخبَر الغَير المطابَق بالشّهادة بالكذب، بل بالغَلط في إطلاقِ اللّفظ تَسمِية شيءٍ بشَيءٍ ليس من باب الإخبار، ولو سُلِّم فاشتراطُ المواطأة في مُطلَق الشهادة ممنوع.

ومنها: أنّا لو سلَّمنا رجوع تكذيب الله إيّاهم إلى إقرارِهم بالرّسالة فلا دليلَ فيه؛ لجوازِ أن يكونَ المعنَى: إنهم لكاذِبون في المشْهُود به الذي هو مدلول قولهم: ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ [المنافقون: ١]، لا باعتبارِ الواقع وما في نفسِ الأمر، بل في زعْمِهم الفاسِد واعتقادِهم الكاسد؛ لأنّهم يعتَقِدون أنّه غير مُطابِق للواقِع فيكون كاذِباً عندَهم، وإنْ كانَ صادِقاً في نفسِ الأمر؛ لوجُود المطابَقة، وبتأمّلِ ما قرّرناه يُعلَم أنّه ليس اعترافاً بكونِ الصّدق هنا باعتبارِ مُطابَقة الاعتقاد وعدمها، ويا بُعد ما بينَ المعنَيين.

ومنها: أنْ يكونَ التّكذيب راجِعاً إلى خُلف المنافِقين وزعمِهم أنّهم لم يقُولُوا: ﴿لَا تُنفِقُواْ عَلَىٰ مَنۡ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ حَتَّىٰ يَنفَضُّواْ﴾ [المنافقون: ٧]، لما ذُكرَ في «صحيح البخاري» عن زيدِ بن أرقم، أنّه قال: كنت في غُزاة فسَمعتُ عبدالله بن أبي سَلول يقول: لا تنفَضّوا علي من عندِ رسول الله حتّى ينفَضّوا من حوله، ولو رجعنا من عندِه ليُخرِجنَّ الأعزَ منها الأذل، فذكرتُ ذلك لعمي، فذكرهُ للنّبي عليه الصّلاة والسّلام، فدعا بي، فحدّثته، فأرسل رسولُ الله ﷺ إلى عبدالله بن أُبيّ وأصحابه، فحلفُوا ما قالوا، فكذّبني النّبي ﷺ وصدّقهم، فأصابني همٌّ لم يُصبْني مثله قط، فجلَستُ في البيت، فقالَ لي عمّي: ما أردت إلي أنْ كذّبكَ رسولُ الله ﷺ ومَقتَك، فأنزلَ الله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ﴾ [المنافقون: ١]، فبعثَ النّبي ﷺ إليّ فقال: «إنّ الله تعالى صدّقك يا زيد»[1].

---

(١) أخرجه البخاري (٤: ١٨٥٩ برقم ٤٦١٧).

فإن قلت: ما آراؤهُم بالاعتقاد؟

قلت: قال السّعد: أرادَ به حُكم الذّهن الجازمِ أو الرّاجِح فيعُمّ العلم وهو حكمٌ جازم لا يقبلُ التّشكيكَّ، والاعتقاد المشهُور وهو حكمٌ جازم يقبلُه، والظنّ وهو حكمٌ بالطرف الرّاجح، فالخبرُ المعلومُ والمعتقدُ والمظنونُ صادق، والموهُوم كاذب؛ لأنّه الحكمُ بخلاف الطرف الرّاجح، وأمّا المشكوك فلا يتحقّق فيه الاعتقاد؛ لأنّ الشّكّ عبارة عن تساوي الطّرفَين والتّردُّد فيهما من غير ترجيح فلا يكون صّادقاً ولا كاذباً، وتثبت الواسِطة اللّهم إلّا أنْ يُقال: إذا انتفَى الاعتقاد تحقّق عدم المطابقة للاعتقاد فيكُون كاذِباً، لا يُقال: المشكوكُ ليس بخبر ليكُون صَادقاً أو كاذباً؛ لأنّه لا حكمَ معه ولا تصديق، بل هو مجرّدُ تصوّر كما صرّح به أربابُ العقُول؛ لأنا نقول لا حُكم ولا تصدِيق للشّاكِّ بمعنى أنّه لم يُدرك وقُوع النّسبة أوْ لا وقوعها، وذِهنه لم يحكُم بشيءٍ من النّفي والإثبات، لكنّه إذا تلفّظ بالجملَةِ الخبريّة وقال: زيد في الدّار مثلاً مع الشّك، فكلامُه خبرٌ لا محَالة، بل إذا تيقّن أنّ زيداً ليسَ في الدّار، وقال: زيد في الدّار، فكلامُه خبر، وهذا ظاهِرٌ.

وعلى مذهبِ الجاحظ المنكِر لانحصارِ الخبر في الصّادق والكاذب، صدقُ الخبَر مُطابقته للواقع مع اعتقادِ أنّه مُطابق له، وكذب الخبر عدمُ مُطابقتِه للواقع مع اعتقادِ عدمِ مُطابقتِه له، ويلزمُ في الأوّل مُطابقة الخبر للاعتقاد، وفي الثاني عدمُها ضَرورة تَوافُق الواقع والاعتقاد حينئذٍ وما سِواهُما، وهو أربعةُ أقسام:

الأول: المطابقَة مع اعتقادِ عدمِ المطابقة.

الثاني: المطابقَة مع اعتقادِ المطابقة.

الثالث: عدمُ المطابقَة مع اعتقادِ المطابقة.

الرابع: عدمُ المطابقَة مع عدم اعتقاد المطابقة، ليسَ صِدقاً عندَه ولا كذباً.

وطريقُ الحصرِ عندَه: أنّ الخبر إمّا مُطابق لواقعٍ أو لا، وكلٌّ منهُما إمّا مع اعتقادِ أنّه مطابق، أو اعتقادِ أنّه غير مُطابق، أو بدون الاعتقاد.

والحاصلُ من ضربِ ثلاثة في اثنين ستّة واحِد مِنها صادقٌ وهو المطابَقة للواقعِ مع اعتقاد أنّه مُطابق، وواحِد منها كاذبٌ وهو غيرُ المطابِق مع اعتقادِ أنّه غير مطابق، والباقي هو الأقسام الأربعة السّابقة ليس بصادِق ولا كاذب، فقدْ ظَهر أنّ كلّا من الصِدق والكَذِب بتفسيره أخصّ منه بتَفسير الجمهور والنّظام؛ لأنّه اعتبر في كلٍّ منها مجمُوع الأمرين اللّذين اكتفى بواحِد منهما، فليُتأمّل.

فإنْ قُلت: ما الذي عوّل الجاحظ عليه فيما اختارهُ وذهبَ إليه؟

قلت: احتجّ على دعواه بقولِه تعالى: ﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌۢ﴾ [سبأ: ٨]، ووجْه حُجته: أنّ الكفار حصَروا إخبار النّبي ﷺ بالحشرِ والنّشر وتَوابِعُهما في الافتراءِ والإخبار حال الجنّة على سبيل منع الخلود، ولا شكّ أنّ المراد بالإخبارِ حال الجنّة غير الكذب؛ لأنّه قسِيمَه؛ إذ المعنَى أكذِب أم أُخبِر حال الجنّة وقسيم الشيء يجبُ أنْ يكونَ غيره وغير الصّدق؛ لأنّ الكفارَ اعتقدُوا عدم صِدق النّبي ﷺ، فعندَ إظهار تكذيبه لا يُريدُون بكلامِه الصّدق الذي هو عن اعتقادِهم، وأيضاً دلالَة لقوله: ﴿أَم بِهِۦ جِنَّةٌۢ﴾ على معنًى أمْ صدّق بوَجهٍ من الوجُوه، فلا يجوزُ أن يُعبّر به عنه، فتلخص أنّهم أرادوا بكونِ كلامِه خبراً حال الجنّة غير الصّدق وغير الكذب، وهم عَقلاً من أهل اللّسان عارِفُون باللّغة، فيجبُ أن يكونَ من الخبرِ ما ليس بصَادق ولا كاذَب ليكونَ هذا منه بزَعمِهم وإن كانَ صادقاً في نفسِ الأمر.

وردّ الجمهور هذا الاستدلال: بأنّ معنَى ﴿أَم بِهِۦ جِنَّةٌۢ﴾ أمْ لم يفتر، فعبّر عن عدمِ الافتراء بالجنة تعبيراً عن اللّازمِ بالملزُوم؛ لأنّ المجنونَ يلزمُه أنْ لا افتراء له؛ لأنّ الافتراء هو الكذبُ عن عَمدٍ ولا عمد للمجنون، فالإخبار حال الجنّة ليس قَسيماً للكذبِ، بل لما هو أخصّ منه وهو الافتراء، فيكونُ هذا حصراً للخَبر الكاذِب في نوعَيه، أعني: الكذب عن عمَد والكذب لا عن عمد، ولو سُلِّم أنّ الافتراءَ بمعنَى الكذب، فالمعنَى: أقصد الافتراء أي: الكذب، أم لم يَقصِد بل كذّب بلا قصد، لما به من الجنَّة.

قال السّعد: **فإن قلت:** الافتراء هو الكذب مطلقاً والتّقييد بخلافِ الأصل فلا يُصار إليه بلا دليل، فالأولى في بيانِ معنى الآية أنْ يُقال: افترى أمْ لم ينزل به جِنّة، وكلامُ المجنون ليس بخَبر؛ لأنّه لا قَصد له يُعتدّ به ولا شُعور، فيكونُ مُرادهم حصرُه في كونِه خبراً كاذباً، أو ليس بخَبرٍ فلا يثبُت خبر لا يكون صادقاً ولا كاذباً.

قلت: كفى دليلاً في التّقييد نقلُ أئمّة اللّغة واستعمالُ العرب، ولا نُسلّم أنّ للقَصد والشُعور مَدخلاً في خبريّة الكلام، فإنّ قول المجنونُ أو النّائم أو الساهي: زيدُ قائم كلامٌ ليس بإنشاء، فيكون خبراً ضَرورة أنّه لا يُعرف بينَهُما واسِطة، وفيه بحث، انتهى.

قال السيد في بيانِ هذا البحث: وذلكَ لأنّ الانحصارَ في الإنشاءِ والخبر إنّما هو فيما يكونُ كلاماً حقِيقَةً، وقولُ المجنون ليس بكلامٍ حقِيقَة على زعم هذا القائل، أو لأنّ الانحصارَ فيها باطلٌ عنده، بل يجعل كلام المجنون واسِطة بينهما، انتهى.

وبحثَ بعضُ المتأخرين في الأول بأنّ الكلامَ عند أرباب المعاني ما يشتملُ على لفظِ المسنَد والمسنَد إليه، كما يدلُ عليه قولهم: المشكُوك الموهُوم خبر على ما صرّح به الشارح، ولا شكّ أنّ خبر المجنونُ كذلك، فلا معنَى لزَعمِ القائل، وفي الثاني بأنّ الحصرُ فيهما حصرٌ عقليّ لا واسِطَة بينهما، إذ التقيسم هكذا: إذا كانَ الكلامُ لقِسمَته المدلولة خارج فخبر وإلّا فإنشاء، فلا ثالث أصلاً، وإنْ يُعتَبر اصطلاح فلا يسمع، انتهى.

الثّالث: قال السّعد: المشهور فيما بينَ القوم أنّ احتمالَ الصدق والكذب من خواصّ الخبر لا يَجري في غيره من المركبّات، يريد التّوصيفيّة، مثل: الغُلام الذي لزيد، ويا زيدُ الفاضل ونحو ذلك ممّا يشتَمل على نسبةٍ، وذكرَ بعضُهم أنّه لا فرق بين التسميّة في المركب الإخباري وغيره، إلّا بأنّه عُبّر عنها بكلامٍ تامّ يُسمّى خبراً وتصديقاً، كقولِنا: زيد إنسان أو فرس، وإلّا سُمّي مُركباً تقييديّاً وتَصوراً كما في قولنا: يا زيد الإنسان أو الفرس، وأيّاً ما كان فالمركبُ إمّا مُطابق فيكون صادقاً، أو غير مطابق فيكون كاذباً، فيا زيد الإنسان صادقٌ ويا زيدُ الفرس كاذب، ويا زيدُ الفاضل محتَمِل، وفيه نظر؛ لوجُوب علم المخاطِب بالنّسبة

في المركبِ التّقييدي دون الإخباري، حتّى قالوا: إنّ الأوصافَ قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلمِ بها أوصاف، فظهر الفَرقُ ثمّ الصّدق والكذب كما ذكره الشيخ إنّما يتوجّهان إلى ما قَصد المتكلِّم إثباته أو نفيه، والنّسبة الوصفيّة ليست كذلك ولو سُلِّم، فإطلاقُ الصّدق والكذِب على المركّب الغَير التّام مُخالف لما هو العمدة في تفسير الألفاظ، أعني: اللّغة والعُرف، وإنْ أُريد تجديدُ اصطلاح فلا مُشاحَة، انتهى. ولبعض المتأخِّرينَ فيه مناقشة سهلَة فراجعها إن شئت.

الرابع: مدلُول الخبر في النّفي الحُكم بانتفاءِ النّسبة التّي تضمنها كقيامِ زيد في: قامَ زيدُ مَثلاً، كما ذهبَ إليه الرّازي لا بثبُوتِها في الخارج كما ذهبَ إليه الشّهاب القرافي؛ إذ لو لم يكُن مدلُول الخبر الحكم بالنّسبة بل كانَ مدلولُه ثُبوتَها لم يكن شيء من الخبرِ كاذباً وغير ثابِت النّسبة في الخارج، وهو خِلاف ما اتّفق عليه العُقلاء من انقسامِ الخبرِ إلى صادق وكاذب.

وأجيب: بأنّ كذبَ الخبر بمعنى: عدم ثبُوت نسبتِه في الخارج، ليسَ مدلُولاً حتّى ينافي ما جعل مدلوله من ثُبوتِ النّسبة، غايةُ الأمر أنّ خبرَ الكاذب تخلف فيه المدلُول الذي هو ثُبوت النّسبة عن الدّليل؛ لأنّ دلالته وضعيّة تقبلُ التّخلّف، لا عقليّة بحيث يمتنع تخلّفها، وتقسيمُ الخبر إلى الصّادق والكاذب باعتبارِ وجُود مدلوله معه وتخلّفه عنه، نعم ما ذهبَ إليه الإمام الرّازي سالم من هذا التخلّف، وعليه فتقسيمُ الخبر إلى الصّادق والكاذب إنّما هو باعتبارِ ما تضمّنه من النّسبة، فإنّ رجُوع الصّدق والكذب إلى الحكم ذاتيٌّ وإلى الخبرِ عَرضيٌّ ثانَوي، وبالجملَة فليسَ مدلول الخبر إلّا الصّدق، وأمّا الكذب فليس مدلولاً له البتّة، وإنّما هو احتماليٌّ عقليّ.

ولـمّا تقرّر من أنّ موردَ الصّدق والكذب في الخبر النّسبة التي تضمّنها ليس غير كقيامِ زيد في: زيد بن عمرو قائمٌ لا بنوة زيد لعمرو، لعدَم قصدِ الإخبار بها قال مالك رضي الله تعالى عنه، وبعضُ الشّافعية: الشّهادة بتوكيلِ فلان ابن فلان فلاناً شَهادَة بالتّوكيل فقط دونَ نسبِ الموكّل، وهو مبنيٌّ على أنّ متعلّق الشّهادة خبر، وإنْ كان الرّاجح عند الشافعية

ثبوتُ نسب الموكّل ضِمناً، والتّوكيل أصلاً، بناءً على أن تضمن ثبوت التّوكيل المقصود لثُبوت نِسب الموكّل لغَيبتِه عن مجلسِ الحكم، والله أعلم.

وأمّا استحالَة الغفلَة وكتمانُ شيء ممّا أمروا بتبليغِه مُغنَيان بما سبقَ عن البيانِ، على أنّ الكتمانَ إن كان عَمداً فهو من الخيانة، وإن كان سهواً فهم لا يُقرُّون عليه إجماعاً، بل يُنهَون فينتَهون، على ما مرّ.

وقولُه: (كما رَووا) في موقعِ صِفة المفعُول المطلق، والمعنَى ويستحيل ضِدّ هذه الأمور المذكورة، واستِحالَة مُماثلة في حكمِها ودليلِها الأئمّة الفُحول، واختارَه جبال عِلم الأصول؛ وذلكَ أنّ استحالة الكفرُ عليهم قبلَ النُبوّة وبعدها مُتلقّاة من النّقل والإجماع، وأن استحالة الكبائر بعد النُبوّة المختار ثُبوتها بالسّمع، وأنّ استحالة الكذب عَمداً فما طريقُه البّلاغ بدليل المعجزَة والإجماع معاً أو غَلطاً، فكذلك عند الأستاذ أبي إسحاق الإسْفَراييني ومن قالَ بقولِه، ومن جِهة الإجماع فقط، وورود الشّرع بانتفاءِ ذلك وعصمَة النّبي لا من مُقتضى المعجزَة نفسها عند القاضي أبي بكر البَاقِلاني ومن وافَقه، وأنّ استحالَة الكِتمان غير خارج دليلُها عن دليلِ استحالَة الخيانة، وأنّ استحالَة الغَفلة والبَلَه، وإنْ ظهرَ بادئ الرّأي أنّه عقليٌّ فَفي الحقِيقَة دليلُه سمعيّ، فقدَ ظهرَ لك بهذا أنّ دليل الاستحالَة في الجميع طريقه الرّواية والنَّقل لا محض الرّأي والعقل، وبهذا اتّضحَت فائدته، وتمّت عائدته، وأنّه أولى من تعبيرِه بدل «بكما رأوا».

* * *

* [ما يجوز في حقِّ الأنبياءِ عليهم الصَّلاة والسَّلام]:

ثمّ شَرع في القسم الثالث، وهو ما يجوز في حقّهم عليهم الصّلاة والسلام من الأمور الدُنيويّة، ويطرأُ عليهم من العَوارض البشريّة، فقالَ عَطفاً على: واجب في حقهم الأمانة (**وجائز**) عقلاً وشَرعاً (**في حقّهم**) أي: الأنبياء صلوات الله وسلامُه عليهم أجمعين، خُصوصاً خاتَم الأنبياء والمرسلَين وقُدوة الخلق أجمعين، كلّ عَرَض بشَري ليسَ مُحرّماً ولا مكرُوهاً ولا مُباحاً مزرياً، سواء كانَ من توابع الصّحة ولا يُستغنَى عنه عادةً (**كالأكل**) والنّوم والجلوس، أو (**و**) يُستَغنى عنه (**كالجماع للنسا**) بالملك مُطلقاً مُسلمات كنّ أو كتابيات، لا مجوسيّات خِلافاً لابن العربي في حرمَةِ وَطء الأمَة الكتابية بالملك.

قلت: وهو قضية تعلِيلُهم بأنّ النّبي ﷺ أشرفُ من أن يضعَ نطفتَه في رَحِم كافرة، أو لأنّها تُكره صحته، وبالنّكاح ما عدا الكتابيّة لما مرّ، وما عدا الأمَة ولو مسلمَة؛ لأنّها إنّما تُنكح لأحدِ أمرين خوفُ العَنت أو عدَم الطّول، والثاني مُنتَف والأول كذلك؛ للعصمَة، وإلى هذا التّفصيل أشارَ بقولِه: (**في**) حال (**الحل**) أي: الجواز لا في حال حرمةٍ ولا كراهة، ويتبَعه أنّهم لا يطؤونهنّ صائماتٍ صَوماً مَشروعاً، ولا مُعتكِفات ولا حائضات، ولا في حال نَفاس، ولا حرام ولا احتلام؛ لأنّه ممتَنع في حقّهم عليهم الصلاة والسلام على ما ورد: «ما احتلَم نَبيٌّ قط»[1] كما لا يخفى.

والحاصل: أنّهم صلى الله وسلم عليهم من البَشر، وأُرسِلُوا إلى البشر، فَظواهِرهُم خالصة للبشريّة، وهذا كلّه لا نقيصة فيه؛ لأنّ الشيء لا يُسمى ناقِصاً بالإضافة إلى ما هو أكملُ منه من نوعِه، وقد كتبَ الله على أهل هذه الدّار: ﴿فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾ [الأعراف:٢٥]، وخلقَ جميع البشر بمَدْرَجَة الغَير، فقد مرض عليه الصّلاة والسّلام

(١) أخرجه الطبراني في «الكبير» (١١: ٢٢٥ برقم ١١٥٦٤).

واشتكى، وأصابَه الحرّ والبرد، وأدْرَكه الجوع والعطش، ولحقَه الغَضب والضّجر، وناله الإعياء والتّعب، ومسّه الضَعف والكبر، وسقَط فشُجّ شِقّه، وشجّه الكفار، وكسروا رباعيَته، وسُقي السمّ وسُحر وتَداوى، واحتجم، وتَبشّر وتعوّذ ثمّ قضى نحبه فتُوفي ﷺ ولحِقَ بالرّفيق الأعلى، وتخلّص من دار الامتحان والبلوى.

وهذه سماتُ البشر التي لا محيصَ عنها، وأصاب غيره من الأنبياء ما هو أعظمُ من هذه الإصابات، وابتُلوا بأشقَّ من هذه البليّات، فقُتِلوا قَتلاً ورُموا في النّار ونشّروا بالمناشير، ومنهُم من وقاه الله ذلك في بعضِ الأوقات، ومنهم من عصمَه الله كما عصمَ بعد نبيّنا من النّاس، فلئن لم يكْف نبيّنا ربُّه يدَ ابن قَميئة يوم أُحد، ولا حجبه عن عُيون عِداه عندَ دعوته أهل الطائف، فلقد أخذ على عيون قُريش عند خروجه إلى غار ثور، وأمسَك عنه سيف غَورَثٍ وحجرَ أبي جهل وفرسَ سُراقة، ولئن لم يقِه من سِحر ابن الأعصم فلقَد وقاه ما هو أعظمُ منه من سُمّ اليَهوديّة، وهكذا سائر أنبيائِه مُبتَلى ومُعافى.

قالَ بعضُ المحقِّقين: وهذه الطّوارئ والتّغييرات المذكورة إنّما تختص بأجسامِهم البشريّة، المقصود بها مُقاوَمة البشر، ومُعافاة بني آدم لمشاكلة الجنس، وأمّا بواطِنُهم فمُنزّهة غالباً عن ذلكَ معصُومة منه، متعلّقة بالملأ الأعلى والملائكة؛ لأخذِها عنهم وتلقيّها الوحي منهُم، وقد قال عليه الصّلاة والسّلام: «إن عينيّ تنامان، ولا ينامُ قلبي»، وقال: «إني لستُ كهيئتكُم، إني أبيتُ يطعِمُني ربي ويسقين»، وقال: «لست أنسَى ولكن أُنسّى ليُستنَ بي»(١)، فأخبرَ أنّ سرّه وباطنَه وروحَه بخلافِ جسمه وظاهرهُ، وأنّ الآفات التي تحلُّ ظاهِره من ضعفٍ وجوعٍ وسهوٍ ونوم لا يحلُّ منها شيء باطنه، بخلافِ غيره من البشر في حُكم الباطن؛ لأنّ غيره إذا نامَ استغرقَ النّوم جسمه وقلبه، وهو عليه الصّلاة والسّلام في نومِه حاضرَ القَلب كما هو في يقظتِه، حتى قد جاء في بعضِ الآثار أنّه كان محرُوساً من الحدَث في نومِه(٢)؛ لكونِ قلبَه يقظان كما ذكرناه، وغيره ﷺ إذا جاعَ ضَعف لذلك جسمُه وخارت

---

(١) سبق تخريجها.

(٢) أخرج البخاري (١: ٣٨٥ برقم ١٠٩٦)، سألت عائشة رضي الله عنها النبي ﷺ فقالت: يارسول الله =

قوّته، فبطُلت بالكليّة جملته، وهو عليه الصلاة والسلام قدْ أخبرَ أنّه لا يعتريه ذلك، وأنّه بخلافِهم لقولِه عليه الصلاة والسّلام: «لستُ كهيئتِكُم إنّي أبيتُ يطعمُني ربي ويسقيني»، وكذلكَ أقول: أنّه في هذه الأحوال كلّها من وصَبٍ ومرضٍ وسحرٍ وغضب لم يجر على باطِنه ما يخلّ به، ولا فاض منه على لسانِه وجَوارحِه ما لا يليقُ به، كما يعتَري غيره من البَشر.

فإن قلت: فقد جاء الأخبار الصّحيحة أنّه لما سُحرَ كانَ يُخيّل إليه ﷺ أنّه فعلَ الشّيء وما فعله[1]، وأنّه يخُيل إليه أنّه كان يأتي النّساء ولا يأتيهنّ[2]، وهذا من التباس الأمر على المسْحُور، واختلال إدراك اللّب والقلب، فكيف جازَ عليه مثل هذا وهو كما ذَكرتَ معصُوم منه؟

قلت: قال القاضي: هذا الحديثُ صحيحٌ مُتفق عليه، وقد توصّلت الملاحِدة إلى التّشكيكِ في الشّرع وحاشاه، فقد نزّه الله الشّرع والنّبي عما يدخُل في أمره لبْساً، وإنّما السّحر مرضٌ من الأمراضِ، وعارضٌ من العللِ يجوزُ عليه كأنواعِ الأمراض ممّا لا يُنكَر ولا يقدحُ في نُبوّته، وأمّا أنّه كان يُخيّل إليه أنّه فعل الشّيء ولا يفعلُه فليس في هذا ما يدخُل عليه داخلة في شيءٍ من تبليغِه أو شَريعَتِه أو يقدَح في صِدقه؛ لقيامِ الدّليل والإجماع على عصْمَتِه من هذا، وإنما هذا فيما يجوز طروه عليه في أمرِ دُنياه التي لم يُبَعث بسببها، ولا فُضّل من أجلها، وهو فيها عُرضَة للآفات كسائر البشر، فغير بعيد أنْ يُخيّل إليه من أمورِها ما لا حقِيقَة له، ثمّ ينجَلي عنه كما كان. وأيضاً فقد فسّر هذا الفّصل الحديث الآخر من قولِه: «حتى يُخَيل إليه أنّه كان يأتي أهلَه ولا يأتيهن»، وقد قال سُفيان: وهذا أشدّ ما يكون من السّحر، ولم يأتِ في خبرٍ منها أنّه نُقل عنه في ذلك قول، بخلافِ ما كان أخبَرَ أنّه فعلَه ولم يفعله، وإنّما كانت خَواطِر وتخييلات، وقد قيل: إنّ المراد بالحديث أنّه كان يتَخيّل الشّيء أنّه فعله وما فعله، لكنّه تخييل لا يُعتَقد صحته فتكون اعتِقاداته كلّها على السداد، وأقوالُه على الصّحة.

= أتنام قبل أن تُوتر؟ فقال: «يا عائشة إنّ عينيّ تنامان ولا ينام قلبي» وسبق الحديث عنه.

(١) أخرجه البخاري (٣: ١١٩٢ برقم ٣٠٩٥).

(٢) أخرجه البخاري (٥: ٢١٧٥ برقم ٥٤٣٢).

قال القاضي: هذا ما وقفتُ عليه لأئمّتِنا من الأجوبَة لهذا الحديث، مع ما أوضحناهُ من معنَى كلامُهم، وزدْناه بياناً من تلويحاتِهم، وكل وجه منها مُقنع، لكنّه قد ظهرَ في الحديثِ تأويلٌ أجلى وأبعدُ عن مطاعِن ذوي الأضاليل، يُستفادُ من نفسِ الحديث، وهو أنّ عبد الرزاق قد رَوى هذا الحديث عن ابنِ المسيّب، وعرّفة ابن الزّبير وقالَ فيه عنهُما: سحَر يهوديٌّ من زُريق رسولَ الله ﷺ فجعلُوه في بئرٍ حتّى كاد رسولُ الله ﷺ أن يُنكِر بصره، ثمّ دلّه الله على ما وضَعُوه فاستَخرجَه من البئر، وذكرَ عن عطا الخراسانيّ عن يحيى بن يعمُر: حبس رسولُ الله ﷺ عن عائشة سنة، فبَينما هو نائمٌ أتاه مَلكان فقَعد أحدُهما عند رأسِه والآخرُ عند رجليه...الحديث[1].

قال عبد الرّزاق: حبس رسولُ الله ﷺ عن عائشة خاصّة سنة حتّى أنكر بصرُه[2]، ورَوى محمّد بن سعد عن ابن عبّاس: مَرض رسولُ الله ﷺ فحُبِس عن النّساء والطّعام والشّراب، فهبطَ عليه ملِكان...وذكرَ القصَّة[3]، فقدْ استبانَ لك من مضمونِ هذه الرّوايات أنّ السِحرّ إنّما تسليطٌ على ظاهِره وجوارحِه، لا على قلبِه واعتقَادِه وعقْلِه، وأنه إنّما أثّر في بصرِه وحبسِه عن وطئ نسائِه وطعامِه وأضعَف جسمَه وأمرَضه، ويكون معنَى قوله: يخيّل إليه أنّه يأتي أهلَه ولا يأتيهنّ، أنّه يظهَر له من نشاطِه ومتَقدّم عادته القُدرةَ على إتيانِ النّساء، فإذا دَنا منهنّ أصابتُه أخذَة السّحر فلَم يقْدِر على إتيانهنّ كما يفْتُر من أخذ.

واعترُضَ: ولعلّه لمثل هذا أشار سفيان بقولِه: هذا أشدُّ ما يكونُ من السّحر، ويكون قولُ عائشة في الرّواية الأخرى: أنّه يُخيل إليه أنّه فعل الشّيء وما فعله، من بابِ ما اختلّ من بصَرِه، كما ذُكر في الحديث فيَظنّ أنّه رأى شَخصاً من بعضِ أزواجِه أو شاهَد فعلاً من غيره، ولم يكُن على ما يخيّل إليه لما أصابه في بصرهِ وضعفِ نظره، لا لشّيءٍ طرأ عليه في غيره، وإذا

(١) أخرجه عبد الرزاق (١١: ١٤ برقم ١٩٧٦٥).
(٢) أخرجه عبد الرزاق (١١: ١٣ برقم ١٩٧٦٣).
(٣) أخرجه البيهقي في «الدلائل» (٦: ٢٤٨).

كانَ هكذا لِم يكُن فيما ذُكر من إصابة السّحر له، وتأثيرُه فيه ما يُدخِل لبسَاً، ولا يجدُ به الملحِد المعتَرض أُنساً.

وهكذا ابيضَاضُ عينَي يعقُوب من بكائِه على فقدِ ولدِه دونَ عمَي؛ لامتناعِه، وبلاءُ أيوب في جسمِه إنّما كان أحدُهما الوُقوف مع الظاهِر من الجسدِ من غيرِ استِيلاءٍ على القلب، ولا زَمانَة ولا استِبشَاع ولا تَشويه للصّورة، ولأجلِ هذا امتنعَ عليهم صلى الله وسلم عليهم العمَى والجنُون والجذام والبَرص.

وأمّا الإغماءُ فالحقّ أنّه إنْ نزلَ بهم حَدُّه ظاهِرُ حواسُّهم من غيرِ استيلاءٍ على لبٍ ولا قلبٍ، قال النّووي: لا شكّ في جوازِه، فإنّه مرضٌ والمرض يجوزُ عليهم بخلافِ الجنون، فإنّه نقص، وفي الصّحيح إطلاقُ الإغماءَ عليه ﷺ في مرضِ موتِه[1]، قال ابنُ حجر في الحديث: جوازُ الإغماء على الأنبياء كما مرّ لكنْ قيّده الشيخ أبو حامد من أئمتنا بغيرِ الطّويل، وجزمَ به البُلقينيّ، قال السُّبكي: وليسَ كإغماء غيرهم؛ لأنّه إنّما يعتَر حَواسُّهم الظاهِرة دونَ قلوبهم؛ لأنّها إذا عُصمَت من من النّوم الأخف فالإغماء أولى.

أمّا الجنون فيمتَنِع عليهم قليلُه وكثيره؛ لأنّه نقص، وألحقَ السّبكي به العمَى، قال: ولم يعمَ نبيٌّ قط، وما ذُكر عن شعيبٍ أنّه كان ضَريراً فلم يثبَت، وأمّا يعقُوب فحصلت له غِشاوة وزالت، انتهى. وحكى الرّازي عن جمعٍ في يعقُوب ما يُوافِقه.

فإنْ قلت: فهل ممّا يجوزُ عليهم تسلّط الشّيطان عليهم كالبشر؟

قلت: اعلم أنّ الأمّة مجمَعة على عصمَة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعينَ من الشّيطان، وكفايتهم منه فلا يُسلّط عليهم في أجسامهم بأنواعِ الأذى، ولا على خواطِرهم وقلوبهم بالوسْواس، وقد روى فأسْلم من قوله ﷺ: «ما منكُم من أحدٍ إلّا وُكلّ به قرينه من

---

(١) أخرج البخاري (١: ٢٤٣برقم ٦٥٥) حين كان في مرضه ﷺ فقال لعائشة: «أصلى الناس؟» قالت: لا هم ينتظرونَك، قال: «ضعوا لي ماء في المخضب»، قالت: ففعلنا فاغتَسل، فذهب لينوء فأُغمِيَ عليه، ثمّ أفاق فقال ﷺ: «أصلى الناس؟»...الى آخر الحديث .

الجنِ وقَرينه من الملائكة»، قالوا: وإياكَ يا رسول الله؟ قال: «وإياي ولكنّ الله تعالى أعانَنِي عليه فأسلَم» زادَ غيره عن منصُور: «فلا يأمرني إلّا بخَير»[١] بالـماضِي من الإسلام مُسنَد الضّمـير القَرين، وبالمضَارع مُسنداً لضمِيره ﷺ وصَحّحها بعضُهم ورجّحها على الأولى، وإذا كان هذا حكم القَرين المسلّط على بني آدم، فكيفَ بمن هو بعيدٌ منهم، ولم يلْزَم صحْبَتهم ولا أُقدر على الدّنو منهم، وقد جاءت الآثار بتَصدّي الشّياطِين له في غيرِ مَوطن رغبَة في إطفاءِ نُوره وإماتة نفسِه، وإدخال شُغل عليه حينَ يئسُوا من إغوائه، فانقلبوا خاسِرين كتعرّضه له في صلاته، فأخذه النّبي ﷺ وأسرهُ أو ربطه في سارية المَسجد حتّى يصيح صبيان المدينة يلعبون به، فذَكر قول أخيه سليمان: ﴿وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِيٓ﴾ [ص: ٣٥] فتأدّب وتَركه، فردّه الله خاسِئاً، وقدْ طلبهُ عدو الله إبليسُ بشهابٍ من نارٍ يجعلُه في وجْهه عليه الصلاة والسلام في الصّلاة، وكذا عفريتٌ طلبَه ليلة الإسراء بشعلَة من نار فتعوّذ بالله منهُما فردّهما الله خائبين خاسئين.

ولما لم يقدِر إبلـيسُ على أذاهُ بمـباشَرتِه تسبّب بالتّوسط إلى غُواة قريشٍ في الائتمار بقتلِه ﷺ، وتصوّر في صورة الشِيخ النجدي النّاصح لهم[٢]، ومرّة أخرى في غزوةِ بدر تصوّر في صورةِ سُراقَة بن مالك[٣] على ما أشار إليه تعالى بقولِه: ﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ [الأنفال: ٤٨] الآية، ومرة أخرى أنذرهم بشأنِه عندَ بيعة العقَبة، وهو الذي سمّاه ﷺ بأزْب العقَبة[٤]، وكلّ هذا وقاهُ الله فيه ضّرُه وجنبّه بعصْمَته منه كيده وشره، وقد قال عليه الصّلاة والسلام: «أنّ عيسى عليه الصّلاة والسّلام كفيَ من لمسه، فجاء ليطّعن يده في خاصِرته حينَ وُلد، فطعَن في الحجاب»[٥]، ولـما لُدّ النّبي ﷺ في مـرضِه وكرِه ذلك،

(١) أخرجه الطبراني في «الكبير» (٢٠: ٤٢١ برقم ١٠١٧)، وأبو يعلى (٩: ٧٧ برقم ٥١٤٣).
(٢) أخرجه عبد الرزاق (٥: ٣٨٤ برقم ٩٧٤٣)، في حديث طويل .
(٣) أخرجه البيهقي في «الدلائل» (٣: ٧٨)، في حديث طويل.
(٤) أخرجه أحمد (٣: ٤٦٠ برقم ١٥٨٣٦)، في حديث طويل.
(٥) أخرجه البخاري (٣: ١١٩٦ برقم ٣١١٢).

واعتذرَ له أهله بقولهم: «خشِينا أن يكونَ بك ذات الجنب»، قال: «إنّها من الشّيطان ولم يكُن الله ليُسلّطه علي»[1].

فإن قلت: فما معنَى قولُه تعالى: ﴿ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾؟ [الأعراف: ٢٠٠].

قلت: جعلُه بعضُ المفسّرين مُرتَبطاً بقولِه: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، والمعنَى: وأما يستخفنّك غضبٌ فيحمِلك على تركِ الإعْراض عنهُم ﴿فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ﴾ [الأعراف: ٢٠٠]، وقيل: النّزغ هُنا بمعنَى الفَساد، كما قال: ﴿مِنۢ بَعْدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيْطَٰنُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِيٓ ﴾ [يوسف: ١٠٠]، وقيل: النّزغ هنا بمعنَى التّحريك، أي وإمّا يُحركنّك الشّيطان، فالنّزغُ أو في الوسوسة، فأمره الله تعالى أنّه متى تـحرّك عليه غضبٌ على عدوه، أو رامَ الشّيطان من إغوائه به بخواطر أدنى وسَاوِسه ما لم يجعل له سَبيلٌ إليه أنْ يستَعيذ منه، فيُكفَى أمره ويكونُ سببَ تمام عِصمَته، إذ لم يُسلّط عليه بأكثرِ من التّعرض له، ولم يجعلْ له قُدرة عليه.

فإن قلت: فهل يجوزُ أنْ يتَصوّر الشّيطان للأنبياءِ بصورة الملَك للتّلبيس عليهم، كما يجوزُ ذلك على البشر؟

قلت: لا يجوزُ ذلك لا في أوّل الرّسالَة ولا في أثنائها.

فإن قلت: ما الدّليلُ على استحالتِه؟

قلت: قال القاضي: الاعتمادُ في ذلكَ على دليلِ المعجزَة، فلا يشكُّ النّبي أنّ ما يأتيه من الله الملك ورسُولُه حقِيقَة إمّا لعلمٍ ضروريّ يخلقُه الله له، أو لبُرهانٍ يظهرُ له به، لتتَمّ كلماتُ ربِّك صِدقاً وعَدلاً، لا مُبدّل لكلماتِه.

فإن قلت: فما معنَى قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِيٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ﴾ الآية [الحج: ٥٢].

---

(١) أخرجه أحمد (٦: ٢٧٤ برقم ٢٦٣٨٩)، والحاكم (٤: ٤٤٩ برقم ٨٢٣٥).

قلت: للنّاس في بيانِه أقاويل، منها الغَثُّ والسّمين، وأولى ما قيلَ فيها، وعليه الجمهورُ من المفسّرين: أنّ التّمني هُنا معناه التّلاوة، وإلقاءُ الشّيطان فيها: إشغالُه التالي بخَواطِرِ وأفكَارٍ من أمور الدّنيا، حتّى يدخُل الوَهم والنّسيان فيما تلاه، أو يدخلُ غير ذلك على إفهامِ السّامعين من التّحريف وسوء التأويل، ممّا يُزيلُه الله وينْسخُه ويكشِفُ لبْسَه ويُحكم آياته، وقدْ قدّمنا القولَ فيه فيما مرّ.

فإن قلتَ: ألم تذهب شِرذمَة إلى تَسليطِ الشّيطان على مُلكِ سَليمان، وغلبته عليه؟

قلت: هو قولٌ باطلٌ، بالَغ السّمرقَنديّ في أفكارِه جازماً بأنّه لا يصح، وقدْ مرّ ما يتعلّق بتأويلِ الآية.

فإن قلت: ألم يقُل الله تعالى عن أيوب: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلشَّيۡطَٰنُ بِنُصۡبٖ وَعَذَابٍ﴾ [ص: ٤١]؟

قلت: قال أبو محمد مكّي: لا يجوزُ لأحدٍ أن يأخُذ بظاهِرها مُتأوّلاً أنّ الشّيطان هو الذي أمْرَضه، وألقَى الضُّر في بدنِه، إذ لا يكون ذلك إلّا بفعلِ الله تعالى وأمْرِه؛ ليَبتلي أنبيائه، ويُثِيبُهم علي ما مرّ، وإنّما أسندَ ما ذُكر إليه؛ لأنّه وسوسَ إلى أهلِه حتّى رَفضُوه وأخْرجُوه، فكانَ سبَباً في الجملَةِ لذلك الابتلاء العظيم، وإيّاك وكتُب التّاريخ فإنّها بدرجَة سبيل الجحيم.

فإن قلت: فقدْ قال تعالى حكايةً عن يُوشع: ﴿وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيۡطَٰنُ﴾ [الكهف: ٦٣].

ـ وعن يوسف: ﴿فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ ذِكۡرَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: ٤٢].

ـ وعن آدم: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيۡطَٰنُ عَنۡهَا﴾ [البقرة: ٣٦]، ﴿فَوَسۡوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيۡطَٰنُ لِيُبۡدِيَ لَهُمَا﴾ [الأعراف: ٢٠] الآية. ﴿فَوَسۡوَسَ إِلَيۡهِ ٱلشَّيۡطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلۡ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلۡخُلۡدِ وَمُلۡكٖ لَّا يَبۡلَىٰ﴾ [طه: ١٢٠].

ـ وقدْ قال محمّد ﷺ حينَ نام عن الصّلاة يومَ الوادي: «إن هذا وادي به شيطان»[1].

---

(١) أخرجه مالك (١: ١٤ برقم ٢٦).

- وقول مُوسى عليه الصّلاة والسّلام في وكْزته: ﴿هَٰذَا مِن شِيعَتِهِۦ وَهَٰذَا مِنۡ عَدُوِّهِۦۖ فَٱسۡتَغَٰثَهُ ٱلَّذِي مِن شِيعَتِهِۦ عَلَى ٱلَّذِي مِنۡ عَدُوِّهِۦ فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيۡهِۖ قَالَ هَٰذَا مِنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ﴾ [القصص: ١٥].

قلت: هذا استقراءٌ حسنٌ يحتاجُ إلى البيان، ونحن نتكلَّم عليه بعونِ الرحيّم الرحمن، فنقول: أمّا قولُ يوشع: ﴿وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيۡطَٰنُ﴾ [الكهف: ٦٣] فممّا لا يلزمُنا الجواب عنه؛ إذ لم نُثبت له في ذلكَ الوقت نُوبة مع موسى؛ إذ كانَ فتى من فتيانِه وتابعاً من أتباعِه، على ما يشهَد به قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ﴾ [الكهف: ٦٠]، والمرويُّ أنّه إنّما نُبّئ بعد موت موسى، وقيل: قُبيلَ موتِه، ثمّ لو سلَّمنا صُدور هذا القول منه بعد نُبوّته، قُلنا: جاء هذا الكلام على موردٍ مُستَمر في كلام العرب في وصْفِهم كلّ قبيح من قولٍ أو فعلٍ أو شَخصٍ بالشّيطان أو فعلِه أو قولِه، كما في قوله تعالى: ﴿طَلۡعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ [الصافات: ٦٥]، وفي الحديث: في دفعِ المار بينَ يدَي المصلي «فإنْ أبى فليقاتلُه فإنّما هو شيطان»[1].

وأمّا قصةُ يُوسف، فقد ذكر جمعٌ أنّها كانت قبلَ نبوّتِه، وعليه فلا إشكال، ولو سُلّم أنّها بعدها، فللمُفسّرين في ضَميرَي ﴿فَأَنسَىٰهُ﴾ ﴿رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: ٤٢] قولان:

أحدهما: وهو الحقّ أنّهما لأحدِ صَاحِبَي السّجن، والمراد بالذِّكر التّذكير، أي: فأنسَى الشّيطانُ أحدَ صاحبي السّجن أنْ يذكُر للملِك شأنَ يُوسف عليه الصلاة والسّلام، ولو سُلِّم أنّ الضّميرَين ليُوسف عليه الصلاة والسّلام كما هو القُول الآخَر، وأنّ الإنساءَ في آيته وآيةِ يوشع على ظَاهِره منعنَا أنْ يكونَ مثلُ هذا الفِعل من الشّيطان، فيه تَسلّط على يوسف ويوشع بوساوسٍ ونزغ، وإنّما هو شَغلُ خواطِرُهما بأمورٍ أُخر، وتذكيرُهما من أمورِهما ما يُنسِيهما ما نَسيا.

أمّا قصة آدم، فقدْ مرّ أنّه إنّما أكلَ من الشّجرة متأوّلاً أنّها غير المنّهي عن الأكلِ منها، مع تمام ما يتعلّق بأطرافِها، على أنّه إنّما يلزمُنا ما ذهبَ إليه جمعٌ من المحقِّقين مُتعلّقين بظَاهِر:

---

(١) أخرجه البخاري (١: ١٩١ برقم ٤٨٧).

﴿ثُمَّ ٱجۡتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيۡهِ وَهَدَىٰ﴾ [طه: ١٢٢]، على أنّه ذهبَ بعضُ العلماء على أنه إنّما وسْوَس لحواء، وهي حملَت آدمَ على الأكلِ من الشّجرة، وعليه أيضاً فلا إشكالَ، ولا ينافِيه: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيۡطَٰنُ﴾ [البقرة:٣٦]، ﴿فَوَسۡوَسَ إِلَيۡهِ ٱلشَّيۡطَٰنُ﴾ [طه:١٢٠]؛ لإمكان الجمع بالمباشَرة لحواء وبالواسِطَة لآدم، على أنّ الوسْوَسة التي لا يَتسلّط الشّيطان بها عليهم إنّما هي ما كانَ شرّاً ومعصِية، ولم يقَع منه إلّا قوله: ﴿هَلۡ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلۡخُلۡدِ وَمُلۡكٖ لَّا يَبۡلَىٰ﴾ [طه:١٢٠]، وقوله: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنۡ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيۡنِ أَوۡ تَكُونَا مِنَ ٱلۡخَٰلِدِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠]، ومقاسَمَتِه إيّاهُما بقولِه: ﴿إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ [الأعراف:٢١]، مع التّأويل أو النّسيان للنّهي، أو تَعيين الشّجرة وليسَ في هذا شرٌّ ومعصِيَة البتّة.

فإن قلت: كيفَ يُتَصوّر دُخول إبليس الجنّة بعد قولِه تعالى له: ﴿فَٱخۡرُجۡ مِنۡهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٞ﴾ [الحجر: ٣٤]؟

قلت: أُجيبَ بأنّه إنّما مُنع من الدخُول على جِهَة التّكرمة كما كان يدخلُ مع الملائكة، ولم يُمنَع أن يدخُلَ مُطلقاً، وبأنّه لم يدُخل وإنّما قامَ عند البابِ فناداهُما، وبأنّه لم يدخل على صُورتِه، وإنّما تمثّل بصُورَةِ دابّة فدَخل ولم تعرِفُه الخزنَة، وبأنّه دخل في فمِ الحيّة حتّى دخلت به، وبأنّه إنّما أرسلَ بعضَ أتباعِه لهما.

وأمّا قولُه ﷺ: «إنّ هذا وادٍ به شيطان» فليسَ فيه ذكرُ تسَلُّطِه عليه، ولا أنّه وسوسَ له، وظاهِرُه غير معوّل عليه إنْ أشْعَر بذلك؛ لقوله ﷺ في روايةٍ أخرى: «إنّ الشّيطان أتى بلالاً فلَم يزل يهدّيه كما يُهدُّ الصّبي، حتّى نام»[1] فقد بينّ ﷺ في هذه الرواية أن تسلُّط الشّيطان في ذلك الوادي إنّما كـان على بلال الموكل بصَلاةِ الفجر. قال القاضي: وإنّما نحتاجُ لهذا إن جعلنـا قولَه: «إنّ هذا واد به شيطان» تنبيهاً على سبَب النّوم عن الصّلاة، وأمّا إنْ جعلناه تَنبيهاً على سببِ الرّحيل عن الوادي وعلّة لترَك الصّلاة به، كما هو مساقُ حديث زيدُ بن أسلَم فلا إشكال.

---

(١) أخرجه مالك (١: ١٤ برقم ٢٦).

فإن قلت: قدْ تقرّر أنّ النّوم لا يتَسلّط على قلوبِ الأنبياء كما مرّ منْ قولِه عليه الصّلاة والسّلام: «تنامُ عيناي ولا ينامُ قلبي» فكيفَ طلَعت الشّمس عليهم بغيرِ صلاة، وما أيقظهُم إلّا ضوء الشّمس أو تكبيرُ عمر؟

قلت: طلوعُ الشّمس ليسَ من مُدركات القّلب، وإنّما هو من مُدرَكات البَصر الذي هو أحدُ الحواس الظّاهِرة التي استَولى عليها النّوم، والله أعلم.

وأمّا قولُ موسى عليه الصلاة والسّلام: ﴿هَٰذَا مِنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ﴾ [القصص: ١٥]، فجوابُه أنّه كانَ قبل نُبوّته كما يشهد به القرآن، ولو سلّمنا العِصمَة أيضاً قبلَها فكنا نقول: أنّه من إضِافة العَرب كلّ قبيحٍ إلى الشّيطان ـ كما مرّ بيانُه ـ، لا يُقال صنيع العرب متأخّر عن ذلك فكيف جاء عليه، والمتأخّر هو الذي يجيءُ على طريقِ المتقَدّم لا العكس؛ لأنا نقول مرادُ الأئمَة بذلك أنّ صنيعَ العرب عريقٌ جار على الوضْع الأصلي، حتّى إنّ من تقدّمَهم نسَج على ما يوافِقه، ولم يخرج عنه، فليتأمل.

* [المباحثُ التي تُعرفُ بها الأحوالُ الدُّنيويَّـةُ للأنبياءِ عليهم الصَّلاة والسَّلام]:

فإنْ قلت: هذه أحوالُ الأنبياء في أنفسِهم، فما أحوالُهم في الأمورِ الدّنيَويّة التي لا ترجعُ إلى ديانَة ولا تشريع، ولا إلى تعلُّم ولا تعليم؟

قلت: هذا مبحثٌ طَويلُ الذّيل عظيمُ النّيل، يضبطُه ثلاثة مَباحِث:

المبحث الأول: في اعتقاداتِهم الرّاجِعة إلى الأمور الدُنيويّة، فنقول: اعلم أنّ اعتقادَاتِهم عليهم الصلاة والسلام في الأمور الدُّنيويّة الغالبُ للكثير إصابَتُها ومُوافَقُتها لما هو السّداد، ويجوزُ على وجْه النّدور والقلِة، أنْ يذْهَب عليهم تدبيرُ بعض أمورِها مما لم يهدَ إليه إلّا من تَصدّى لمغالَبة الدّنيا وجعلها همّه وديدنه وشُغله، وأنْ يقعَ منهُم الحكم عليه بشيءٍ ويظهَر خلافه، أو يكونُوا منه على شكٍّ أو ظن بخِلافِ أمور الشّرع، فقد قدِم النّبي ﷺ المدينةَ وهم يُؤبرونَ النَخل، فقال: ما تصنَعون؟ قالوا ما كنا نصنعه، فقال: لعلّكُم لو لم

تفعلوا كان خيراً، فتركُوه ففنت أو شاصت الثّمرة، فذكروا له ذلك، فقال: «إنّما أنا بشر إذا أمَرتكُم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيءٍ من رأيي فإنَما أنا بشر، أنتُم أعلم أمر دنياكم»[١]، وفي رواية: «إنّما ظننتُ ظناً فلا تُؤاخِذّوني بالظنّ»[٢]، وفي قِصة الخرص: «إنّما أنا بشرٌ فما حدّثُتكم عن الله فهو حقّ، وما قلتُ فيه من قِبلِ نفسي فإنّما أنا بشرٌ أُخطئ وأصيب»[٣]، وقدْ رجعَ في غزوة بدر لرأي الحبّاب ابن المنذر حين قال له: أهذا منزل أنزلكهُ الله، ليسَ لنا أن نتقدّمه، أم هو الرّأي والحربُ والمكيدة؟ فقال: بل هو الرأيُّ والحربُ والمكيدَة، فقال الحبّاب: إنّه ليس بمنزل، انهض حتّى تأتي أدنى ماء من القَوم فننزله، ثمّ نغور ما وراءه من القلب، فنشْرَب ولا يشْربُون، فقال: أشرت بالرّأي، وفعل ما قاله. وهو مُجمَل قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وأرادَ مُصالحَة الأحزاب على ثلثِ تمر المدِينة، واستشار الأنصار، فلمّا أخبروه برَأيهِم رجعَ عنه[٤]، فمثلُ هذا أو ما شابهَهُ من أمور الدّنيا التي لا مدخلَ فيها لعلمِ دِيانة ولا اعتقادِها ولا تعليمها، يجوزُ عليه فيه ما ذكرنا؛ إذ ليس فيه نقيصَة ولا محطّة، وإنّما هي أمور اعتِيادية يعرفُها من جرّبها وجعلَها همَّه وشغلَ نفسَه بها، والنّبي مشحونَ القلَب بمعرفَة الرّبوبية مَلآن الجوانِح بعلوم الشّريعَة، مُقيّد البال بمصالِح الأمّة الدّينيّة، وبالجملة لا يكثُر منهُم ذلك بحيثُ يؤذِن بالبَلَه والغفَلة لما مرّ من وجُوب فطانتِهم صلى الله وسلم عليهم أجمعين.

وقدْ تواتَر النّقل عنه عليه الصّلاة والسّلام بمعرفتِه من أمور الدّنيا ودقائقِ مصالحها وسِياسَة فِرق أهلها ما هو مُعجزٌ للبَشر الكامِلين، والجهَابِذة النّاقدين، ومن هذا النّمط

---

(١) أخرجه مسلم (٤: ١٨٣٥ برقم ٢٣٦٢).

(٢) أخرجه مسلم (٤: ١٨٣٥ برقم ٢٣٦١).

(٣) أخرجه الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١: ٤٢٩ برقم ٨٣٧).

(٤) أخرجه البيهقي في «الدلائل» (٣: ٤٣٠) عن ابن قتادة أن رسول الله ﷺ بعث إلى عيينة والحارث بن عوف، وهما قائدا غطفان، فأعطاهما ثلث ثمار المدينة على أن يَرجعا ومن معهما عن رسول الله ﷺ وأصحابه .. إلى آخر الحديث.

ما يعتَقِدونَه في أحكامِ البشر الجارية على أيدِيهم وقَضاياهُم، ومعرَفة المحقّ من المبطل، وعلمُ المفْسِد من المصلح، على ما يُشير إليه قوله ﷺ: «إنّما أنا بشرٌ وإنّكم تختصمون إليّ، ولعلّ بعضكم أنْ يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحوِ ما أَسَمع، فمنْ قضيتُ له من حقّ أخيه بشيء فلا يأخُذ منه شيئاً، فإنّما أقطِع له قطعَة من النّار»[١]، ويجوزُ في أحكامِهم عليهم الصلاة والسلام وقضَاياهُم أنْ تجري على الظّاهِر، ومُوجب غلباتِ الظنّ، بشَهادَة الشّاهد، ويمينِ الحالِف، ومُراعاة الأشبه، ومعرفة العفاص والوكاء مع مقْتَضى حِكمَة الله تعالى في ذلك، فإنّه لو شاءَ لأطلَعهم على سرائرِ عباده، ومخبات ضمائر أمّتِه، فتوَلّوا الحكمَ بينهُم بمُجَرد يقينهم وعلمهم دونَ حاجة إلى اعترافٍ أو بيّنةٍ أو يمينٍ أو شبهَة، ولكن لما أمر الله الأممَ باتباعِهم والاقتداء بهم في أحوالهم، وكان إطلاعُهم على علمِ الغَيب في كل نازلَةٍ مما لا تَسمَح به لكلهم الحِكمَة الإلهيّة، اقتَضت الحكمَة الإلهيّة تقييد أحكامِهم بالظّاهر، والله يتَولى السّرائر؛ لينتَظم بذلِكَ قانون الشّرائع والأحكام، ويتَيسر للحَاكِم بعدَهم فصلُ التّشاجُر والخصام، عالم الغَيب فلا يُظهِر على غيبه أحد إلّا من ارتَضى من رسول، فيُعلّمه منه بما شاء، ويستَأثر بما شاء، ولا يقدحُ هذا في نُبوّتِهم ولا يفصِم شَيئاً من عُرى عصْمتهم.

المبحث الثاني: في أقوالهم الدُنيويّة من إخبارِهم عن أحوالهم وأحوالِ غيرهم، فنقول: قد علمتَ ممّا مرّ امتناع الخُلف في أقوالهم التي طريقُها الخبر المحضّ، ويدخُلها الصّدق والكذب مُطلقاً في العمد والسّهو والصّحة والمرض والرّضى والغَضب، وأمّا المعَارِيض المؤهم ظَاهرُها خِلاف باطنها فجائز ورُودها منهم في الأمور الدّنيويّة، لا سِيما لقَصدِ المصلَحة، كتوريتِه ﷺ عن وجهِ مَغازيهِ لئلّا يأخُذ العدوُّ حذره، وكما رُوى من سماحَتِه ﷺ ودَعابتَه لبَسطِ أمّته، وتَطييب قُلوبهم، وتأكيدِ محبّتِهم ومَسرّة نفوسِهم، وإزالَة غفلَتِهم، كما في قوله لمن استَحمله: «لأحملنّك على ابن النّاقة»[٢]، وللمرأة التي سألتهُ عن

(١) أخرجه البخاري (٦: ٢٥٥٥ برقم ٦٥٦٦).

(٢) أخرجه الترمذي (٤: ٣٥٧ برقم ١٩٩١)، والمقدسي في «أطراف الأفراد والأغراب» (٢: ٧٤ برقم ٧٩٤).

زَوجِها: «أهو الذي بعينِه بياض ...»[١]، فهي صِدق؛ إذ كلّ جمل ابنُ ناقة، وكلّ إنسانٍ بعينِه بياض.

وقدْ صحّ عنه: «إني لأمزحُ ولا أقولُ إلّا حقاً»[٢]. وأمّا ما ليس طريقُه الخبر من الأقوالِ والمعَاريض ممّا صورتُه صُورة الأمرُ والنّهي في الأمور الدّنيويّة، فلا يجوزُ عليهم ﷺ أنْ يأمُروا أحداً بشيءٍ أو ينهوه عنه، وهم يُبطِنون خِلافه، فقد قال عليه الصّلاة والسّلام: «ما كانَ لنبيٍّ أنْ تكونَ له خائنة الأعيُن»[٣].

فإن قلت: فما محملُ قوله تعالى في قِصة زيد: ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ ﴾ الآية [الأحزاب: ٣٧]، بعدَ وجوبِ تَنزيهه ﷺ عن هذا الظّاهر، بأنّه لا يصحُّ منه ولا يجوزُ عليه أنْ يأمر زيداً بإمساكها، وهو يُحبّ تطليقه إيّاها كما ذهبَ إليه جماعةٌ من المفسّرين ذُهولاً عن هذا القانون. فاعْلَم إنّ أصحَ محامِلُه ما نقلَه من يُعوّل عليه في التّفسير عن علي بن حسين: من أنّ الله تعالى كانَ أعلمَ نبيّه أنّ زينب ستكُونُ من أزواجِه، فلما شَكاها إليه زيد، قال له: أمسِك عليكَ زوجك، واتّق الله، وأخفَى منه في نفسِه ما أعلمَه الله به من أنّه سيَتزوّجها، ممّا الله مُبدِيه ومُظهِره بتَمام التّزويج وطَلاق زيد لها، ونحوه عن الزهري، ولم يبدِ الله من أمرِه إلّا زواجه إيّاها.

فإن قلت: في حديثِ قتادة: أنّ النّبي ﷺ رآها فأعجبَته، فأحبّ طلاق زيد لها[٤].

قلت: قال الطبري: ما كان الله ليُؤثم نبيّه فيما أحلّ له، كما لم يؤثم الذين خَلوا من قبلِه من الأنبياء فيما أحلّ لهم: ﴿ مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ﴾ الآية [الأحزاب: ٣٨]، ولو كانَ على ظاهِر ما رُوي في حديثِ قُتادة لكانَ فيه أعظمُ الحرج، وما لا يليقُ به من

---

(١) أخرجه العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» (٣: ٩٠).

(٢) أخرجه الطبراني في «الكبير» (١٢: ٣٩١ برقم ١٣٤٤٣).

(٣) أخرجه أبو داود (٢: ٦٦ برقم ٢٦٨٤).

(٤) أخرجه القرطبي في «تفسيره» (١٤: ١٨٩).

مدّ عينيه لما نُهي عنه من زَهرة الحياة الدّنيا، ولكانَ نفسُ الحسَد المذْموم الذي لا يُرضاه، ولا يتّسمُ به الأتقياء، فكيف بسيّد الأنبياء؟ وقال القُشيري: هذا إقدامُ عظيم من قائله، وقلّة معرفتِه بحقّ النّبي ﷺ وبفضلِه، وكيف يُقال: رآها فأعجَبتْه وهي ابنة عمّته، ولم يزلْ يراها منذُ وُلدت، ولا كانَ النّساء تحتَجِبن منه عليه الصّلاة والسّلام، وهو الذي زوّجها لزيد، وإنّما جعلَ الله طلاق زيدٍ لها وتزويج النّبي ﷺ إيّاها؛ بَياناً لإزالَة حُرمَة التّبني وإبطالُ سنّته، كما قال تعالى: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وكما قال: ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا ﴾[الأحزاب: ٣٧]، ونحوه لابن فورك.

فإن قلت: فما محمَل حديثُ قتادة إنْ صحّ.

قلت: على أن يكونَ رآها فَجأة واستَحسَنها طَبعاً من غيرِ قصد، ومثلُ هذا لا نُكرة فيه؛ لما طُبع عليه ابن آدم من استِحسَانه للصّور الحسنة، ونَظرة الفَجأة معفُو عنها. وحينئذٍ **فإن قلت**: فما فائدَة أمرِه عليه الصلاة والسّلام لزيدٍ بإمساكها؟

قلت: تجويزه تأخر زمان كونها من زوجَاتِه عليه السّلام، وقمع شَهوتِه، وردُّه نفسَه عن هَواها.

فإن قلت: فما معنَى الخشية على ما قَررته أوّلاً وآخراً، إذ لم يأتِ بما يُخاف من عَواقِبه؟

قلت: ليسَ معنَى الخشية هُنا الخوف باتّفاق المحقّقين، وإنّما معناها الاستِحياء، فإنّه ﷺ استَحيى منهُم أن يقُولوا تزوّج زَوجَة ابنه، وتَوقى إرجافُ المنافِقين واليهود وتَشفّيهم على المسلمين، يقُولون تَزوّج زوجة ابنه بعدَ نهيِه عن نكاحِ حلائل الأبناء، فعتَبه الله على هذا الاستِحياء ونزّهَه عن الالتِفات إلى أقوالهم فيما أحلّ له، كما عاتبه على مُراعاةِ رضى أزواجِه بقولِه تعالى: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ ﴾ [التحريم: ١]، فكذلِك قولُه هنا: ﴿وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وهذا هو محمل ما رُوي عن الحسَن

وعائشة من قولها: «لو كتَم رسولُ الله ﷺ شيئاً لكتَم هذه الآية»[١] أي: لما فيها من عتبِه وإبداء لما أخفَاه.

ومن تَوابع هذا البحث: أنّ الغَضب لا يستفِزُّهم في مجاوزة حدٍّ من حدُود الله تعالى أو تساهُل فيه، ولا في شَتمٍ ولا لَعنٍ، فإنْ صدَر شيء من ذلك حُمل على أنّهم رأوا أنّ ذلك قامعاً ومقابلاً لمن شافههه بذلك، على هذا الأصل تتخرّج أحاديث كثيرة.

المبحث الثالث: في أفعالهم الدّنيويّة صلى الله وسلم عليهم أجمعين، فنقول: حكم تَوقِّيهم عليهم الصلاة والسلام المعاصي والمكرُوهَات، منها ما قدّمناه وحُكِم بسهوهِم وغلَطِهم في بعضِها ما ذكرناه، وكلّ ذلك غير قادِح في النُبوّة؛ إذ لا يقعُ إلّا على غاية من النُّدرَة، وعامّة أفعالهم فيها على السّدادِ والصّواب، بل أكثرها جَاريَة مجرى العِبادَات والقُرَب، إذ كانَ الرئيس الأعظم والحبيب الأكرم لا يأخُذ منها لنفسِه إلا بقَدر ضَرورته وما يُقيم رَمق جِسمه، وفيه مَصلحَةُ ذاته.

وأمّا مَدارات النّاس واستئلافِهم وجمعِهم على الهدى، فهو مع كونِه مَشرُوعاً من سِعَة الصّدر وفُسحة العقل وكمال الإنسانيّة.

وأمّا أمرُه لعائشة باشتِراء بُريرة مع اشتراطِ مَواليها الولاء لهم، ثمّ إنّه قام خاطباً وأبْطَل شَرطَهم مع أنّ سادَاتها لولا اشتِراطُهم الولاء ما باعُوها، فليس فيه غشٌّ ولا خَديعَة؛ لأنّ الرواية هكذا: «اشتَرطي لهم الولاء[٢]» ففعَلت، وهذه الزّيادة غير ثابتة في أكثر طُرق الحديث، ومع اشتراطِ ثباتِها هي مُمكِنة التأويل؛ لأنّ اللّام تأتي بمعنى على كما في قوله تعالى: ﴿يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾ [الإسراء: ١٠٧]، وعلى هذا فـ«لـهُم» هنا بمعنَى عليهم، مثل قوله له تعالى: ﴿لَهُمُ اللَّعْنَةُ﴾ [الرعد: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧]، فالمعنَى: اشتَرطي عليهم الولاءَ لك، ويكون قيام النّبي ﷺ ووعظُه وإبطالُه

---

(١) أخرجه البخاري (٦: ٢٦٩٩ برقم ٦٩٨٤)، ومسلم (١: ١٥٩ برقم ٢٨٨).

(٢) أخرجه ابن حبان (١١: ٥٠٢ برقم ٥١٠٤)

إنّما هو لما سلفَ لهم من اشتِراط الولاء لأنفُسِهم مع صُدور العِتق عن غيرِهم، والولاء إنّما يكونُ لمن أعتق، كما صح عنه ﷺ: «إنّما الولاء لمن أعتق»[1].

ووجْه ثان: وهو أنّ قولَه عليه الصّلاة والسلام: «اشترطي لهم الولاء» ليسَ على معنَى الأمر بل على معنَى التّسوية والإعلام، بأنّ شَرطَه لهم لا ينفَعُهم بعدَ بيانِه ﷺ لهم ولغَيرِهم قبلَ ذلك: «أنَ الولاء لمن أعتق»، فكأنّه قال: اشتَرطي أو لا تَشتَرطي فإنّه شرط غير نافعٍ على حدِّ قوله تعالى: ﴿فَٱصۡبِرُوٓاْ أَوۡ لَا تَصۡبِرُواْ﴾ [الطور: ١٦]، وإلى هذا ذهبَ الدّاودي وغيره، وتوبيخُه ﷺ لهم في وعظِه، وقوله: «ما بالُ رجال يشترطُونَ شُروطاً ليست في كتاب الله» دليلٌ على تقدّم عِلمهم بذلك.

ووجه ثالث: وهو أنّ معنَى قوله ﷺ: «اشترطي لهم الولاء» أي: أظهري لهم حُكمَه وبيّني عندَهُم سنته، وهي أنّ الولاء إنّما هو لمن أعتق، ثمّ قام ﷺ بعد ذلك مُبيّناً لهم وموبّخاً لهم على مخالفَتِهم ما تقدَم له بيانُه.

فإن قلت: فما تأويلُ فعل يُوسف عليه الصّلاة والسّلام بأخيه، إذْ جعلَ السِّقاية في رَحلِه، وأخَذَه باسم سِرقتِها، وما جرى على إخوتِه في ذلك، وقوله: ﴿إِنَّكُمۡ لَسَٰرِقُونَ﴾ [يوسف: ٧٠]، ولم يسْرقُوا؟

قلت: قال القاضي: الآية تدلّ على أنّ فعلَ يوسف عليه الصّلاة والسّلام كان عن أمرٍ من الله تعالى لقولِه تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كِدۡنَا لِيُوسُفَۖ مَا كَانَ لِيَأۡخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلۡمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [يوسف: ٧٦] الآية، وإذا كانَ كذلِك فلا اعتراضَ كائناً ما كان؛ إذ لا يُسأل تعالى عمّا يفعلُ وهم يُسألون، وأيضاً فإنّ يوسف كانَ أعلَم أخاهُ بأنّي أنّا أخوك فلا تبتئس، فكانَت تَوابِعَه بعد ذلك وسائل لجلب المصالح ودَفعِ المضار، وأمّا قولُه: ﴿أَيَّتُهَا ٱلۡعِيرُ إِنَّكُمۡ لَسَٰرِقُونَ﴾ فليسَ من قولِ يوسف حتّى يلزم عنه جواب، على أنّه يُمكن أنّ قائله عوّله على صُورة ظاهِر الحال، ولو سُلِّم أنّه قاله بعلمِ يوسف عليه الصّلاة والسّلام،

(١) أخرجه البخاري (٢: ٧٥٧ برقم ٢٠٤٧).

فلعلّ وَجه إقرارِ يوسف عليه الصلاة والسلام له ما فعلُوه قبل بيوسف من إلقَائِهم إيّاه في غَيابَة الجبّ وبيعِهم له، وهو تكلّفٌ، ولا يذهب عليك أنّه لا يجوزُ أن يقُوّل الأنبياء ما لم يثبُت أنّهم قالوه، حتّى يُطلَب الخلاص منه، ولا يلزم الاعتِذار عن زلّات غيرهم.

فإن قلت: فما تأويلُ قوله ﷺ في عُيينة ابن حصن لعائِشَة وقدْ أرادَ الدّخول عليه: «بئسَ أخو العشيرة» فلما دَخل عليه ألَانَ له القول، وضحك معه، فلما سألته عليه الصّلاة والسّلام عن ذلك، قال: «إنّ من شرّ النّاس من اتّقاهُ النّاس»[1]، وكيف جاز عليه الصلاة والسلام أنْ يُظهر خِلاف ما يُبطن، ويقول من خَلفِه مثل ذلكَ القول، وهو غيبة.

قلت أجيب: بأنّ فعلَه عليه الصّلاة والسّلام ذلك كانَ استِئلافاً لمثلِه وتطبيباً لنفسه، ليتمَكن إيمانُه وتَدخل في الإسلامِ بسببِه أتْباعُه ومن كانَ على شَاكِلته، وحينئذٍ فقد خرجَ هذا الفعل عن حدّ مداراة الدّنيا إلى السياسة الدينيّة، وأمّا قوله: «بئس أخو العشيرة» فليسَ بغيبة بل هو تعريفُ ما عَلمَه منه لمن لم يعلَم ليحذَر حاله ويحتَرز منه، ولا يوثق بجَانِبه كلّ الثّقة، لا سِيما وقد كانَ عُيَينة بن حصن مُطاعاً في قومِه مُجيباً إليهم، ومثل هذا إذا كانَ لدفع مَضرَّة لم يكُن غيبة، بل كانَ جائزاً، بل واجباً في بعضِ الأحيان، كما جرت به عادة المحدّثين من تخريجِ الرّواة والمزَكّين في تزكية الشهود.

فإن قلت: فما الحكمَة في إجراءِ الأمراض وشِدّتها عليهم صلى الله عليه وسلم، وما الوجْه فيما ابتلاهم الله تعالى وامتَحنهُم به، كأيوب ويَعقُوب ودَانيالَ ويحيى وزَكريا وعيسى وإبراهيم ويُوسف، مع كونِهم خيراً له من خلقه وأحبّاءه وأصْفياءه؟

قلت: يجبُ عليكَ أيّها الأخ في الله تعالى أنْ تعلمَ أنّ أفعال الله كلّها عدل، وكلماته جميعاً صدقٌ لا مُبدّل لكلماته، وأنّه تعالى لا يُسأَل عمّا يفعل، فلَه أنْ يَبتلي عبادَه بما شاءَ وكيف شاء؛ ﴿لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤]، ﴿أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٧]، ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢] ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾

---

(١) أخرجه مالك (٢: ٩٠٣ برقم ١٦٠٥)، وعبد الرزاق (١١: ١٤١ برقم ٢٠١٤٤).

[محمد: ٣١]، فامتِحانُه تعالى إيّاهم بضروبِ المحَن زيادَة في مكانَتِهم ورِفعَة في دَرجاتِهم، وأسباب لاستِخراج حالات الصّبر والرّضا والشّكر والتّسليم والتّوكل والتّفويض والدّعاء والتّضَرُّع منهم، وتأكيد لبَصائرِهم في رحمةِ المُمْتَحنِين، والشّفَقة على المبتَلَين، ويقتَدي بهم من نَزلَ به مثل ما امتُحِنوا به، ويُقتَدى ﴿ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴾ [الأنعام: ٩٠]، ومحوٍ لـهِناة فَرطت منهُم، وغَفلاتٍ سَـلفَت لهـم، ليَلقَوا الله تعالى طيبين مُهذّبين، وليكون أجرُهم أكمل، وثوابُهم أوفَر وأجزل.

ولو لم يكُن من فوائدِ الابتلاءِ والامتِحان إلّا ما ترتّب على فعلِ الرئيس الأعظم والمتبُوع المقدّم والحبيبُ الأكرم من مَعرِفة أحكامِ السّهو في الصّلاة، وأحكام الصّلاة في الخوف، والمسايفة، وأحكامُ الصّلاة في المرض، وأحكامُ الأكلَ والشّرب والجِماع واللّباس، ونقلَ كلّ واحِدة منه نِسائه الكثيرات ما عساه تَغفل عنه الأخْرى من أحكامِ الحيضِ والنّفاس، لكانَ غايةُ المطلوب ونِهايةُ المرغُوب، كيفَ ومن أجلّ فوائد الامتِحان بيانُ أنّهم مخلُوقون لا يملكُونَ لأنفُسِهم ضَرّاً ولا نفعاً، ولا مَوتاً ولا حياةً ولا نُشوراً، دفْعاً لما عسـّاه يُتوهَم فيهِم حينَ ظهَرت على أيديهم خَوارق العادَات بفضلِ فاطِر الأرض والسموات، من الملائكَة أو الألوهيّة، كما وقعَ في تلك الورطَة النّصارى وكفارُ العرب، حتّى استَعظموا أكلَه الطّعام ومشْيه في الأسواق، وإظهارُ خسّة الدّنيا عندَ الله تعالى، حيثُ لم يرضها دارُ خلود لأحبابه وأصفِيائه، ولم يرضَ لهم فيها بسطَة العيش وصحّة الجسم، وإدامَة السّرور، كيف وهي: «ملعونة ملعونٌ ما فيها إلّا ذكر الله، وما والاه»[١]، «ولو كانَت تَزن عندَ الله جناح بعوضَة ما سَقى كافراً منها جرعَة ماء»[٢]، مع كونها جِيفة قذِرَة، وإرشادُ العاقِل إلى أنّه ينبغي له أنْ لا يتعلّق منها إلّا ببلغَة مسافِر أعجله الرّحيل وغَشاه العدو، وغابَ عنه الخليل.

(١) أخرجه الترمذي (٤: ٥٦١ برقم ٢٣٢٢).

(٢) أخرجه الطبراني في «الكبير» (٦: ١٧٨ برقم ٥٩٢١).

فإن قلت: فهل ممّا يجوزُ عليهم صلى الله وسلم عليهم السّهو والنّسيان في الأعمال؟

قلت: اعلم أنّ عمَلَهم عليهم الصّلاة والسّلام على نوعَين، ما طريقُه البلاغ وتقريرُه الشّرع، وتعلُّق الأحكام وتَعليم الأمّم بالفعلِ، وأخذهم باتّباعِهم فيه، وما هو خارجٌ عن هذا ممّا يختصّ بأنفسِهم عليهم الصلاة والسلام، فأمّا الأوّل: فحُكم السّهو فيه والنّسيان عند جماعة من العلماءِ حكمُ السّهو والنّسيان في الأقوال، وقد تقدّم الاتّفاق على امتناعِه فيها في حقِّهم عليهم الصّلاة والسّلام، وأنّ عصمتَهم من جوازِه عليهِم فيها واجبة، فكذلك الأفعال، وعلى هذا الرّأي لا يجوزُ طروّ المخالفة فيها لا عمداً ولا سهواً؛ لأنّها بمعنَى القول من جِهة التّبليغ والأداء، وطروّ هذه المخالفة عليها تُوجِب التّشكِيك، وتُثير المطاعِن، واعتَذروا عن أحاديثِ السّهو، والصّحيح منها ثلاثة أحاديث:

أحدها: حديثُ ذي اليدين، الواردُ في سلامِه عليه الصّلاة والسّلام من اثنتين[١].

وثانيها: حديث ابن عُيينة الواردُ في قيامِه عليه الصّلاة والسلام من اثنتين.

وثالثها: حديث ابن مَسعود الوارد في صلاتِه ﷺ الظهرَ خمساً[٢]، إذ هي دالّة بحسبِ الظاهر على وقوعِ السهو في الفعل البلاغي بأنّ ذلك الفعل صُورته صورة فعل السّاهي ظاهراً، وليس هو في نفسِ الأمر إلّا عمداً أو قَصداً ليسنّ أحكامّ السّهو ويبينها، وإلى هذا القول مالَ الأستاذ أبو إسحاق وأبو المظفر السّمعاني.

وردّ اعتذارُهم المذكور: بأنّه ملزُوم للتّناقض؛ إذ يلزم عليه أن يكونَ مُتعمّداً ساهياً في حالة واحدة، ولا حجّة في قولهم أنّه عليه الصلاة والسلام أمرَ بتَعمّد صورة النِسيان طَلباً للاستنان، لقولِه عليه الصّلاة والسّلام: «إنّي لأُنَسّى أو أُنسى لأسنّ»[٣]، حيث أثبتَ

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه الترمذي (٢: ٢٣٨ برقم ٣٩٢): عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: أنّ النبي ﷺ الظهر خمساً فقيل له: أزِيدَ في الصلاة؟ فسجد سجدتين بعد ما سلم.

(٣) سبق تخريجه.

أحد الوَصفَين المشْعِر بنَفي نقيضِه من العَمد والقَصد، ويردّه أيضاً: قوله عليه الصَلاة والسّلام: «إنّما أنا بشر مثلكُم أنسى كما تنسون»[١]، فإن تمسكوا بالرّواية الأخرى: «إني لا أنسى ولكِن أُنسّى لأسن» رُدّ تمسّكهم: يمْنَع أن يكونَ في هذه الرّواية نفيُ حكم النّسيان بالجملَة فلعلّه إنّما أرادَ نفي إطلاقِه والتّلفظ به، واستعماله كراهيَة اللّقية على ما يشير إليه قولُه ﷺ: «ليس ما لأحدكُم أن يقولَ نسيتُ آية كذا ولكنّه نسي»[٢].

فإن قلت: فما باله على هذا نُهي عن إضَافة النّسيان إليه، ولم يُنهَ عن إضافة السّهو إليه ﷺ؟

قلت: وجوابُه عندَ قول النّظم «وصدقهم»، أو أنّه أرادَ بالنّسيان المنفِي نفي الغَفلة وقلّة الاهتمامِ بأمرِ الصّلاة عن قلبِه، فلا يُنافي أنّه شُغِل بها عنها ونَسي بعضَها ببعضِها من بابِ الشّغل بطَاعةٍ عن طاعة، كما تركَ يوم الخندَق الظُهر والعَصر والمغرب والعِشاء حتّى خرجَ وقتَ الجميع[٣]، اشتِغالًا بمُقاوَمة العَدو عن فعلِها اشتغالًا بطاعَة عن أُخرى.

والذي ذهبَ إليه الأكثَر من الفُقهاء والمتكلّمين والجمعُ الجمُّ من الأصُوليين: أنّ المخالَفة في الأفعالِ البَلاغيّة والأحكامِ الشّرعيّة سَهواً وعن غيرِ قصدٍ منهم عليهم الصلاة والسلام جائزةٌ عليهم؛ لما تقرّر من أحاديثِ السّهو في الصّلاة.

فإن قلت: فما الفَرقُ بينَ الأفعال البلاغيّة والأقوال البلاغيّة؟

قلت: فرّق الأئمَة بينَهما بقيامِ المعجزة على الصّدق في القَول البَلاغي، فمخالفتُه ولو سهواً تُناقضُها، بخلافِ الفعل البَلاغي إذ لم تقُم المعجزَة على وجوبِ مُوافَقته لما في نفسِ

---

(١) أخرجه البخاري (١: ١٥٥ برقم ٣٩٢).

(٢) أخرجه النسائي (٦: ١٨٢ برقم ١٠٥٦١)، والبزار (٥: ١١٥ برقم ١٦٩٦).

(٣) أخرج البخاري (١: ٢١٤برقم ٥٧١) عن جابر أنّ عمر جاء يوم الخندق بعدَما غربت الشمس، فجعل يسُّب كفار قريش، قال: يا رسول الله ما كدِتُّ أصلي العصر حتى كادَت الشمس تغرب، قال النّبي ﷺ: «والله ما صليتها...

الأمر، وإن كانَ في حكمِ القول بحسَب البيان، فالمخَالَفة فيها سَهواً لا تُناقِضها ولا تَقدَح في النُبوّة، بل غَلطَات الفِعل وخَطرات القلَب من سِمات البَشر على ما يُرشِد إليه قولَه ﷺ: «إنّما أنا بشر أنسى كما تَنسون، فإذا نسيتُ فذَكروني»، كيفَ وحالَة النّسيان والسّهو هنا في حقّه عليه الصلاة والسلام رُبّما كانت سببُ إفادَة علمٍ وتقريرُ شرع، كما قال عليه الصلاة والسلام: «إنّي لأُنَسّى أو أنسى لأسنّ»، بل قد رُوى: «لستُ أنسَى ولكن أُنسّى لأسنّ»، فتكون هذه الحالة زيادَة في التّبليغ وتَماماً عليه وعلينا في النّعمَة، بعيدة عن شَوائب النّقص ومَداحضّ الطّعن، فإنّ القَائلينَ بتَجويزِ ذلك عليهم صلى الله وسلّم عليهم يشْترَطُون أنّ الرّسل لا تُقرّ على السّهو والغَلط بل يُنبّهون عليه، ويعرِفُون حكمَه بالفورِ على قولِ بعضِهم، وهو الصحيح وقبلَ انقِراضهم على قولِ آخرين.

وأمّا الثّاني: وهو ما ليسَ طَريقُه البلاغ، ولا بيانُ الأحكام من أفعالهم عليهم الصّلاة والسَّلام، وكذا ما يختصُّ بهم من أمورِ دينهم، وأذكارِ قُلوبِهم ممّا لم يفعَلوه ليُتّبعُوا فيه، فأكثر طبقاتِ عُلماء الأمّة على جوازِ السّهو والغلط عليهم صلى الله وسلم عليهم فيها، ولحُوق الفَترات والغَفلات بقُلوبِهم فيها، وذلك بما كلِّفُوه من مُقاسَاة الخلقِ وسِياسَات الأمم، ومُعاناة الأهلِ ومُلاحَظة الأعداء، لكنْ لا على سبيلِ الدّوامِ ولا على جِهَة كثرة التّكرار والاسترِسال، بل على سبيلِ النّدور والقلّة كما هو محمَل قوله عليه الصّلاة والسّلام: «أنّه ليُغان على قلبي فأستغفِر الله»[١]، وليس في هذا حطٌّ من رُتبَتِهم ولا ما يُناقِض مُقتَضى مُعجِزتهم.

هذا وقد ذَهبت جماعةٌ من المتصوّفة وأصحاب عِلم القلوب والمقامات: إلى امتناعِ طروّ السّهو والنّسيان والغَفلاتِ والفَترات على قُلوب أولئك الكرامِ والسّادات في جميعِ الأوقاتِ والحالات، وتأويل ما ورَدَ بقَريبٍ مما مرّ، فتلخّصَ امتناعُ السّهو وما شاكَلَه عليهم سلام الله عليهم في الأخبارِ جُملة، وفي الأقوالِ الدّينيّة قَطعاً، وجوازُه بل وقوعُه في الأفعالِ الدّينيّة، وأحرَى غيرها، على ما مرّ بيانُه مُستوفَى.

---

(١) سبق تخريجه.

فإن قلتَ: فما وجْه نهيِه عليه الصّلاة والسّلام عن القول نَسيتُ بقولِه عليه الصّلاة والسّلام: «بئسما لأحدكُم أنّه يقول: نَسيتُ آية كذا، ولكن يقول: أُنسِيتُها»، مع قولِه ﷺ: «إنّما أنا بشرٌ أنسَى كما تنسون، فإذا نَسيتُ فذكرّوني»؟

قلت: لا تدافعَ بين هاتين الرّوايتين، إمّا لأن نَهيه عن إضَافة نِسيان الآية عليه الصّلاة والسّلام محمُولٌ على ما نُسِخ لفظُه من القرآن، أي: أنّ الغَفلة في هذا لم تكُن منه ﷺ وإنّما الله تعالى اضْطَّره إليها، ليَمحُو ما يشاءُ ويُثْبِت، وإسنادُ النّسيان محمُولٌ على ما كانَ من قبلِه من الغَفلات والفَترات، إذ يصحُّ أنْ يُقال فيه: نَسِي وأُنسِي، وإمّا لأنّ النّهي محمُولٌ على طِريق الاستِحبابِ ومُراعاة الأدبِ من نسبَة الأفعال وإضَافتِها إلى خَالقِها، وروايَةُ إسناد النّسيان إليه محمُولَة على طريقِ الجوازِ لِنسيان اكتِسَاب العبد.

فإن قلت: فهل يجوزُ عليهم صلى الله وسلم عليهم نِسيانُ ما أُمرُوا بتَبليغه من الأقوالِ جُملة، ممّا لم يُرِد الله نسخَه قبل تَبليغِه من قولٍ أو فعلٍ؟

قلت: أمّا نسيانُ ما أُمروا بتَبليغه فمُمتَنع، وأمّا نسيانُ ما لم يُغيّر نَظماً ولا يخلُط حُكماً ولا يدخُل خَللاً في الخبر قبله ثمّ يتذَكره فجائز، ويستَحيلُ دوام نِسيانه له؛ لحفظِ الله كتابَه وتكليفَه ﷺ بلاغَه، وأمّا نسيانُهم بعدَ تبليغِه وإسقَاطِه على وجْهِ الغَفلة والسّهو بعده من الآياتِ وغيرِها فجائز؛ إذ قدْ بلّغُوه ووَصّلوه إلى عباده، ثمّ يجوزُ أنْ يتذكرّوا ذلك بتذكير الله إيّاهم بلا واسِطَة، وأنْ يتذكّرُوه من أممهم إلّا ما قَضى الله بنَسخِه ومحوِهِ من القُلوب، وترك استِذكاره فيجوز أنْ ينساه النّبي عليه الصلاة والسلام جُملة.

خاتمة:

ونسألُ الله حُسنَ الخاتمة، قدْ أصلَحك الله وأصلحَ بك مما قرّرناه: أنّهم عليهم الصلاة والسلام مُنزّهون عن الجهلِ بالله تعالى وصِفاته، وعن كونهم على حالَة تُنافي عِلمهم بشيء من ذلكَ جُملة بعدَ النُبوّة عقلاً وإجماعاً، وقبلها سَمعاً ونَقلاً، وعنْ جَهلِهم بشَيءٍ ممّا قرَّروه منْ أمورِ الشّرع وأدّوه عن ربّهم، مُذْ نَبّأهُم الله وأرْسَلهُم قصداً أو غير قَصد، وأنّ استِحالَة

ذلك شَرعاً وإجماعاً، ونَظراً وبُرهَاناً، وأنّهم مُنزّهُون عن ذلك قبلَ النبوّة قَطعاً، وأنّهم مُنزَّهون عن الكبائر إجماعاً، وعن الصّغائر تحقِيقاً، وعن دوامِ السّهو والغَفَلة واستِمرارِ الغَلط والنّسيان عليهم صلى الله وسلّم عليهِم فيما شَرعُوه للأمم معصُومون في كلّ حالاتِهم من رضى وغضب وجدّ ومزح، فيجبُ عليك أنْ تتلقّاه باليَمين وتشدّ عليه يد الضَّنِين، وإياكَ أنْ تميلَ إلى ما عليه أهل البَطالة، وتَركن إلى ما رَكنَ إليه بنُو الغَباوةِ والجهَالة، فتقول إنّك قد تعرّضَت في هذه المباحثِ إلى الفُضول، وأنّك كما يُمكِنك بدونَ هذا الإيضاح إلى مُرادِك الوصُول، فإنّ فيما تَعرّضت لبيانِه وأتعَبت الخاطر في بُرهانِه **فوائد ثلاث**، **الأولى**: أنّ من يجهلُ ما يجبُ للأنبياءِ أو يجوزُ أو يستَحيل عليهِم، ولا يعرفُ صُور أحكامَه، لا بأسَ أن يعتَقِد في بعضِها خِلاف ما هو عليه، فلا يُنزهُهم عما لا يُحبّون نسبته إليهم، ولا يُحافِظ على رعاية ما قَصُرت الشّريعة أو العقول وجوبه عليهم، فيَهلك من حيثُ لا يدري، ويحلّ به البَوار ويسْقُط مع ظنّه أنّه تحرى الصّواب في الدّركِ الأسفل من النّار.

الثانية: أنّ من لا يعرف هذه الأحكام، والتحقَ بفِرقَة العوامّ كيفَ يتصدّى إلى الإفتاء في أقوالِه ﷺ وأفعالِه، والاستِنباط من سيره ﷺ وأفعاله، وهو باب عظيمٌ وأصل كبيرٌ من أصولِ الفِقه، مبنيٌّ على وجُوب صِدق النّبي ﷺ في أخبارِه وبلاغِه، ولا يجوزُ عليه السّهو فيه، وأنّه معصُوم من المخالفَة في أفعالِه عَمداً وبحسبِ اختلافِهم في وقوع الصّغائر منهُم، وقعَ خلافٌ في امتثالِ الفِعل الصّادر منه عليه الصّلاة والسّلام سبقَ بسطُه بعض البسط، وتمامُه في محلّه من أصول الفِقه فلا يُطوّل به، ولما ماتَ شيخُنا العلامَة سالم السَنْهُوري المالكي في أواسِط سنة خمس عشَرة بعد الألف تصدّى لإقراء فقه المالكيّة من لم يتصوّرُه ولا بالتّوقيفِ البليغ، وتعاطَى الإفتاءَ والتّدريس من يقينِه في البَديهيّات يتحيّر ويزيغُ، وتكثّروا بالصِّبيَة والغِلمان، ولبّسُوا عليهِم الأمور بالمخرقة والهذَيان، ولعمْري أنّهم لو استشهدُوا لا يشْهدُون، ولو ضُويقُوا ليعترفون بأنّ الحقّ منهُم بمَرمى بعيد، وأنّهم بمَوامئ الغَباوة في الأمرِ الشّديد، زُيّن لهم سوءُ أعمالهم فرأوّه حَسناً، واكتحلوا بإثمد

الغِواية فظنوه وسَناً، إنْ هم إلّا كالأنعامِ بل هم أضل، وإنْ هم إلا رضعاء الأتان فليسُوا منها أجلّ، غير أنّهم لما قامَ بهم من رَثاثةَ الأطمار، والسّعي بالصُّحف في أكمامِهم وآباطِهم رياءُ النّاس بالعَشيّ والأسحار، التَحقُوا بآبائِهم في حملِ للأسفار بالأسفار، إنّ في ذلك لذكرَى لأولي الألباب، فاعتبروا يا أولي الأبصار.

الثالثة: أنّ مثل هذه المباحِث يحتاجُ إليها الحاكِمُ والمفتي، فمن أضاف إلى النّبي ﷺ شيئاً من هذه الأمور، ووصَفه بها؛ إذ منْ لم يعرفْ ما يجوزُ وما يمتَنعُ عليه وما وقعُ الإجماع فيه، والخلافُ كيفَ يُعمم الفُتيا أو الحكم في ذلك؟ ومن أينَ يدري هل ما قالَه فيه نقصٌ أو مدح؟ فإمّا أنْ يجتَري على سَفكِ دم حرام، أو يُسقِط حقّاً وجبَ للأنبياء، ويُضيّع حرمَتَهم عليهِم الصلاة والسلام.

* * *

ولما كانَ مدارُ هذا الفنّ على تحقِيق مباحث الإيمان، وكان الدخولُ في أهلِهما والاتّصافُ بِهما مُتوقفاً على النّطق بكلمَتي الشّهادةِ توقّف الشّطريّة أو تَوقُّف الشّرطية على ما سَلف، أراد أنْ يُنبّه على حِكمَة اعتبار الشّارع لهما دونَ غيرهما في ذلك التّوقُّف، فقال: **(وجامع)** تَصريحاً وتلويحاً **(معنى)** هو في الأصلِ مصدر من العناية نُقل إلى معنَى المفعول، وهو هنُا بإيراد من اللّفظ **(الذي)** مرّ بيانُه مُفصّلاً **(تقرّرا)** بألفِ الإطلاق، بمعنَى جعل في قرارٍ ومحلٍّ يَرجِع إليه فيه، وذلك جميعُ ما يرجع إلى الألوهيّة والنبوّة وجُوباً وجُوازاً واستِحالَة.

بـ**(شهادتا الإسلام)** أي: معنَى الشّهادتين اللّتين هُما الجزاء الأعظم من مُسمّى الإسلام، أو اللّتان لا يحصلُ الإسلام إلّا بهما، فهو من إضِافَة الجزاء للكلّ أو السَبب للمُسبّب، وهما أشهد أنّ لا إلَه إلّا الله وأشهدُ أنّ محمداً رسولُ الله، وذلك أنّه قد مرّ أنّ التّحقِيق أنّ الألوهيّة عبارةٌ عن وجُوب الوجود والقِدَم الذّاتي، وهي تَستلزِمُ استِغناء الإله عن كلِّ ما سِواه، وافتِقار كلٍّ ما سِواه إليه، فمعنى لا إله إلا الله لا مُستغنيا عن غيره، ومُفتقرٌ إليه كل ما عداه، ولا شكّ أنّ استِغناءه تعالى عن غيره يستلزِم وجُوب وجوده وقِدمِـه وبقائِه ومُخالَفتِه للمُمكنات، وقيامِه بنفسِه وتَنزُّهِه عن النّقائص كالصَّمَم والعَمى والبَكم، فيجبُ أنْ يكونَ سمِيعاً بصَيراً مُتكلّماً، وإلّا لاحتَاج إلى مُحدِث أو محلّ أو من يدْفع عنه تلكَ النّقائص، وتَنزُهِه تعالى عن الأغْراض في أفعالِه وأحكامِه، وإلّا كان مُفتَقراً لما يحصلُ له ذلك الغَرض، وعدم وجُوب فعل شيءٍ من المْكنات أو تَركِه، وإلّا لما كَمُل إلّا به، ضَرورةَ أنّه لا يجبُ له تعالى ما لم يكُن كمالاً، فلا يثبتُ له الغِنى المطلَق، وإنّ افتقارَ كلّ ما عَداه إليه يستلزمُ حياته وعمُوم قُدرَته وإرَادَته على ما مرّ تفصيله، وإلّا لما وُجِد شيءٌ من الحوادِث، فلم يفتَقِر إليه شيء، ووجُوب وحدته لهذا أيضاً، ووجُوب حدُوث العالَم، وإلّا لكانَ مُستَغنياً عنه تعالى، وعدمُ تأثير شيء من الكائنات، وإلّا لاستَغنى عنه تعالى ذلكَ الأثر بمُؤثّر، فقدْ ظهرَ لك اشتِمالُ هذه الكلمَة الشّريفة على أقسامِ الحكم العقليّ الثلاثة راجِعَة إليه تعالى.

ويؤخذُ من قولِنا: محمّد رسُولُ الله، وجُوب الإيمان به وبسائر الأنبياءِ والرّسل والملائكَة والكُتب السّماويّة واليوم الآخر، إذ قدْ جاء ﷺ بإثباتِ كلّ ذلك، ووجُوب صِدقهم واستِحالَة الخِيانة والكَذب عليهم، وإلّا لم يكونوا رُسلاً مأمُونِين على سِرّ وحي الله تعالى، وجوازُ جميعِ الأعراضِ البشَريّة التي لا تُنقِص من مراتِبهم؛ لعدَم قدحِ لحوقُها في رسالتِهم، فقد ظهرَ لك تضمُّن هذه الكلمَة الثانية جميعَ أقسامِ الحكم العقلي الرّاجعة إلى الرّسل عليهم الصّلاة والسّلام، ولعلّ لهذه النّكتَة مع الاختِصارِ جَعلهُما الشّارع ترجمةً على ما في القَلب من الإسلام، ولم يقبَل من أحدٍ عندَ التّمكن الإيمانَ إلّا بهما، وقد نصّ العلماءُ على أنّه لا بُدّ من فَهمٍ بمعنَاها يريدُون ولو بالإجمال، وإلا لم ينتفِع بهما صاحِبهما في الاتّفاق من الخلودِ في النّار.

وبقِي هاهُنا **مباحث الأول**: يتَمشى إخفاء النّظم على مذهبِ الأخفش من صحَة وقُوع الوَصف مُبتَدأ بلامسوّغ، مثل قول الشاعر: [رجلٌ من الطائيين من الطويل]

خَبيرٌ بَنُو لهبٍ فَلاَ تَكُ مُلْغِيا ... مَقَالَـةَ لِهْبِـي إذَا الطيرُ مَرَّتِ

ورجّحه بعضُهم، وهو وإن أوّل دليله لا يَمتنعُ التّخريج عليه، على أنّ الضّرورات تُبيح المحظورات، ويمكن تمشِيتُه على طريقِ الجمهور في الاختيار، بجعل شهاداتي الإسلام مُبتَدأ أو مضَافاً إليه، وجامع خبراً مُقدّماً عليه، لا يُقال يمنع من هذا الإعراب وجُوب المطابقَة وهي مُنتَفية عن جامع، والقياس: جامعتان؛ لأنّا نقول: أنّه ليسَ خبراً إلّا بحَسبِ الصّورة اللّفظيّة، والخبر في الحقيقة جامدٌ محذوف، والتّقدير شهادتا الإسلام لفظ أو قولٌ جامِع، معنَى الذي تقرّر كما اعترفَ به جمع محقّقون في نظيره، والله أعلم.

الثاني: تكلّم القاضي مُحبّ الدّين ناظر الجيش على إعرابِ جملة: لا إله إلا الله بكلامٍ طويلٍ مُشتملٍ على فوائدٍ ينبغي إيرادُه تتميماً للفائدة، فقال: اعلمْ أنّ الاسم المعظّم في هذا التّركيب يُرفَع وهو الكثير، ولم يأتِ في القُرآن غيره وقد ينصب، أمّا إذا رُفع فالأقوالُ فيه على اختلافِ إعرابهم حسنة، منها قولان مُعتبران، وثلاثةُ أقوال لا يُعوّل على شيءٍ منها، أمّا

القولان المعتَبَران: فأنْ يكونَ على البدَليّة وأنْ يكونّ على الخبريّة، أمّا القول بالبدَليّة فهو المشهورُ الجاري على ألسِنة المعْربين، وهو رأي ابن مالك، فإنّه قال لما تكلّم على حذفِ خبر لا العامِلة: عمل أنْ وأكثرُ ما يحذِفُه الحجازيونَ مع لا نحو: لا إله إلا الله، وهذا الكلامُ منه يدلّ على أنَّ رفعَ الاسم المعظم ليسَ على الخبريّة، وحينئذٍ يتعيّن كونه على البدليّة، ثمّ الأقرب أنّ البدَل عن الضّمير المستّتر في الخبر المقدّر، وقد قيل: أنّه بدل من اسم لا باعتِبار عمل الابتداء، يعني باعتبار الإبدال منَ الأقرب أوْلَى من الأبعد؛ ولأنّه ليس داعِية إلى الاتّباع باعتبارِ المحلّ مع إمكانِ الاتّباع باعتبارِ اللّفظ، ثمّ البدل إنْ كان من الضّمير المستتر في الخبر كان البدلُ فيه نظير البدل في نحو: ما قامَ أحدٌ إلّا زيد، لأنّ البدل في المسألتين باعتبار اللّفظ، وإن كانَ البدلُ من اسم لا كانَ البدلُ فيه نظير البدَل في نحو: لا أحدَ فيها إلّا زيد؛ لأنّ البدل في المسألتين باعتبار المحلّ.

وقد استَشكَل النّاس البدل فيما ذكرنا، أمّا في نحو: ما قام أحدٌ إلّا زيد، فمن جِهتَين:

إحداهما: أنه بدَل وليسَ ثَمّ ضمير يعودُ على المبدل منه.

الثانية: أنّ بينهُما مخالفة، فإنّ المبدل مُوجب والمبدَل منه مَنفي.

وقد **أجيب عن الأول**: بأنّ إلّا وما بعدَها من تمام الكلّام الأول، ولا قَرينة مفهمة أنّ الثاني قد كان يتناوله الأول، فمعلُوم أنّه بعضُه فلا يحتاجُ إلى رابط، بخلاف: قَبضت المالَ بعضَه.

وعن الثاني: بأنّه بدل من الأول في عملِ العامل فيه، وتخالفُهما بالنّفي والإيجاب لا يمنعُ البدليّة؛ لأنّ مذهب البدل أنْ يُجعل الأول كأنّه لم يُذكر، والثاني في موضِعه. وقد قال ابن الضائع: اعلمْ أنّ البدَل في الاستثناء إنّما المراعَى فيه وقوعُه مكان المبدَل منه.

فإذا قلت: ما قام أحدٌ إلّا زيد، فإلا زيد هو البدل وهو الذي يقعُ في موضع أحد، فليسَ زيد وحده بدلاً من أحد، قال: وإلا زيد هو الأحد الذي نَفيت عنه القيام، فإلا زيد بيانٌ للآخـر الذي عَنَيْتَه، ثم قال بعد ذلك: فعلى هذا البدل في الاستثناءِ أشْبَه ببدَل الشّيء

من الشّيء من بدلِ البَعض من الكل، وقال في موضِع آخر: لو قيل: أنّ البدَل في الاستثناءِ قسم على حدَتِه ليس من تلك الأبدال التي ثَبتَت في غير الاستثناء لكانَ وجهاً، وهو الحقّ، انتهى.

قلت: نقلَ الأنصاري في «حواشي البيضاوي» ما صورتُه: لا إله إلا هو بحسبِ صُورة الكلام، نفي لكلِّ إله سِواه، وبحسب الاستِثناء إثبات له ولألوهيّته؛ لأن الاستثناء من النّفي إثبات سِيما إذا كان بدلاً، فإنه يكونُ هو المقصود بالنّسبة، ولهذا كان البدَل الذي هو المختار في كلّ كلامٍ قامَ غير موجب بمَنزلَة الواجب في هذه الكلِمَة، حتّى لا يكاد يُستعمل لا إله إلّا الله بالنّصب، ولا إله إلّا إيّاه.

فإن قلت: كيفَ يصحّ أنّ البدل هو المقصُود، والنّسبة إلى المبدَل منه سلبيّة؟

قلنا: إنّما وقعت النّسبة إلى البَدَل بعدَ النّقض بإلا، فالبَدل هو المقصُود بالنّفي المعتَبر في المبدل منه، لكن بعدّ نقضُه ونقضُ النّفي إثبات، ذكر ذلك السعد، انتهى.

ثمّ قالَ ناظر الجيش: وأمّا نحو: لا أحدَ فيها إلّا زيد، يُوجّه الإشكال فيه أنّ زيداً بدَل من أحد، وأنتَ لا يُمكنك أنْ تحلّه محلّه، وقد أجاب الشلوبين عن ذلكَ: بأنّ هذا الكلام إنّما هو على توهُم ما فيها أحد إلّا زيد؛ إذ المعنى واحد، وهذا يمكنُ فيه الإحلال بأنّ يقول: ما فيها إلّا زيد، انتهى. وهو جوابٌ حسن.

قال البدر الدماميني: وعلى قول الشلوبين: تكون كلمَة الحقّ على معنًى لا يستحقّ العبادةَ أحدٌ إلا الله، وهذا يمكنُ فيه إحلال البدل محل المبدل منه، بأنْ نقول: لا يستحقّ العبادَةَ إلّا الله، أو يكون المعنَى ما في الوجود إلهٌ إلّا الله، فيُمكن الإحلال أيضاً. قال ناظر الجيش: ولابن عصفور في هذه المسألّة كلامٌ غير ظاهِر، ذكرتُه في باب المستثنَى من هذا الكتاب، فليتأمّلُه الواقف عليه.

وأمّا القَول بالخبريّة، فقد قال به جماعة، ويظهرُ لي أنّه أرجَح من القول بالبدليّة، وقد ضُعِّف القول بالخبريّة بثلاثَةِ أمورٍ وهي: أنّه يلزمُ من القول بذلك كونُ خبر «لا» معرفَة و«لا» لا تعمَل في المعارف، وأنّ الاسمَ المعظّم مستثنى، والمستثنى لا يصِحُّ أن يكونَ خبراً

عن المستثنى منه؛ لأنّه لم يُذكر إلّا ليتَبيّن به ما قُصد بالمستثنى منه، وإنّ اسم «لا» عام، والاسمُ المعظّم خاصّ والخاصّ لا يكونُ خبراً عن العام، لا يقال: الحيوان إنسان.

والجواب عن هذه الأمور، **أمّا الأول**: فهو أنّك قد عرفتّ أنّ مذهب سيبويه أنّ «لا» حال تركيب الاسم معها لا عمَلَ لها في الخبر، وأنّه حينئذٍ مَرفوع بما كان مرفوعاً به قبل دُخول «لا»، وقد علّل ذلك بأنّ شَبهَها بأنْ ضَعف لما رُكبت وصارت كجزءِ كلمَة، وجزءُ الكلمَة لا يعمل، ومقتَضى هذا أنْ يبطُل عملُها في الاسم والخبر، لكن ألغَي عمَلها في أقربِ المعمُولَين، وجُعلت هي ومعمولها بمنزلَة مُبتدأ، والخبر على ما كانَ عليه مع التّجرد، وإذا كانَ كذلك لم يثبُت عمل «لا» في المعرفَة.

وأما الثاني: فلا نُسلِّم أنّ اسم «لا» هو المستثنى منه؛ وذلك لأنّ الاسم المعظّم إذا كانَ خبراً كان الاستثناء مُفرغاً، والمفرغ هو الذي لم يكُن المستثنى منه فيه مَذكوراً، نعم الاستثناء فيه إنّما هو منْ شيء مُقدّر لصحّة المعنى، ولا اعتراض بذلك المقدّر لَفظاً ولا خلافَ يُعلَم في نحو: ما زيدُ إلّا قائم، إنّ قائم خبر عن زيد، ولا شكّ أن زيداً فاعلٌ في قولنا: ما قامَ إلّا زيد مع أنّه مُستثنى من مُقدّر؛ إذ جعلُه خبر منظور فيه إلى جانبِ اللّفظ، وجعلُه مُستثنى منظور فيه إلى جانب المعنى.

وأما الثالث: فهو أن يُقال: قولُكم أنّ الخاص لا يكونُ خبراً عن المقامِ مُسلّم، لكن في لا إله إلّا الله لم يُخبِر بخاصٍّ عن عامّ؛ لأن العُمومَ منفيّ، والكلام إنّما سِيقَ لنَفي العُموم وتَخصيص الجزء المذكور بواحدٍ من أفرادِ ما دلّ عليه اللّفظ.

وأما الأقوالُ الثلاثَة الأُخَر، **فأحدها**: أنّ «إلا» ليست أداة استثناء، وإنّما هي بمعنَى غير، وهي مع الاسم المعظّم صِفة لاسم «لا» باعتبارِ المحلّ، ذكر ذلكَ الشيّخ عبد القاهر الجرجاني عن بعضِهم، والتّقدير على هذا: لا إله غير الله في الوجُود، وقد وقفتُ على كلامِ لبعضِهم طويل مُشتَمل على مباحث مدخُولة مزج فيها كلام النّحاة بكلامِ غيرهم تركتُه لذلك، ولا شكّ أنّ القولَ بأنّ «إلا» في هذا التّركيب بمعنَى غير ليس له مانِع يمنَعُه من

جهَة الصّناعة النّحوية، وإنّما يمتَنع من جِهة المعنَى، وذلكَ أنّ المقصُود من هذا الكلام أمران نفي الألوهيّة عن غير الله تعالى، وإثباتُ الإلهيّة لله سبحانه وتعالى، وهذا إنّما يتمّ إذا كانَت «إلّا» فيه للاستثناء؛ لأنّنا نستفيدُ النّفي والإثبات بالمنطُوق، وأمّا إذا كانت «إلا» بمعنَى غير فلا يُفيد الكلام بمنطُوقِه إلّا نفي الإلهيّة عن غير الله تعالى، وأمّا إثباتُ الإلهيّة لله سبحانه وتعالى فلا يُفيده التّركيب المذكور حينئذٍ.

فإن قيل: يُستَفاد ذلك بالمفهُوم.

قلنا: أين دلالَة المفهُوم من دلالَةِ المنطُوق، ثمّ هذا المفهوم إنْ كان مفهوم لَقب فلا عبرةَ به؛ إذ لم يقُل به إلا الدَّقاق، وإن كان مفهوم صِفة فقد عُرِفَ في أصول الفقه أنّه غير مُجمَع على ثُبوته، فقد تَبيّن ضعفُ هذا القول لا محالة.

والقول الثاني: ويُعزى للزمخشري، قال في «المغني»: زعمَ في تأليفٍ له مُستقلّ في كلمَة الحقّ: أنّ الأصل الله إلهُ فالمعرِفَة مبتدأ، والنّكرة خبر على القاعِدة، ثمّ قدّم الخبر، ثمّ أدخل النّفي على الخبر، والإيجابَ على المبتدأ، أو رُكّبت «لا» مع الخبر، فيقال له: ما تقولُ في نحو: لا طالِعاً جَبلاً إلّا زيد، لم انتصب خبرُ المبتدأ؟ فإن قال: «لا» عامِلة عمل ليسَ، فذَلك مُمتَنع لتقدّم الخبر، ولانتِقاض النّفي، والتّعريف أحد الجزأين، قال ناظر الجيش: ويلزم منه أنّ الخبر يعني: مع «لا»، وهي لا يعني معَها إلّا المبتدأ، ثمّ لو كان الأمر كذلك لم يجز نصب الاسم المعظّم في هذا التّركيب، وقد جوّزُه كما سيأتي.

والقولُ الثالث: أنّ الاسم المعظّم مرفوعٌ بالمدّ كما يرتَفع الاسم بالصّفة في قولنا: أقائِم الزّيدان؟ فيكون المرفُوع قد أغنَى عن الخبر، وقد قرّر ذلك بأنّ الإله بمعنَى مألُوه من ألِهَ أي: عبدَ، فيكون الاسم المعظّم مَرفُوعاً، على أنّه مفعولٌ أُقيمَ مقام الفاعل، واستُغنِي به عن الخبر، كما في قولِنا: ما مَضرُوب العُمَران، وضَعف هذا القول غير خفيٍّ؛ لأنّ إلهاً ليس وصْفاً فلا يستّحقّ عملاً، ثمّ لو كان إله عامِلاً الرّفع فيما يليِه لوَجبَ إعرابُه وتَنوينُه؛ لأنّه مطوّل إذ ذاك.

وقد أجاب بعضُ الفُضلاء عن هذا: بأنّ بعضَ النُحاة يُجيز حذف التّنوين من مثل ذلك، وعليه يُحمَل: ﴿لَا غَالِبَ لَكُمُ ٱلۡيَوۡمَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الأنفال: ٤٨]، و ﴿لَا تَثۡرِيبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡيَوۡمَ﴾ [يوسف: ٩٢]. وفي هذا الجواب نظر؛ لأنّ الذي يُجيز حذف التّنوين في مثل ذلك يُجيز إثباته أيضاً، ولا نعلمُ أحداً أجازَ التّنوين في لا إله إلا الله، هذا آخِر الكلام على توجيه الرّفع.

وأمّا النّصب فقدْ ذَكروا له تَوجِيهَين:

أحدهما: أن يكون على الاستثناء من الضّمير المستكن في الخبر المقدّر، **الثاني**: أنّ يكون إلّا الله صفة لاسم «لا»، أمّا كونُه صِفة فهو لا يكون كذلك إلّا إنْ كانت إلّا بمعنَى غير، وقدْ عرفتَ أنّ الأمر إذا كانَ كذلك لا يكون الكلام دالاً بمنطُوقِه على إثبات الإلهيّة لله تعالى، والمقصُود الأعظم هو إثباتُ الإلهيّة لله تعالى بعدَ نفي الإلهيّة عن غيره، وعلى هذا يمتَنع التّوجيه، أعني: كون إلّا الله صِفة لاسم «لا»، وأمّا التّوجيه الأول فقدْ قالوا فيه: أنّه مَرجوح، وكان من حقّه أن يكون راجِحاً؛ لأنّ الكلام غير مُوجب، والمقتَضى لعدمِ أرجحيّة البدل هُنا: أنّ التّرجيح في نحو: ما قام القومُ إلّا زيداً إنّما كان لحصُول المشَاكَلة، حتّى لو حصَلت المشاكَلة في تَركيبٍ استَويا نحو: ما ضَربتُ أحداً إلّا زيداً، فمن ثمّ قالوا: إذا لم تحصُل مُشاكلَة في الاتِّباع كان النّصبُ على الاستثناءِ أولى، وفي هذا التّركيب يتَرجّح النّصب في القِياس، لكن السّماع والرّفع أكثر. ونُقل عن الأبَدِيِّ: أنّك إذا قُلت: لا رجلَ في الدّار إلّا عمرو، كانَ نصب عمرو على الاستثناءِ أحسن منْ رفعِه على البدل، هذا ما ذكرُوه، والذي يقتضِيه النّظر أنّ النّصب لا يجوز، بل ولا البَدل أيضاً.

وتقريرُ ذلكَ أنْ يُقال: إنّ «إلّا» في الكلام التّام الموجَب نحو: قام القَوم إلّا زيداً، مُتمحِّضة للاستثناء فهي تُخرج ما بعدَها ممّا أفادَه الكلام الذي قَبلها، وذلك أنّ هذا الكلام إنّما قُصدَ به الإخبار عن القَوم بالقيام، ثمّ إنّ زَيداً منهُم ولم يكُن شَاركَهُم فيما أُسنِد إليهم، فوجَب إخراجُه، وكذا حكُم «إلّا» في الكلام غير الموجَب أيضاً نحو: ما قامَ القَوم إلّا زيداً، أعني: أنّ المقصُودَ منها ذلك ـ ومن ثمّ كان نحو هذا التّركيب مُفيداً للحَصرِ مع أنّها

للاستثناء أيضاً؛ لأنّ المذكورَ بعدَ «إلّا» لا بدّ أنْ يكونَ مُخرجاً، فيَتعيّن تقديرُ شيءٍ قبل إلّا ليصِحّ الإخراج منه، لكن إنّما أحْوَج إلى هذا التّقدير تَصحيحُ المعنَى، فتبيّن من هذا الذي قُلناه: أنّ المقصودَ في الكلامِ الذي ليس بتامّ إنّما هو إثباتُ الحكم المنفِي قبلَ «إلّا» لما بعدَها، وأنّ الاستثناءَ ليس بمقْصُود، ولهذا اتَّفق النّحاة على أنّ المذكور بعد «إلّا» في نحو: ما قام إلّا زيد، معمُول للعامِل الذي قبلَها، ولا شكّ أنّ المقصودَ من هذا التّركيب الشّريف أمران، وهما نفيُّ الألوهيّة عن كلِّ شيءٍ مُغاير له، وإثباتُها لله تعالى ـ كما تقدّم ـ، وإذا كانت إلّا مسُوقَة لمحض الاستثناء لا يتمّ هذا المطلوب سواء نصَبْنا أمْ أبدَلنا؛ وذلك لأنّه لا يُنصَب ولا يُبدَل إلّا إذا كان الكلامُ الذي قبل «إلا» تامّاً، ولا يكون تامّاً إلّا إذا قُدّر محذوف، وحينئذٍ ليس الحكم بالنّفي على ما بعدها في الكلامِ الموجَب، وبالإثباتِ عليه في غير الموجَب مُجمَعاً عليه؛ إذ لا يقولُ بذلك إلّا من مذهبِهِ أنّ الاستثناءَ من الإثبات نفي، ومن النّفي إثبات، ومن ليسَ مذهبه ذلك يقول: إنّ ما بعدَ «إلا» مسكوتٌ عنه، وإذا كانَ مسكوتاً عنه فكيفَ يكون قولُ لا إله إلّا الله تَوحيداً؟ فتعيّن أنْ تكونَ «إلّا» في هذا التّركيب مسُوقَة لقَصدِ إثباتِ ما نُفي قبلَها لما بعدَها، ولا يتمّ ذلك إلّا أن يكونَ ما قبلها غير تامٍّ، ولا يكون غير تامٍّ إلّا بأنْ لا يُقدّر خبرٌ محذوف، وإذا لم يُقدّر خبر قبلها وجبَ أن يكونَ ما بعدها هو الخبر، وهذا هو الذي تَركنُ إليه النّفس ـ وقد تقدّم تقريرُ صحّة كون الاسم الأعظَم في هذا التّركيب هو الخبر ـ، إلى هُنا كلام ناظر الجيش. قال البدر: ولا يَخلوُ بعضُه من نظر، فتأمّله.

قال السنَوسي: قولُه: فكيفَ يكونُ قول لا إله إلا الله تَوحيداً؟ فيه نظر؛ لأنّه يكونُ تَوحيداً بحسبِ دَلالة العُرف، ولأنّه لا نِزاع في ثُبوت إلهيّة مولانا جلّ وعزّ لجميع العُقلاء، وإنّما كفرَ من كفر بزيادةِ إلهٍ آخر، فنفي ما عَداه تعالى من الآلهةِ على هذا هو المحتَاج إليه، وبه يَحصلُ التّوحيد.

وأقولُ يَردُ على **جوابِهِ الأول**: عدمُ حصول التّوحيد بها قبلَ تفرُّد العُرف، والغَرض حصوله بها لأوّل ناطق بها البتّة.

وعلى **جوابه الثاني**: أنْ لا يكون إثباتُ إلهيّة الله تعالى مُستفَاداً من هذه الجملَة التي قرَّرنا اشتِمالها على جميعِ عُقود الإيمان، حتّى جعلَها الشّارع تَرجمة على حصولِه، ولم يكتَفِ عنها في ذلك بغَيرها، كما قد وافَق هو عليه ثَمّة، فيكونُ هذا هَدماً لما شَيّدَ بُنيانه وثَبّت أركانه، نعم. قال السَنَوسِي في قوله: فتعيّن ...إلخ، هذا يقتَضي أنّ الخِلاف في كون الاسْتثناء من النّفي إثباتاً أم لا يُدخل الاستثناء المفرغ، وظاهِرُ كلام الإمام الرّازي وكثير من الأصُوليين: دُخول الخِلاف فيه، ولهذا أوردوا على القائل بأنّ الاستثناءَ من النّفي ليس إثباتاً أنّه يلزم أنْ لا يحصُل التّوحيد بكلمَة الشّهادة. **وأجيب**: بما ذكرناه من النظر، انتهى.

وأقول: تقدّم ما في ذلك النّظر، والله ولي التّوفيق والهداية إلى أقْوَم طريق.

الثالث: في كشفِ الغِطاء عن مدلولِ كلمَة الحقّ لا يخفى أنّها مُحتويّة على نفي وإثبات، فالمنفيّ حقِيقَة الألوهيّة عن كلِّ فردٍ من أفرادِ حقِيقَة الإله غير مَولانا جلّ وعزّ، والمثبَت من أفرادِ تلكَ الحقِيقة فردٌ واحِد هو مولانا جلّ وعلا، وأتى بإلا لقصر حقِيقَة الإلهيّة عليه تعالى، بمعنى: أنّه لا يُمكن أن توجد تلكّ الحقِيقَة لغيره لا عَقلاً ولا شَرعاً، وأنّ الإله هو الواجِبُ الوجُود المستَحقّ للعبادَة أو المستَغني عن كلّ ما سِواهُ المفتقِر إليه كلّ ما عَداه.

وعلى هذا عقدْنا حلّ ما أُشير إليه في النّظم كما سَلفَ لأولويته ممّا قبله لقرينة من فَهم العامّة فضلاً عن الخاصّة، وأيّاً كان فهو كليّ، أي: يُقبَل بحسبِ مُجرَّد إدْراكه، معناه أنْ يصدُق على كثيرينَ، وإنْ انحَصَر خَارجاً في فردٍ كالشّمس والقمر على سبيل الاتفاقِ أو لقِيام البرهان القَطعيّ على استِحالة التعدُّد فيه، بحيث قُصِر ذلك المفهُوم الكليّ على مولانا عز وعلا، وأنّ الاسمَ المعظّم المذكور بعدَ حرف الاستثناء ليسَ بمعنَى الإله فيكون كليّاً، بل هو جزئيّ عَلَمٌ على ذاته تعالى، بحيث لا يَقبل التّعدُّد لا ذِهناً ولا خَارجاً، إذ لو كانَ بمعناه لم يمتَنع قبوله، ضرورَة أنّ الكليَّ من حيثُ هو كليّ محتمِل ذلك، وإنْ لَزم من ضَرورةِ الانحصار الخارجي البُرهانيّ أو الاتّفاقي انتفاءُ التّعدد، وللَزِم استثناء الشّيء من نفسِه، وللَزم أنْ لا يحصل توحيد من هذه الكلمَة المعظمّة، ولو كانَ معنَى الإله جُزئيّاً مثل الاسْم المعظّم لَزِم أيضاً استثناء الشّيء من نفسِه، كما يلزَم أيضاً التّناقُض بإثباتِ الشّيء ثمّ نفيه.

وتلخيصه: أنّ المعاني المحتمَلة عَقلاً الدّائرة بينَ المستَثنى والمستثنى منه هُنا أربعة، ثلاثَةٌ باطلَة هي أنْ يكُونا جُزئيين أو يكونا كُلّيين، أو يكونُ الأول جُزئيّاً والثاني كُليّاً، وأمّا الرابع وهو أنْ يكونَ المستثنى منه كُليّاً والمستثنى جُزئياً، فإنْ كان المرادُ من الكلي الذي هو المستثنى منه مُطلَق المعبُود لم يصحّ؛ لما يلزَم من الكَذِب لكَثرة المعبُودات الباطِلة، وإن كانَ المراد منه المعبودَ بحقٍّ صحّ، فظهرَ أنّه لا يصحُّ من هذه الأقسام كلّها إلّا جعل الإله الذي هو المستثنى منه كُلياً بمعنَى المعبود بحقٍّ، والاسم المعظّم عَلماً للفَرد الموجُود منه، والمعنَى لا مُستحِقّ للعبادَة بحقٍّ موجُود أو في الوجُود إلّا الفرد المسمّى بالله جلّ وعلا.

فإن قلت: هلّا قدّرت: مُمكِن أو في الإمكان، مع أنّه أبلَغ، إذ يلزمُ من نفي الإمكَان نفي الوجُود من غير عكس؟

قلت: لأنّه لم يقَع نِزاع في وجُود الإله؛ إذ كلّ من قالَ به من سائرِ الطّوائف قال بوجُودِه، وما أحد قال باستِحالَته حتّى يُقدّر مُمكن أو في الإمكان.

ولأبي العز المظفر الشّافعي الملقّب بالمقترح، كلامٌ لا بأسَ بإيرادِه؛ لإيقاظِ النّاظر وتَمرين الخاطر، قال في «الأسرار العقليّة» ما نصّه: لفظُ الاستثناء في الحقِيقَة لا يجري على ظاهِر ما يفهَمُه كلّ قاصِر من أنّه نفي وإثبات؛ إذ يلزم منه هُنا كفر وإيمان، وقد قال الفُقهاء: أنّ الـمُقرّ بعشَرة إلّا ثلاثة مُقر بسبعَة لا بعشَرة، وينفِي منها ثلاثة؛ إذ يلزم منه أنْ لا يقبل ذلك، نعم للسّبعَة عبارتان، إحداهُما: سبعة، والثانية: عشَرة إلا ثلاثة، لكن صِفة النّفي أبلغ في إفادَة معنَى الوحدَانيّة؛ إذ يلْزم منه نفيُّ الكميّة المتصلَة، يعني: التّركيب في ذاتِ الإله تعالى، والمنفَصِلة يعني: وجُود إله ثانٍ مُماثِل له تعالى.

قال العارفُ بالله تعالى السّنوسي: وما ذكَره في دَفعِ التّناقض لا يتعيّن؛ إذ قد اختلفَ عُلماء الأصول في تقريرِ المعنَى في نحو: له عليّ عشْرة إلّا ثلاثة، فقالَ الأكثرُون المرادُ بعشَرة إنّما هو سَبعة إطْلاقاً لاسْم الكلّ على الجزء، وإلّا ثلاثة قرينة على تلك الإرادة، وقالَ القاضي أبو بكر: المجمُوع وهو عشرة إلّا ثلاثة، بإزاء سبعَة كأنّه وضعَ لها اسْمان مُفرد وهو

سبعة ومُركّب وهو عشَرة إلّا ثلاثة، وهذا القول هو الذي اقتَصر عليه المقترَح، وقيل: المراد بالعشَرة في هذا التّركيب هو عشرةٌ باعتبار أفرادِها كلّها، أعني: السبّعة والثلاثة معاً، ثمّ أخرَجت الثّلاثة بإلّا فبقِيت السّبعة، ثمّ أُسندَ إليها الحكم بعد الإخراج، فلمْ يلزَم تَناقُض في الحكم؛ إذ ثُبوتُه إنّما هو للباقي بعدَ الإخراج، قيل: وهذا القُول هو الصّحيح، ولاخفاء بإجراء أي: هذه الأقوال بعد تحقُّق معاني هذه التّوجيهات في كلمَة التّوحيد. والله أعلم.

فإن قلت: لا شكّ في تَبعيّـة الإعراب للمعنَى عكس ما تَفهمُه العامّة، فكان المناسِب تقدُيم مبحثِه على مبحثِ الإعراب.

قلت: لا شكّ فيما ذكرته من التبعيّة، إلّا أني لما رأيتُ المعنى لا ينجلي كلّ الانجلاء بدونَ الوقُوف على تلك الأقوال أحبَبتُ تقديم مبحثِ الإعراب دَفعاً لدغدغة المبتدئ.

الرابع في حكم هذه الكلمَة: اعلم أنّ المكلّفين إمّا مؤمنونَ أو كافرون، فمن كانَ مُؤمناً بالأصالة وجبَ عليه ذِكرها مرّة واحدة في جميع عمره، ينوي بها أداء الواجب، وإنْ لم يذكُرها ولا مرّة واحدة أو ذكرها بلا نيّة أداء الواجِب عصى مع صِحّة إيمانه، ثمّ لا ينبغي له بعد الإتيانِ بها تركها، بل ينبغني له بعد أداء الواجبِ أنْ يُكثر من ذكرِها؛ رَغبة في تحصيلِ مَقام الذّاكر من الله كثيراً أو الذّاكِرات، وطَلباً للتّخلُق بما يمْنَحهم الله به في الدّنيا من الأُنس بذكرِه والمكاشَفات، وفي الآخِرَة بالرّقي إلى أعلا الدّرجات، وينبَغي له مع الطّهارة والخشُوع والخضُوع وخُلوص النيّة وصُلوح الطّوية أنْ يشْفَعها بالإقرَار برسَالة محمّد، مِفتاح الخيرات ودليل السّعادَات، وسيّد أهل الأرضِ والسّموات، مُشعْراً قلبه أنّ هذه الجملة أفضل الأذكار، وأوسَع دائرة منها تاهَت في ميادِين لُطفِها الأفكار، فإنّها أفضلُ ما أُوتيه النّبيون، وأولى ما عني به الذّاكرون، ولو لم يكُن من فضِلها إلّا ما دارَ بينَ محققي الصُّوفيّة واعتَرف بتَجريبه أكابِر الأئمّة السُنيّة من أنّ من قالها سبعِينَ ألفَ مرّة كانت فِداه من النّار، جُمعت أو فُرّقت، وكذا لو قِيلَت عن الغَير لكانَ كافياً، وإن كانَ حديثه مَوضُوعاً، ورُجّح عليها حديث: «من قال سبحان الله وبحمدِه ألفَ مرّة حين يُصبـح، فقد اشترَى

نفسَه من الله، وكان آخِر يومه عتيقاً»[1] وإن كانَ في سندِه مجهول.

قلت: الصّواب التّعويل على حديثِ مُسلم: «من قال في يومٍ مائة مرّة لا إله إلّا الله وحَده لا شَريك له، له المُلْك وله الحمد، وهو على كلِّ شيءٍ قدير، كانتَ له عَدلُ عشِر رِقاب، وكُتِب له بها مائة حسنة، ومُحيت عنه مائة سيئة، ولم يأتِ أحدٌ بأفضلِ ممّا جاء به إلّا من عَمِل مثله»[2] ، فقد ذكرَ العُلماء في دفعِ مُعارضة بينَه وبين حديث الشّيخ: أنّ الإنسان يُعتَق بعِتق رَقبة من العَشر، وتكون بقيّتها زيادَة في ثوابه عَملاً بحدَيث: «من أعتقَ رقَبة...»[3] إلخ، غير مُطيل في مدّ ألفِ «لا» جدّا، وأنْ يقطَع الهمزة محُقّقاً لها؛ إذ كثيراً ما يَلحَن بعضُ النّاس بإبدالها ياء، وأنْ يُفصِح بالهمَزة من «إلا» مع تشديد اللّام؛ لئلا يأتي بها كما يُشاهَد من كثيرين مع تحقِيقها، والحذر كلّ الحذر من الوُقف على «إله» اختياراً، فقدْ صرّح بعضُهم بكفرِ قاصده، وإنْ وقفَ على الجلالة الكريمة سكّنها كما هو أصلُ الوقف على مِثلها، وإنْ وَصَلها بغيرِها فله فيها الرّفعُ والنّصب وقد مرّ توجيههما، وأنّ الأوّل أرجَح، وأنْ يكونَ اسم محمّد ﷺ مُدغَماً لتَنوِينه في «راء» رسُول الله بعده.

ومن كانَ كافراً ولو حُكمَ بإسلامِه بالتّبعيَة أو الدّار فلا بُدّ من ذكرِه لهذه الجملة على وجْه الوجُوب والشّرطيّة في صِحة إيمانِه القَلبي مع القُدرَة، فإنْ عَجِز عن الإتيانِ بها بعد حصُول الإيمان القلبي له يسقُط عندَ الإتيانِ بها مع الحكُم بإيمانِه، على ما هو المشهورُ من مَذهبِ عُلماء السنّة، وقيل: لا بدّ من الإتيانِ بها مُطلقاً قَادراً كان أو عاجِزاً، وقيل: لا يُشتَرط الإتيان بها مُطلَقاً، وإن عصا التّارك لها اختياراً كالمؤمنِ بالأصَالة، ومثار الخلاف هل النّطق شَرطاَ في الإيمانِ أو جزءٍ منه، أو لا شَرط فيه ولا جزء منه؟ قال السَّنوسي: والأوّل هو المختار، وقد تقدّم تحريرُ المبحَث صَدَر المقدّمة فلا تكُن من الغافِلين، ولله الحمد.

---

(١) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٤: ٢٠٣ برقم ٣٩٨٢).

(٢) أخرجه البخاري (٣: ١١٩٨ برقم ٣١١٩).

(٣) أخرجه البخاري (٦: ٢٤٦٩ برقم ٦٣٣٧).

وهاهُنا خاتِمَتَان:

الأولى: أن القَاضي عِياض رحمَه الله تعالى قال: إنّ ذكر الله تعالى ضَربان: ذكرٌ بالقَلب وذكرٌ باللّسان، وذكرُ القلبِ نَوعان: أحدُهما: وهو أرفعُ الأذْكار وأجَلّها الفِكر في عَظمة الله تعالى وجَلاله وجبرُوتِه وملكُوتِه وآياتِه في سمَواتِه وأرضِه، ومنه الحديث: «خيرُ الذّكر الخفيّ»[1]، والمرادُ به هذا، والثاني: ذكرُه بالقلب عندَ الأمر والنّهي، فيمْتَثل ما أمرَ به ويترُك ما نهى عنه، ويقِف عمّا أشكل عليه، وأمّا ذكرُ اللّسان مُجرداً فهو أضْعف الأذكار، ولكن فيه فضلٌ عظيم كما جاءت به الأحاديث.

قال وذكر ابن جرير الطّبري وغيره اختلاف السّلف في ذكر القلب واللّسان أيّهما أفضل؟ قال القاضي: والخلافُ عندي إنّما يتصوّر في مُجردِ ذكر القلب تَسبيحاً وتَهليلاً وشَبههما، وعليه يدلّ كلامَهم، لا أنّهم مُختَلفون في الذّكر الخفيّ الذي ذكرناه أوّلاً، فذلك لا يُقارِبه ذكرُ اللّسان فكيفَ يفضُلهُ؟ وإنّما الخلافُ في ذكر القلَب بالتّسبيح المجَرد ونحوه، والمرادُ بذكرِ اللّسان لا القلب فإنْ كان لاهِياً فلا، واحتجّ من رجّح ذكر القلب بأنَّ عمَل السّر أفضل، ومن رجّح ذكر اللّسَان قال: لأنّ العمَل فيه أكثر فإنّه زاد باستِعمال اللّسان، فاقتَضى زيادة أجر.

قال القاضي: واختلفُوا هل تكتُب الملائكة ذِكر القَلب؟ فقيل: تكتُبه ويجعلُ الله تعالى لهم عَلامة يَعرفُونه بها، وقيل لا يكتبُونه؛ لأنّه لا يطّلِع عليه غير الله تعالى.

قلت: الصّحيح أنّهم يكتبُونه، وأنّ ذكر اللّسان مع حضُور القلب أفضلُ من ذكرِ القَلب وحده، والله أعلم، نقلَه النّووي وتمه بقولِه... إلخ.

الثانية: سُئل الشّيخ عز الدّين عن الرّجل يذكُر فيقول: الله الله ويقْتَصر على ذلك، هل هو مثل قولِه: سبحان الله، والحمدُ لله، والله أكبر، وما أشبهَ ذلكَ أم لا؟ وإذا لم يكُن بمَثابَتِه فهلْ هو بدعَة لم تُنقل عن السّلف أم لا؟

---

(١) أخرجه ابن حبان (٣: ٩١ برقم ٨٠٩)، وأحمد (١: ١٧٢ برقم ١٤٧٦).

فأجاب: هذه بدعَة لم يُنقل عن الرّسول ولا عنْ أحدٍ من السّلف، وإنّما يفعلُها الجهَلة، والذّكر المشُروع كلّه لا بدّ أنْ يكونَ جُملة فعليّة أو اسميّة، وهو مأخوذٌ من السنّة والكتابِ وأذكارِ الأنبياء، والخيرُ كلّه في اتِّباع الرّسل واتّباع السّلف الصّالحينَ دونَ الأغبياءِ الجاهلين، انتهى.

الثالثة: سُئل البُلقِيني عن جماعةٍ يذكُرون وفي أثناءِ ذكرِهم يقولون: محمّد محمّد، ويكرِّرون الاسمَ الشّريف، ويقولونَ آخِر ذلك: مُكرّم مُعظّم، هل يكون ذلك ذِكراً يُؤجَرون عليه؟ وهل فيه إساءَةُ أدب؟ وهل وردَ في ذلك من كتابٍ أو سنة؟

فأجاب: لم يردْ بذلِك آية ولا خَبر عن النّبي ﷺ، ولا أُثِر عن الصّحابة ولا عن التّابِعين ولا عن الفُقَهاء بعدهم، ولا ذلكَ من الأذكارِ المشرُوعة، ولا يُؤجَرون على ذِكرهم وهُم مُبتَدِعون شيئاً قد يقعُون به في إساءة الأدب، وأمّا قولهم: محمّد معظّم مكرّم فهذَا ليس بالذي قبله، وهو إخبارٌ بالواقِع ولم يردْ فيه ما يقتَضِي أنْ يكُون مَطلوباً، والقياسُ على ما نهى الله تعالى عنه في قولِه تعالى: ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾ [النور: ٦٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرُوا۟ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ﴾ [الحجرات: ٢]، وما طُلب من الأدبِ منهُم في حقّ النّبي ﷺ يقتَضِي النّهي عن ذلك، انتهى. وسلَّمِه بعضُ المتأخِّرين من أصحابنا قائلاً: وما قالَه ظاهِر، قال: ومثلُ هذا قولُ كثيرٌ من العامّة: صلوا على محمّد، انتهى.

تتمة:

وردَ أنّ قصور الجنّة تُبنى بالذّكر، فإذا حبَسوا الذّكر كفّت الملائكة عن البناء، فيقالُ لهم فيقولوا حتّى تجيئنا نفقة[1]، رواه الطبري في «آداب النّفوس»، فثوابُ الذكر نفقةُ بناء الجنّة، قال القرطبي رحمه الله تعالى: حقيقةُ الذّكر طاعة الله تعالى في امتثالِ أمرهِ واجتِناب نهيه، دليله ما رُوي عن النّبي ﷺ: «من أطاع الله فقدْ ذكَره، وإنْ قلّت صلاتُه وصَومُه وصنعُه

(١) أخرجه القرطبي في «التذكرة» (ص: ١٠٠٥).

للخَير، ومنْ عصَى الله فقدْ نَسي الله، وإنْ كثُر صلاتُه وصومُه وصنعُه للخير»[1]، ذكره أبو عبدالله محمّد بن خُويز مِندَاد، وحمّاد في «أحكام القرآن»، وذكره أيضاً العامري في «شَرح الشّهاب» له، ولفظه عن النّبي ﷺ أنّه قال: «من أطاعَ الله فقدْ ذكره وإن كانَ ساكِتاً، ومن عصا الله فقدْ نسِيَه وإن كان قارئاً مسبّحاً»[2].

قال القُرطبي رحمه الله: وهذا والله أعلم؛ لأنّه كالمستَهزئ والمتهاون، وممّن اتّخذ آيات الله هزواً، وقدْ قال العُلماء في تأوِيل قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوٗا﴾ [البقرة: ٢٣١]، لا تَتركُوا أوامِر الله فتكونُوا مقَصّرين لاعِبين، قالوا: ويدخُل في هذه الآية الاستِغفارُ من الذنب قَولاً مع الإصِرار فِعلاً، وكذا كلّ ما كانَ من هذا المعنَى، والله أعلم، انتهى.

وقولَه: (فاطرَح) أي: ألْقِ وارْمِ، والمراد دعَ واترُك أيّها السّائل لقَولي إنّ كلمَتي الحقّ جامعتان لعقَائد الإيمان (المِرا) أي: الجدال والطّعن في هذا الحكُم؛ لكونِه مُسلّماً، قاله الأئمّة المقتدى بهم كالقاضي عِياض في مباحِث الآذان، وتَواطأ عليه المتأخّرونَ جوابُ استبعاد اشتِمال كلمَتيّ الشّهادة على كلّ ما تقدّم بيانُه، وتمّ بالتّحقِيق بُرهانه، بناءً على المتبادَر للفَهم الرّكيك من حملِ الاشتمال على التّصريحي وليس كذلك، فقدْ حملناهُ على ما يعمّه والتلويح والمرا مصدَر مادي كخاصَم وزناً ومعنًى، أصلُه لغة: الاستِخراج، كالمأخوذ من مَريت النّاقة إذا مَسحت ضِرعها لتدرّ، ومريت الفَرس إذا استَخرجت جَرية بسَوطٍ أو غيره، وقال ابن الأنباري: يُقال أمْرَى فلانٌ فلاناً استَخرج ما عندَه من الكلام، فكان كلّ واحِد من المتمارين يُريد استِعلام ما عندَ صاحبِه أو مُغالبتِه عليه، وسيأتي بسطُ الكلام عليه عندَ تعرُّض النّاظم له آخِر المقدّمة إن شاء الله تعالى.

* [معنى اكتساب النبوَّة عند الفلاسفة]:

ولما ذهبَ الفَلاسِفة أبعدَهم الله تعالى إلى اكتساب النبوّة التي هي عندَهم عبارة عن

---

(١) أخرجه الطبراني في «الكبير» (٢٢: ١٥٤ برقم ٤١٣).

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ، ورواه القرطبي في «التذكرة» (ص: ١٠٠٥).

اجتماع ثلاث خواصّ في الإنسان، فقالوا: من لازمَ بعد كمال الظّاهر والباطِن الخلوة والمراقَبة وتَناول الحلال، وأخلى نفسَه عن الشّواغل العائقة عن المشّاهَدة انصقلت مرآته، وتهيأ لما لا يَتهيّأ له غيره من التّحلي بالنبوّة التي هي عندهُم عبارة عن اجتماع ثلاث خواصّ في الإنسان، إحداها الاطّلاع على الغَيبيات بصفاءِ جوهر نفسِه، وشدّة اتصالِه بالمبادئ العالية من غير سابِقة كسَبٍ ولا تعليمٍ ولا تَعلّم، وثانيتِها: ظهورُ خَوارق العادات بحيثُ تُطيعه الهيولي العُنصِريّة القابلة للصّور المفَارقَة إلى بدل، وثالثُها: مُشاهَدة الملائكة على صور مُتخيّلة ويَسمع كلام الله تعالى بالوحي.

ونُوقِشوا في دَعواهُم: أنّ اجتماع هذه الخواصّ نبوّة بأنّهم إنْ أرادوا بالاطّلاع الاطّلاع على جميعِ الغائبات فهو ليسَ بشرطٍ في كون الشّخص نبيّاً بالاتّفاق، وإن أرادوا الاطّلاع على بعضِها فليس ذلك خاصّاً بالنّبي؛ إذ ما منْ أحدٍ إلّا ويجوزُ أنْ يطلِع على بعضِ الغائبات من دونِ سابقَة تعليمٍ ولا تعلُّمٍ، وأيضاً النّفوس البشريّة كلها مُتحدة بالنّوع ولا تختَلف حقِيقتها بالصّفاء والكدَر، فما يجوزُ لبعضٍ جاز أن يكون لبعضٍ آخر فلا يكُون الاطّلاع خاصّة للنّبي، وأيضاً ما جعلوه خاصّة ثانية لا تكُون مختصّة بالنّبي فإنّهم يعترَفُون أيضاً بأنّ مادة العَناصِر مُطيعَة لغير الأنبياء، وأيضاً ما جعلُوه خاصّة ثالثة غير مُتحقّقة عندَهم؛ لأنّهم مُنكرونَ للمَلائكَة ولا يُثبِتون غيرَ الجواهِر المجرّدة العالية، وهي غير مُرئيّة عندَهم، وقد بحثَ بعضُهم في هذه المناقَشة بما لولا محبّة الإنصاف لكانَ الصّوابُ ترك جلبه لما اشتَهر من أنّ من نصرَ الجاني هو الجاني من قولِه.

وفي هذه الإيرادات نظر، أمّا **الأول**: فإنّهم أرادوا بالاطِّلاع الاطّلاعُ على بعضٍ ما لم تَجر العادَة به من غيرِ سَابقَة تَعليم ولا تعلّم، من غير عارِض ولا شكّ أنّ مثل هذا البعضُ لا يكون لغَير نبيٍّ، وأمّا قولهم النُفوس البشريّة مُتحدّة فيجوزُ أن يَثبُت لكلٍّ ما ثَبت لبعض فمَمنوع؛ إذ يجوز أنْ يكون التّفاوت راجعاً إلى استعدَاداتٍ مختلِفَة بحسبِ الأمزِجَة، وكذا الخاصّة الثالثة، ولو سُلّم فكلّ واحِدة من هذه الخواصّ الثلاث ليسَت بخاصّة مُطلَقة

للنّبي، بل خاصّة إضافيّة، والمجمُوع خاصّة مُطلَقة للنّبي، انتهى. وللمسْألَة مزيدُ بسطٍ في كُتب القَوم صدّنا عنهم مُقاتَلة قومٍ لا سلاح لهم.

فإن قلت: قد مرّ أنّ لازم قولُ الفَلاسِفَة إنكار النبوّة، فيُناقض قولهم بالاحتِياج إليها ووقُوعها.

قلت: نعم، لكن تقرّرَ أنّ الرّاجِح في الأصُول أنّ لازم المذْهَب لا يَلزَم أنْ يكُون مذهَباً، فلا تناقُض.

فإن قلت: قد علمْنَا فائدَة النبوّة على طريق الإسلام فيما مرّ، فما الفائدة الحامِلة للفلاسِفَة على إثباتِها؟

قلت: قد قرّر ذلكَ حُكماء الإسلام اتّباعاً لهم على وجهٍ لا يجري على القَواعِد الشرعيّة من كلِّ وجه، لكنّه رُبّما يجري على التّحسين العقلي جَرياً تامّاً، فقالوا: إن الله تعالى خلقَ الإنسان مَدنِياً بالطّبع، بمعنَى أنّه يحتاجُ بطبعِه في أمرِ معاشِه إلى أهل مَدينة؛ إذ يحتاجُ إلى غذاءٍ ولباسٍ ومَسكن وسِلاح، وكلّها صناعيّة والشّخص الواحد لا يُمكِنه القيام بإصِلاح تلكَ الأمور وتَرتيبها إلّا في مدّةٍ لا يُمكِن عادَةً أن يعيشَ إليها، وإنْ أمكَن فهو عسير جداً، فلا يتمّ أمرَ المعاش بل لا يَتيسَر إلّا بمُشارَكةِ آخَرين من بني جنسه، واجتماعٌ على مُعارضة ومُعاوضَة تجريان بينهُم لتّوفّق صلاحهم عليها، بحيثُ يزرع هذا لذاكَ ويخبز ذاكَ لهذا، ويخيط واحد للآخر، وآخر يتّخذ له الإبرة، وعلى هذا قياسُ سائر الأمور تلَك المشَاركة والاجتماع لا يتمّ نظامُها إلّا إذا كان بينَ المجتَمِعين مُعامَلة وعدلٌ بالإنصاف، فإنّ كلّ واحد يشتَهي ما هو مُحتاجٌ إليه، ويغضَب على مُزاحِمه عليه، إذ الخيرُ لذاتِه مَطلُوب، والاستبدَادُ به عن الغير محبوب، ولا يخفى أنّ حصول المقاصدِ الجسمانيّة والمطالبِ الشّهوانيّة لواحد تَستدعِي فَواتها على غيره فيؤدي إلى المزاحَمة، والإنسانُ إذا زُوحِم على ما يشتَهيه غَضِب على مُزاحمه فيه، فيدعُوه غضبُه إلى الجورِ والظلمِ على الغَير، ليستبدّ بذلكَ المشتَهى المطلوب، والمتمَنّي المحبوب، فيقعُ من ذلكَ الهرج والتّنازع، ويتولّد منه التّبـاين

والتّقاطُع، ويختلُّ نظامَ الاجتماع اختِلالاً لا يدفَعُه إلّا اتّفاقُهم مع الألْفَة، وتركُ النِّزاع على مُعامَلةٍ وعدل، والعُدل والمعامَلة يعسُر تطبيقهما على جُزئيّـات لا تَنحصِر، فلا بدّ من قانونٍ كليّ هو شرعٌ يحفَظُه، والشّرع لا بدّ له من شارع يفرضُ ذلك الشّرع على الوجْه الذي ينبغَي، فإذنْ لا بدّ من شَارع غير مَوكول إلى نصبِهم، ولا راجعٍ إلى وضعِهم، وإلّا لرُبّما وقع الهرج، فينبَغي أنْ يمتاز الشّارع من بينهِم باستِّحقاق الطّاعة لينقادَ إليه البَاقُون في قبولِ شرّه، وذلك الاستِحقاق إنّما يتَحقّق بأنْ يختصَ بآياتٍ ظاهِرَة ومعجِزاتٍ باهِرة تدلُّ على أنّه من ربهم، وتحث على إجابَته وتُصدِّقه في مقالته، ثمّ إنّ الجمهور من النّاس رُبّما استَحقرُوا النّافع لهم ممّا يحتاجُون إليه بحَسبِ النّوع في جانبِ ما استَولى عليهم شَوقه ممّا يحتاجُون إليه بحَسبِ الشّخص، فأقدَموا على مُخالَفَة الشّرع فوجَب أن يكونَ للمِطيعِ ثوابٌ يحمله على الرّجاء، وللعاصي عقابٌ يحمله على الطّاعة وترك المعصية، ليكون انتظام الشّرع بذلك أتمّ من الانتظام بدونِه، وهما لا يكونانِ إلّا من الإله بما يَطوُون عليه أسَرارهُم، العليمُ بما تحويِه ضَمائرهُم وتُرتِّبه أفكارُهم، القدير على مُجازَاتِهم، القَيّوم بمُكافَأتِهم، الغفور لمن يستحقّ المغفرَة، والمنتقَم ممّن يستحقّ الانتقام، بجَريِهما على لسانِ ذلك الشّارع إيعَاداً بالعقابِ للمُسمّى، ووعداً بالثّواب للطّائع، فوجبَ أنْ تكون مَعرفَة المجازي والشّارع واجبةَ عليهم، وأنْ لا يُكلّفوا بأنْ يُصدّقوا بوجِودِه وهو غيرُ مُشار إليه في مكانٍ، ولا ينقَسِم ولا خارجِ العالم ولا دَاخِله، ولا شيئاً من هذا الجنس وإلّا لعظُم عليهم المشغل، وتشَوّش عليهم الدّين، ووقعُوا فيما لا يُمكـن التّخلص منه بواضَحَات البّراهين، ثمّ هذه المعرِفَة قلّما تكونُ يقيناً فلا تكون ثابتَة دائمَة، فانبَغى وضعُ سبب حافظ لها، وهو التّذكار المجامِع للتّكرار، ولا يشتمِل على هَذين إلّا عبادَة مذكورة للمَعبودِ متكرّرة في أوقاتٍ مُتتالِية كالصّلاةِ وما يجري مَجراها، فتعيّن أن يكونَ الشّارع داعياً إلى التّصديق بوجُود إلهٍ واحدٍ خالقٍ عليمٍ قدير، وإلى الإيمانِ بشَارع صادقٍ مُرسل منه إليهم، وإلى الاعتراف بوعَدٍ ووعيد، وثوابٍ وعقابٍ أخْـرويين، وإلى القيامِ بعبادَاتٍ يُذكر فيها الخالق بنُعوت جلاله

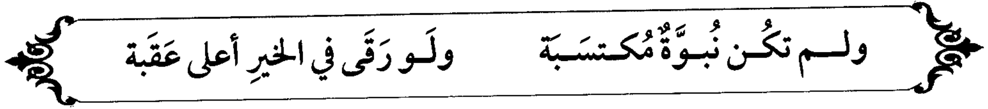
وأوصَافِ كمالِه، وإلى الانقيادِ إلى الشّرع الذي يحتاجُ إليه النّاس في مُعامَلاتِهم حتّى تَستمِر بذلكَ الدّعوة إلى العدل المقُيم لنِظام حال النّوع الإنساني، المنتَفِع بذلكَ الشَرع في أمورٍ ثلاثة:

الأول: رياضَة القُوى النّفسانيّة يمنعُها عن مُتابعَة الشّهوة والغَضب، وعن التّخيلات والتّوهمات والإحسَاسات والأفاعِيل المثيرة لهما؛ إذ هذه الأمور مانعَة عن توجّه النّفس الناطِقَة إلى جنابِ القُدس.

الثاني: إدامَة النّظر في الأمُور العالية المقدّسة عن العَوارضِ الماديّة، والغَواشي الحسيّة ليكون دائم الملاحَظة للمَلكوت، مُستخلياً عن مُخالفَات ذي العَظمَة والجبروت.

الثالث: تذكّر إنذَاراتِ الشّارع ووعدُه للمُحسِن ووعِيدُه للمسيء، المستَلزِم لإقامَة العَدل مع زيادَةِ الأجرِ الجزيلِ والثّواب العَظيم في الآخِرة، مع مزيدٍ كثير للعارفين من مُستَعمِل تلكَ القّوانين على ما خُصّوا به من الثّواب وتمتّعوا بسَماعِه من لذيذِ الخطاب، والله يتولى الصّالحين.

* * *



* [معنى النبوَّة لغةً]:

أشارَ إلى الرّد عليه بقولِه: **(ولم تكن)** بحسب ما عُلم من قَواعدِ الدّين والفقه وانعقد عليه إجماعُ المسلمِين وشَهدَت به واضِحات البَراهين **(نبوّة)** فعولَة من النُبوَة، وهو الارتِفاع، أو من النّبأ إمّا بمعنى الطّريق، وإمّا بمعنى الخبر، وإمّا بمعنى الخروج، فعلى **الأول**: يجوزُ أن يكونَ النّبي وهو فعيل بمعنَى فاعِل؛ لأنّه مُرتَفع الرُّتبَة على غيره، أو بمعنى مفعُول؛ لأنّه مَرفوع الرّتبة على غيره؛ لعلوِّ شأنِه واشتهار مكانه ممّا اختُصّ به من سَماع الوحيَّ والخطاب وتجليّات الملك الوهّاب، والجمعُ أنبياء ليسَ إلّا كوليٍّ وأولياء.

وعلى **الثاني**: يحتَمل الوجهين أيضاً؛ لأنّه طريقٌ إلى الله ووسِيلة إلى الحقّ تعالى، فهو باعتبارِ لازمِه مَهديّ به أو هادٍ؛ إذ الطريق يهتَدي به من سَلكَه، كما أنّه يهدِيه إلى ما يُريد الوصُول إليه، وقياسُه الهمز لكنّه تُرك لما يأتي بعد، وعليه فالنُبوّة بلا همز أيضاً كالأبُوة والأنبياء على الأصل.

وعلى **الثالث**: يحتمِلُهما أيضاً؛ إذ هو مُخبر للخلق عن الله إمّا بواسِطة أو بِدونها، كما أنّ الله أخبره عن نفسِه بنفسِه أو بواسِطة الوحي، وأصلُه الهمز، فقد قال سيبويه: ليس أحدٌ من العربِ إلّا ويقول تَنبّأ مسأَلَة الكذاب بالهمز، غير أنّهم قلبوا الهمزة في النبوّة واواً شُذوذاً، ثمّ أدغَموا على حدّ القلب والإدغام في المروة، ففعَلوا في لفظِ النّبي ما فعلوا في الذُّريّة والجنيّة، إلّا أهل مكّة فإنّهم يهمِزون هذه الأحرف ولا يهمزُون في غيرها، ويخالِفُون العرب في ذلك، والجمع على هذا أيضاً. قال الشاعر: [عباس بن مرداس من الكامل]

يـا خَاتَـم النَّبأ إنَّكَ مُرسَـلٌ ‌ ‌ ‌ بالخير كُلّ هُدَى السَّبِيلِ هُدَاكا

ويجمع أيضاً على أنبياء؛ لأنّ الهمزة لما أُبدلت إبدالاً كاللّازم جُمع جمع ما أصلُ لامَه حرف علّة كتقي وأتقياء ووَلي وأولياء.

وعلى **الرابع**: يتعيّن عندي أنْ يكون بمعنَى الفاعل؛ لأنّه خرجَ عن أبناءِ جنسه بأن فاقَهم في جميعِ الكَمالات، وفاتَهم في كلّ مراقي السّعادات ومَراتب السِيادات، يقال: نبات نبأ من أرضٍ إلى أرض إذا خَرجَت من أرضٍ إلى أخرى، وهذا المعنى أرادَ الأعرابي بقولِه: يا نَبيء الله، أي الخارِج من مكة إلى المدينة، وأمّا جعله على هذا بمعنى المفعول وإنْ أمكَن توجِيهُه بأنّ الله أخرَجَه من مكة إلى المدينةَ، فينبَغي امتناعُه لعدَم تَبادُر هذا المعنى إلى الذّهن، وأمّا إنكار استعماله بالهمزِ فقد مرّ جوابُه صَدر هذا المجمُوع، هذا ما يتعلّق بالنبوّة لغة.

* [معنى النبوَّة شرعاً]:

وأمّا النبوّة شَرعاً: فهي إيجاد الله تعالى لإنسانٍ ذكرَ بحكمٍ تكليفيّ سواء أُمرَ بتَبليغه أم لا، كان له شرع مجرداً أم لا، كان له نسخ لشرعِ من قبلِه أو بعضِه أم لا، وكذا الرّسالة إلّا في اشتِراط التّبليغ فإنّه لا بدّ منه في مفهُومِها، فظهر الفرقُ بين المفهُومين بالعُموم والخصوص المطلَق، ومنهم من قال بتَرادُفهما، أو بتَساويهما، ومنهم من قال بأنّ بينهُما عمُوماً وخصوصاً وجِهياً، وبه جزمَ النّووي في «شرح مسلم»، فينفَرد الرّسول في الملك ﴿ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا﴾ [الحج: ٧٥]، والنّبي في إنسانٍ أُوحي إليه بشَرع ولم يُؤمر بتبليغه كيعقُوب، ويجتَمعان في إنسانٍ أُوحي إليه بشَرع وأُمر بتبليغِه كمحمّد ﷺ، ومنهم من قال بتَبايُنهما فالرّسول هو صاحِب الكتاب والشّريعة، والنّبي هو الذي يحكُم بما أُنزل على غيره مع أنّه يوحي إليه، وقد توهّم كثيرٌ من النّاس أنّ النبوّة مجرد الوحي، وهو توهّمٌ باطلٌ لحصوله لمن ليسَ بنبيٍّ كمَريَم على الصّحيح؛ إذ قال تعالى: ﴿فَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهَا...﴾ الآية [مريم: ١٧]، وأخرجَ مسلم: بعثَ الله مَلكاً لرجلٍ على مدرجة كانَ خرجَ لزيارَة أخٍ له في الله تعالى، وقال لَه: «إن الله يُعلمُك أنّه يحبكَ كحُبّكَ لأخيك في الله»[1]، إلى غير ذلكَ ممّا لا يحُصى كثرة، والله أعلم.

تتمة:

ترددَ الفُضلاء في أفضليّة الرّسالة على النبوّة وعكسه، مع قيامها لشخصٍ واحد،

(١) أخرجه مسلم (٤: ١٩٨٨ برقم ٢٥٦٧).

ومال العز ابن عبد السّلام إلى أنّ مرتبة رسَالته أفضل؛ لأنّها جهةُ التلقي للتّبليغ وهو الحقّ، وغيره إلى أنّ مرتبة نبوتِه أفضل بقصرها على الحقّ؛ إذ هي الإيحاءُ بها يتعلّق بالبَاري من غيرِ ارتباطٍ له بالخَلِيقَة، أمّا رسالة قائمَة بشخصٍ ونُبوة فقط قائمَة بآخر فلا خلاف في أفضليّة الرّسالة في هذا الفَرض من النبوّة فقط ضَرورةَ جمع الرّسالة للنبوّة مع زيادة كما يُعلم ممّا مرّ.

*** [نفي جواز اكتساب النبوَّة]:**

(مكتسبة) أي: حاصلَة بمُباشرة أسبابٍ مخصوصَة كصَفاء القلبِ ومُلازمَة تحري استعمال الحلال مأكَلاً ومشرباً وملبساً وغير ذلك، وكملازمَة الفِكر والذّكر في الخلوةِ، والإخلاص والصّدق في الجلوة، واستحضار عظمّة الله ودوام الخوف منه، لا يجر إليه ذلكَ من الخللِ في الدّين وتَوهين أمر النّبيين، وتجويز نبي مع نبيّنا عليه الصّلاة والسّلام أو بعدهُ وذلك يستلْزِم تكذيب القرآن، فقد قال تعالى: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وقال عليه الصّلاة والسّلام: «لا نبيّ بعدي»[1]، وأجمعَت الأمة على إبقاءِ هذا الكلام على ظاهِره، وهذه إحدى المسائل المشهورة التي بسَببِها كفّرنا الفَلاسِفة الملعونِين أعداء الدّين وفتنة جهَلة المسلِمين، أدامَ الله تدميرهُم إلى يوم الدين.

تتمة:

إنّما نص على امتناع اكتساب النبوّة لشُهرتِه بينَ القومِ والأئمّة، فقد نصّ بعضُ المحقِّقينَ على امتناعِ اكتسابِ الوِلايَة أيضاً، لكنّه لم يقْضِ بالكفْر إلّا على من جوّز اكتسابِ النّبوة، وعندي أنّه لا يقصر شأنُ من جوّز اكتساب الوِلاية عن التّبدِيع، فليُتأمّل.

(و) انتفاء اكتساب النبوّة هو الحقّ الذي يجبُ الإيمانُ به **(ولو)** بالَغ الشّخص في ارتكاب الطّاعات وتجشّم أحسَن العبادات، مُندرجاً في مراقي المجَاهدَات حتّى **(رقي)** في مَراتِب الوصولِ ومنازلِ القُبولِ من خصال **(الخير)** وهو حصُول الشيء لما شأنه أنْ يكونَ

(١) أخرجه البخاري (٤: ١٦٩ برقم ٣٤٥٥)، ومسلم (٣: ١٤٧١ برقم ١٨٤٢).

حاصلاً له بأن يُناسبَه ويليق به، وهو من حيث إنّه مؤثّر كمال من حيث إنّه خروج ذلكَ المناسِب من القوّة إلى الفعل، فهُما بالذّات واحد وإن اختَلفا بالاعتبارِ (**أعلى**) أرفع وأبعَد في جِهة العُلوِّ المعنويّ، هنا مفعُول «رقي»، و(**عقبة**) مضاف إليه، وهو في الأصلِ الطّريق الصّاعِد في الجبل، أُريدَ منه أشقّ الطّاعات وأفضل وجُوه الخيرِ والعبادات.

* * *

بَل ذاكَ فَضلُ الله يُؤتيه لـمَن ... يشَاءُ جَلَّ الله وَاهِبُ الـمِنَن

(**بل**) هي للإضراب الانتقالي دونَ الإبطالي (**ذاك**) إلى اصْطفاء الله النّبي للنبوّة، واختياره للرّسالة (**فضل الله**) أي: أثر جُوده وإنعامه وكرمه وإحسانه؛ إذ الفَضل كما مرّ إعطاءُ الشّيء بغير عِوضٍ لا عاجل ولا آجل، وهذا لا يكون إلّا لله (**يؤتيه**) تعالى بمَحض اختياره، وعبّر بالمضُارع وإنْ انقطَع بموتِه ﷺ؛ لاستحضار تلكَ الصورة للتّعجب منها، فهو من وضعَ المضارع موضع الماضي (**لمن يشاء**) من البشر الذّكور الكاملي العَقل والذّكاء والفِطنَة وقوّة الرأي، السالم عن كلّ ما يُنفّر كدناءَة الآباء وعُهر الأمهات والغِلظَة والفَظاظة، والعيوب المنفِّرة كالبَرص والجذام، والأمور المخلّة بالمروءة كالأكلِ على الطّريق، والحِرف الدّنيّة كالحُجامَة، وكلّ ما يُخل بحِكمَة البعثة من أداء الشّرائع وقبول الأمّة ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤]، والمرادُ بالمضارع هنا الماضي؛ إذ مشيئتُه تعالى وإرادتُه لاتّصاف المحلّ بالنبوّة ثابتَة في الأزلِ وإن تأخّر الاتّصاف بها إلى وجُود المحلّ، وشرطُه فيما لا يزال.

(**جلّ**) أي: عظُم وتنزّه (**الله**) عن أن ينالَ شيء لم يكُن أرادَ عطيّته، كيف وهو (**واهبُ المنَن**) أي: العطايا جمعُ منّة، بمعنَى العطيّة، وقدْ تطلق على المرّة من تعديد النّعم، والإطلاقُ من الأسر، والمعنى: أنّه لا واهبَ للمنن إلّا الله، فهو الذي انحصَر فيه هذا المفهُوم، فلا يُطلب من غيره، والمراد إمّا المنن الكاملة كالنبوّة بقَرينَة السّياق، ولا إشكالَ في انحصارِ واهبها فيه تعالى، وإمّا المطلَقة ولا إشكالَ أيضاً باعتبارِ مُراعاة الواهِب الحقيقي وجريها على يدِ بعضِ عبيده، إنّما هو بحسَب الصّورة الظّاهرة.

فإن قلت: هلّا جعلتَ واهب المنن نعتاً لله تعالى غير مقطوع، فتستغني عن هذا الاعتذار بالمرّة؟

قلت: لم يجعلُه كذلِك طلباً لتكثير الفائدَة وتحقِيق الحقائق.

خاتمة:

قال السّعدُ ـ أسعدَه الله تعالى ـ: حكي عن بعضِ الكراميّة أنّ الولي قد يبلُغ درجةَ النّبي بل أعلى، وعن بعضِ الصّوفية أنّ الولاية من النبوّة؛ لأنّها تُنبّئ عن القُرب والكرامَة كما هو شأنُ خواصّ الملِك والمقرّبين منه، والنبوّة عن الإنباءِ والتبليغ كما هو حالَ من أرسله الملِك إلى الرّعايا لتَبليغ الأحكام، إلّا أنّ الولي لا يبلُغ درجَة النّبي؛ لأن النبوّة من النّبي لا تكون بدون الوِلايَة، وعن أهل الإباحَة والإلحاد أنّ الولي إذا بلغَ الغاية في المحبّة وصفاءِ القلب وكمالِ الإخلاص سقَطَ عنه الأمرُ والنّهي، ولم يضرّه الذّنب، ولا يدخُل النّار بارتكابِ الكبيرة، والكلّ فاسدٌ بإجماعِ المسلمين، **والأوّل**: خاصٌّ بأنّ النّبي مع ما لهُ من شرَفِ الولاية معصُوم عن المعاصي مأمُون عن سوءِ الخاتمة بحُكمِ النّصوص القاطعَة، مُشرّف بالوحيّ ومُشاهدَة الملَك، مبعوثٌ لإصلاحِ حال العالم، ونظام أمر المعَاش والمعاد، إلى غير ذلكَ من الكمالات.

والثاني: بأنّ النّبوَّة تُنبّئ عن البعثَة والتّبليغ من الحقّ إلى الخلق، ففيها مُلاحظَة الجانِبين، وتتضمّن قُرب الوَلاية وشَرفها لا مُحالَة، فلا تُقصر عن مَرتبة ولاية غير الأنبياء؛ لأنّها لا تكونُ على غايةِ الكمال؛ لأنّ غايةَ ذلك نيل مَرتبة النبوّة، نعم قدْ يقعُ تردُّد في أنّ نبوّة النّبي أفضل أم وَلايته؟ فمن قال بالأوّل في النبوّة من معنى الوسّاطة بينَ الجانِبين والقيام بمصَالِح الخلقِ في الدّارين، مع شَرف مُشاهَدة الملِك، ومن مالَ إلى الثاني في الوَلاية من معنَى القرُب والاختِصاص الذي يكونُ في النّبي، وغايةُ الكمال بخِلاف ولاية غير النّبي.

وفي كلامِ بعضِ العُرفاء أنّ ما قيل من أنّ الولايةَ أفضلُ من النبوّة لا يصحّ مُطلقاً، وليس من الأدَبِ إطلاقُ القول به بل لا بُدّ من التّقييد، وهو أنّ ولاية النّبي أفضلُ من نبوّته؛ لأنّ نبوّة التّشريع مُتعلّقة بمصْلحَة الوقت، والولاية لا تعلّق لها بوقتٍ دون وقتٍ بل دام سُلطانها إلى قيام السّاعة، بخلافِ النبوّة، فإنّها مختومَة بمحمد ﷺ من حيثُ ظاهرِها الذي هو الإنباء وإنْ كانَت دائمَة من حيثُ باطِنها الذي هو الولاية، أعني: التّصرف في الخلقِ

بالحقّ، فإنّ الأولياء من أمّة محمّد حملة تصرّف ولايته بهم تَتصرّف في الخلقِ بالحقّ إلى قيام السّاعة، ولهذا كانت علامتَهُم المتابَعة؛ إذ ليس الولي إلّا مَظهر تصرّف النبيّ.

وأمّا بطلان القول بسُقوطِ الأمر والنّهي، فبعموم الخِطابات؛ ولأنّ أكمل النّاس في المحبّة والإخلاص هم الأنبياء سِيما حبيب الله، مع أنّ التّكاليف في حقّهم أتمّ وأكمل حتّى أنّهم يُعاتَبون بأدنى زلّةٍ، بل بتَرك الأفضَل، نعم حُكي عن بعضِ الأولياء أنّه استَعفَى الله عن التّكاليف وسألَهُ الإعتاق عن ظواهِر العبادَات، فأجابَه على ذلك بأنّ سلبَه العَقل الذي هو مناطُ التكاليف، ومع ذلكَ كان من علو المرتبَة على ما كان، وأنت خبير بأنّ العارف لا يسأمُ من العبادَة ولا يفتر في الطّاعَة، ولا يسأل الهبوط من أوجِ الكمالِ إلى حضيضِ النّقصان، والنّزول من معارجِ الملِك إلى منازلِ الحيوان، بل رُبّما يحصلُ له كمال الانجذاب إلى عالم القَدَس والاستِغرَاق في مُلاحظة جنابِ الحقّ، بحيث يُذهَل عن هذا العالم ويُخل بالتّكاليف من غيرِ أنْ يُؤثم بذلك لكونه في حكمِ غير المكلّف كالنائم، وذلك لعَجزِه عن مُراعاة الأمْرَين، ومُلاحظَة الحالتين، فربّما يسألُ دوام تلكَ الحالة وعدم العَودَة إلى عالم الظّاهر، وهذا الذّهول هو الجنُون الذي ربّما يرجح على بعضِ العقُول، والمتّسمون به هم المسَمّون بالمجَانين العقلاء.

وبهذا يظهرُ فضلُ الأنبياء على الأولياء، فإنّهم مع استغراقِهم أكملُ وانجذَابُهم أشمل، لا يخلّون بأدنَى طاعَة، ولا يذهَلون عن هذا الجانِب ساعَة؛ لأنّ قوتَهم القُدسيّة من الكمالِ بحيث لا يشْغَلها شاغل عن ذلك الجناب، ولهذا يُنعَى عليهم أدنَى زلّة عن منهَج أصْوَب الصّواب، انتهى وهو في غاية النفاسة.

* * *

* [تفضيل سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم]:

(وأفضل الخلق) أي: أكثر المخلوقِين ثَواباً وأطيبُهم عُنصراً وأرفعُهم مَقاماً، وأشرفُهم رُتبَة عند الله، وأكرمُهم عليه وأعزّهُم عليه، وأكثرُهم آيات وأشهَرُهم مُعجِزات، وأزكَاهُم وأكثرُهم أمّة، وظاهِر كلامهم أنّ الأفضليّة له عليه الصّلاة والسّلام ثابتةٌ في الدّنيا والآخِرة، فقول بعضِهم: التّفضيل المراد لهم هُنا في الدّنيا، وذلك بثلاثَةِ أحوال، أن تكونَ آياتُه ومعجِزاتُه أبهَر وأشهَر، أو تكون أمّتُه أزكى وأكثَر، أو يكون في ذاتِه أفضل وأطهر، وفضلُه في ذاتِه راجعٌ إلى ما خصّه الله به من كرامتِه واختصاصِه من كلام أو خِلّة أو رؤية، أو ما شاء الله من ألطَافِه وتحف ولايته واختصَاصه، لا يقتَصر على ظاهِره إلّا جامد، وإن اقتَصر عليه القاضي.

والألفُ واللّام في «الخلق» للاستِغراقِ، لا للعَهد، ولا للجنس، بقَرينَة الـ (على الإطلاق) المرادُ به العمُوم مجازاً، أي: حال كون الخلق مُحمَولاً على الإطلاق، أعني: العمُوم الشّامل للإنسِ والجنِّ والملَك، ومجيءُ الحال من المضاف عليه في مثلِ هذا جائز؛ لأنّ المضاف بعضُه ويصحّ عملُه في الحال النّصب في الجملة.

ثمّ ذكرَ خبرَ المبتدأ الذي هو «أفضل» في قولِه: (نبيّنا) ﷺ، وأقعَد من هذا الإعراب أنّ نبيّنا مُبتدأ، وأفضلُ الخلق خبره كما هو القاعِدة في اجتماعِ كلّ مجهولٍ ومعلومٍ من جعل العُلوم مُسندَاً إليه، والمجهُول مُسنداً والإضّافة فيه تشريفُ المضاف إليه، لا للاختِصاص، لما سيأتي من عمُوم بعثَتِه ﷺ، وقد يُجعل الضّمير للمكلّفين، فيعُمُّ طِبقَ ما سيأتي.

وهو محمّد ابن عبدالله بن عبد المطّلب بن هاشِم بن عبد مناف بن قُصي بن كِلاب ابن مُرّة بن كَعب بن لُؤي بن غالَب بن فَهد بن مالِك بن النّضر بن كنِانة ابن خُزيمَة بن مُدركَة بن إلياس بن مُضر بن نذار بن مَعد بن عدنان، هذا هو النّسب الصّحيح المجمَع عليه، وأمّا ما فوق ذلك فمختَلفٌ فيه، ولا خلافَ أنّ عدنان من ولدِ إسماعيل بن إبراهِيم خليل الله،

وإنّما الخلاف في عدَد من بينَ عدنان وإسماعيل من الآباء، فمن مُقلٍ ومن مُكثر، وكذلك من بينِ إبراهيم وآدم عليهما الصّلاة والسّلام، ولا يَعلم ذلك على الحقِيقَة إلّا الله تعالى، فعن ابن عبّاس أنّه ﷺ كانَ إذا انتَسب لم يُجاوز مَعد بن عَدنان بن أدد، وثمّ يُمسِك ويقول: «كذَب النّسابون»، قال الله عز وجل: ﴿وَقُرُونًا بَيْنَ ذَٰلِكَ كَثِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٨][١]، قال ابن عبّاس: لو شاءَ رسول الله ﷺ أنّ يُعلمَه الله بذلِك لأعلمَه، وعن عائشة رضي الله تعالى عنها: «ما وجدَنا أحداً يعرِفُ ما وراء عَدنَان ولا مَا وراء قَحْطَان إلّا تخرُّصا»[٢]، ورُوى نحوه عن عمر وعِكرمَة وغير واحد.

والذي رجّحه بعضُ النّسابين على ضَعفِه في نسبِ عدنان: أنّه ابن أدّ بن أدُدْ بن اليَسَع بن الهيسَع بن سلامان بن نبتْ بن حمل بن قيدار بن الذبيح إسماعيل بن الخليل إبراهيم عليهما الصّلاة والسّلام بن تَارخ وهو آزر بن نَاخُور بن شَاروخ بن أَرغُوَى بنِ فَالَخ بنِ عَابِرَ بنِ شَالِخَ بنِ أرفَخْشَذَ بنِ سَامِ بنِ نُوحِ بنِ لَمَكَ بنِ مُتُوشَلَخَ بنِ أَخْنُوخ ـ وهو إدْرِيس النّبي عليه الصلاة والسلام ـ ابنِ يَرْدَ بنِ مَهْلاييلَ بنِ قَيْنانَ بنِ أَنوش بنِ شِيثَ وهو هبةُ الله بن آدم عليهما أفضلُ الصّلاة والسّلام.

وأمّا أمّه عليه الصّلاة والسّلام، فهي آمنة بنتُ وَهبْ بن عبد مَناف بن زهرة بن كِلاب بن مُرّة بن كعب ابن لؤي بن غَالِب بن فِهر، وأمّها برّة بنت عبد الفريّ بن عُثمان ابن عبد الدّار بن قُصي بن كِلاب بن مرّة بن كَعب بن لُؤي بن غالب ابن فِهر، وبرّة بنتُ أم حبيبَة بنتُ أسد بن عبد العزّى بن قُصي ابن كِلاب بن مُرّة بن كعب بن لُؤي بن غالب بن فِهر، وأمّ حبيبَة بنت برّة بنتُ عوف بن عُبيدِ ابن عوج بن عُدي بن كعب بن لُؤي ابن غالب بن فِهر، كما في «سيرة ابن هشام»، وقدْ بسطت القول في النسب الشّريف بما لا يُستغنَي عنه ضَبطاً واعتماداً في «تعليق الفرائد» فليراجعُه من أراده.

---

(١) أخرجه ابن سعد في «الطبقات» (١: ٢٤)، والسيوطي في «الفتح الكبير» (٢: ٣٢٧ برقم ٩٠٠١).

(٢) أخرجه ابن كثير في «البداية والنهاية» (٢: ٢٤٦)، وابن سعد في «الطبقات» (١: ٤٨).

ثم أفضليته ﷺ على جميعِ المخلوقات ممّا أجمعَ عليه المسلمون، وأقام عليه قَواطِع الأدلة المحقِّقُون، قال البَدر الزّركشي: وهو مُستَثنى من الخِلاف في التَفضيل بين الملك والبَشر، انتهى.

ومما يدل لأفضليّته عليه الصّلاة والسّلام على جميعِ المخلوقات أيضاً أنّ أمّته أفضلُ الأمم؛ لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...﴾ الآية [آل عمران: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] أي: عدولاً، ولا شكّ أنّ خيريّة الأمم بحسبِ كمالهم في الدّين، وذلك تابعٌ لكمال نبيّهم الذي يتبعونَه، فتفضِيل الأمّة من حيثُ إنّها أمّة تفضيلٌ للرّسول الذي هُم أمّتُه، ولأنّه مبعوث ـ كما سيأتي ـ إلى الثّقلين، وأنّه خاتَم الأنبياء والرّسل، وأنّ معجزتَه الظّاهِرة الباهِرَة باقيةٌ على وجْه الزّمان، وأنّ شريعتّه ناسخةٌ لجميعِ الأديان، وأنّ شهادتَه قائمةٌ في القيامَة على كافّة البَشر، إلى غير ذلك من خصائصِه الخارجَةِ عن الحصر، وقوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣] إشَارة إلى ذلك، قال بعضُهم، ومما يدلُ على ذلك أيضاً قولُه تعالى بعدَ ذكرِ جماعة من الأنبياء: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠] فهو مأمورٌ بالاقتداءِ بجميعِهم، وأنْ يفعَل كلّ ما فعلُوه، ولا بدّ أنّه امتثل، والواحدُ إذا فعلَ ما فعل الجماعَة كان أفضل منهم، انتهى.

وفيه نظرٌ ظاهر، فالأحاديث الصّحاح في هذا المعنَى كثيرة، فقد قال عليه الصلاة والسّلام: «أنا أكرمُ الأوّلين والآخرين على الله ولا فَخر»[1]، قال السّعد: والاستدلالُ بقولِه عليه الصّلاة والسّلام: «أنا سيّد ولد آدم ولا فَخَر»[2] ضعيف؛ لأنّه لا يدلُّ على كونِه أفضل من آدم بل منْ أولادِه، انتهى.

وردّه **بعضُهم**: بأنّه يدلُ بالاستلزامِ؛ لأنّه أفضل من أولادِه، وفيهم من هو أفضل من آدم كإبراهيم، والأفضَل من شخصٍ أفضل من ذلك الشّخص بالضّرورة، وبعضُهم بأنّ نبي كذا وولد كذا في لسانِ العرب كنايةٌ عن ذلك النّوع، فيكون ولد آدم وبنو آدم كناية عن

(١) أخرجه الدارمي (١: ١٩٨ برقم ٥٣) بلفظ: «أنا سيد الناس..».

(٢) أخرجه مسلم (٤: ١٧٨٢ برقم ٢٢٧٨).

النّوع البشري الشّامل لآدم ولأولادِه، ويؤيده: ما وردَ في الصّحيح أيضاً: «أنا سيد النّاس يوم القيامَة»، على أنّ في آخِر الحديث المتنازَع فيه عند التّرمذي: «وبيدي لواء الحمدِ ولا فَخر، وما من نبيّ يومئذٍ آدم فمنْ سِواه إلّا تحتَ لوائي»[1]، وهو صريحٌ في أفضليّته على آدم.

فإن قلت: ففي الصّحيح أنّ رجلاً قال له: يا خير البريّة، فقال عليه الصّلاة والسّلام: «ذاك إبراهيم»[2].

قلت: قال العلماء: إنّما قال ﷺ هذا تواضعاً واحتراماً لإبراهيم عليه الصّلاة والسّلام؛ لخلّتِه وأُبوّته، وإلّا فنبيّنا ﷺ أفضلُ كما قال ﷺ: «أنا سيد ولد آدم»، ولم يقصِد به الافتخار ولا التّطاول على من تقدّمه، بل قاله بياناً لما أُمر ببيانِه وتبليغه، ولهذا قال ﷺ: «ولا فَخر» لينفِي ما قدْ يتطرّق إلى بعض الأفهامِ السّخيفة.

وأجيب أيضاً: بأنّه قاله قبلَ أنْ يُعلِمَه الله بأنّه سيدُ ولد آدم، وقيل: مُراده عليه الصّلاة والسّلام: أنّ إبراهيمَ خيرُ البريّة الموجُودِين في عصره هو، وأطلَق العبارة الموهِمَة للعموم؛ لأنّه أبلغ في التّواضع، وبه جزمَ صاحب «التحرير»، وتَبِعَه عليه النّووي.

واعتُرض الجواباتِ الأوّلان بلُزوم إمّا الكذِب وإمّا النّسخ، وكلاهُما في الخبر مُحال. وأجاب القاضي باختيار النّسخ، وأنه يُدخل الخبر إنْ تضمّن عبادة؛ لأنّ الفضائل يمنحُها الله تعالى لمن يشاء، فأخبر بفضْلِ إبراهيم فَوجَب على من بلغَه ذلك اعتِقاده إلى أنْ عَلم أفضليّة نفسِه عليه، فأخبَر به فَوجَب الرّجوع إليه، ونَسخ الأول، وبالجملة فهو تخصِيصٌ لقول الأصُوليين: أنّ النّسخ لا يدخُل الأخبار.

فإن قلت: ما حكم اعتقاد أفضَليّته عليه الصّلاة والسّلام على كلِّ المخلوقات؟

قلت: صريحُ كلامُهم وظُواهِرُه كقول النّووي: ولا بدّ من اعتِقاد التّفضيل مُفيدَة

---

(١) أخرجه الترمذي (٥: ٣٠٨ برقم ٣١٤٨).

(٢) أخرجه مسلم(٤: ١٨٣٩ برقم ٢٣٦٩)، والترمذي (٥: ٤٤٦ برقم ٣٣٥٢).

لوجوبه، وانظر ما حكم من لم يعتَقده، كذلك فإنّي لا أستَحضِره الآن، ولا يبعُد تفسِيقُه وتبديعُه إنْ أصرّ عليه بعدَ العلم، وأمّا خرق الإجماع ففِيه ما يأتي.

فإن قلت: فما الجوابُ عمّا صحّ عنه عليه الصّلاة والسّلام: «لا تخيرُوني على موسى»[١]؟

ـ وقوله: «لا تفضلوا بين الأنبياء»[٢]؟

ـ وقوله: «ما ينبغي لعبد أن يقول إني خير من يونس بن متى»[٣]؟

قلت: **الجواب** عن كلّ ذلك من وجوه:

الأول: أنّه ﷺ قاله قبلَ أنْ يُعلمه الله أنّه سيّد الأوّلين والآخرين، فلما أعلَمَه الله بذلك، أخبَرَ به.

الثاني: أنّه صلى الله عليه وسلّم قالَه تأدّباً وتَواضعاً.

الثالث: أنّ النّهي إنّما هو عن تفضيلٍ يؤدّي إلى تَنقِيص المفضُول.

الرابع: إنّه إنّما نهى عن تفضيلٍ يؤدّي إلى الخصُومَة والفِتنَة، كما هو المشهُور في سببِ ورُود أحاديث النّهي. **الخامس**: أنّ النّهي مُختصٌّ بالتّفضيل في نفسِ النبوّة فلا تفاضُل فيها، وأنّ التّفضيل بالخصائص.

قلت: على أنّ المختارَ عند المحقِّقين من أصحابنا عدمُ دخول المتكلّم في خطابه، قال بعضُهم: وهو الأصحّ، وعليه فلا إشكال، وبالله التّوفيق.

وإلى هذا كلّه أشارَ بقولِه: إذا عَرفت هذا الحكم **(فـ)**ـاجزم به معتقداً لصحته و**(مل)** أيها المخَاطب الطّالب للحقّ الرّاغب في الإنصاف **(عن الشّقاق)** فيه، أي: المخـالَفة من

(١) أخرجه البخاري (٣: ١٢٠ برقم ٢٤١١)، ومسلم (٤: ١٨٤٤ برقم ٢٣٧٣).

(٢) أخرجه البخاري (٤: ١٥٩ برقم ٣٤١٤)، ومسلم (٤: ١٨٤٣ برقم ٢٣٧٣).

(٣) أخرجه البخاري (٤: ١٥٩ برقم ٣٤١٤)، ومسلم (٤: ١٨٤٣ برقم ٢٣٧٣).

الشّق كان كلا المخالفِين في شقٍّ غير شَقّ الآخَر، أو شقّ بخلافِه غير المجْمِعين، أو قَصد إعناتهم بذلك، ووقُوعُهم في المشّقة، وخَرق الإجماع لا يجوزُ الإقدام عليه بمُجرد التّملّك بظَواهِرٍ يجبّ ردّها بالتّأويل إليه، فالفَاء فَصيحَة، والجملة ليست حَشْواً.

* * *

والأنبيَـاء يَلُونَـهُ في الفَضـلِ وبَعدَهُم ملائكة ذِي الفَضلِ

* [تفضيل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على الملائكة المكرمين]:

(والأنبياء) صلوات الله وسلامُه عليهِم أجمعينَ يجبُ أنْ يعتَقد أنّ مَرتبتَهم في الفضل بعدَ مرتَبتِه ﷺ، وأنّهم **(يلونه)** من الوَلي وهو القُرب مُطلقاً، والمرادُ هُنا التّأخر، أي: يتّبعونَه **(في الفضل)** والمزيّة في الجملة، فلا يُرادِف الذين يَلونه فيه منهُم، إنّما هم أُولو العَزم غيره من الرّسُل، ثمّ يليهم بقيّة الرّسل، ثمّ يليهم الأنبياءُ غير الرّسل لما سيأتي، وتقدّم عددُ كلٍّ وما يتعلّق به عندَ إرسال الرّسل فرَاجِعه.

ثمّ اختلفَ العلماءُ فيمَن يليه من أُولي العَزم، فقيل: نوح؛ لطُولِ عبادَتِه ومُجاهَدته، وقيل: إبراهيم، لزيادَة توكُّله واطمئنانِه، وقيل: مُوسى لكونِه كليم الله، وقيل: عيسى؛ لكونِه رُوح الله وصَفِيّه، هذا وقال ابن حجر: ورَدَ أنّ إبراهيمَ خير البريّة خُصّ منه محمّد بالإجماع، فيكون أفضل من مُوسى وعيسى ونوح عليهم الصّلاة والسلام، فالثلاثةُ بعد إبراهيم أفضل من سَائر الأنبياء، قال: ولم أقف على نقلٍ أيّهم أفضل، والذي ينقَدِح في النّفس تفضِيل مُوسى ثمّ عيسى ثمّ نُوح، قال شيخُ شُيوخنا: وفضّله النّصارى على الكلّ بأنّه كلِمَته ألقَاها إلى مريم ورُوح منه، طاهِرٌ مُقدّس لم يُخلَق من نطفَة، وقد ولَدتْه سيّدة نساء العالَمِين المطّهَرة من الأدْناس، وتَربّى في حِجر الأنبياءِ والأولياءِ، وتكلّم في المهدِ بعبُوديّة نفسِه وربُوبيّة الله تعالى، لم يخلّ زَماناً من التّوحيد والشّرائع، ولم يَلتَفت إلى زخَارِف الدّنيا، ولم يستَمْتِع بلذّاتِها، ولم يدّخِر قوتَ يوم، وتكلّم في مهدِه كما نُنبّه عليه. العلقَميّ لعلّ تقديمُ مُوسى على منْ بعدِه لتَفضِيله بكلام الله، ثمّ عيسى؛ لأنّه كَلمَة الله، ولم يسْعَ في هَلاك نفسٍ أو سَبيها واستِرقَاقِها، ولا في أخذِ مالٍ ولا ولد ولا إيذاءٍ لأحد، ومُعجزاته من إحياءِ الموتَى وإبراءِ الأكْمَه والأبْرَص أجلُّ المعجِزات وأشْهرها، ثمّ هو في السّماء ومن زمرة الأحياء، ونُبوّته ممّا اتّفق عليها ذُو الأمْراء، واعتَرف بها خاتَم الأنبياء.

والجواب: أنّ البَعض من ذلكَ حُجّة لنا وشَاهد بفَضل نبيّنا كالولادَة بين المشّركين والتّربي في حُجور الجاهِلين مع المواظَبةِ على الطّاعَة والتّوحيد لربّ العَالمين، وقَهرِ أعداء الدّين، وكالقِيام بمصَالِح نظامِ العالم مع الاستِغراقِ في التّوحيد إلى جناب القدس، وأمّا مُعجِزاتُه فإنّما اشتَهرت تِلك الشُّهرة بإخبارٍ من نبيّنا وكتابه، ومع ذلكَ فأين هي من مُعجِزات محمّد الأمين؟ فقدْ أبرأَ ﷺ بلمْسِه ودُعائه كثيراً من ذَوي العاهَات، وأحيى الموتَى حتّى سَمِع أهلُهم كلامَهم، وردّ عينَ قتادة بعدَ المفَارقَة فكانَت أحسن عينيَه، وردَّ ذراعَ مُعاذ بن عمر وبن الجمُوح يومَ بدر فكانَ أحسن يدَيه، ثمّ الكون له ﷺ ميّتاً في الأرض أنفعُ للأمّة من الكونِ حيّاً في السّماء، حيثُ صارت الرّوضَة المقدّسة مَهبطاً للبَركات ومَصعَداً للدّعوات ومَوطِناً للاجتِماعَات على الطّاعات، إلى غير ذلكَ من أنْواع الخيرات، ونُبوّة محمّد عليه الصّلاة والسّلام مما نطقَ به العُجماء وشهدَ ربُّ الأرضِ والسّماء، واتّفق عليها من سَبقَه من الأنبياء، ومُعجِزاتِه ممّا لا يضْبطُه العدُّ والإحصاء، وقدْ أشْرقَت الأرضُ بنُورِها إشراق الشّمس في كبدِ السّماء، فصار صياحُ الخصماء نُباح الكِلاب في اللّيلة القَمراء.

قلت: ولو ذَهب ذاهب إلى الوقفِ عن تَعيين الفاضِل والمفْضُول منهُم بعدَ نبيّنا عليه الصلاة والسلام لم يَبعُد من الصّواب، وربّما يُؤخَذ ترجيحه مما ننقله عن ابن عبّاد.

تنبيهات:

الأول: قال سعدُ الدّين في «شرح المقاصد» لا خفاء في ثُبوت النبوّة بخَلِق العِلم الضّروري كعِلم الصّديق رضي الله تعالى عنه بنُبوّة محمّد ﷺ، وبخَبر من تثّبُت عِصمَتُه عن الكذب كنُصوصِ التّوراة والإنجيل في نبوّة نبيّنا ﷺ، قلت كما أشارّ إليه القائل بقوله: [البوصيري من الخفيف]

ما مَضَت فتْرةٌ مِن الرُّسلِ إلا ... بشَّرتْ قَومهَا بِكَ الأنبِياءُ

قال: وكإخبار مُوسى عليه الصّلاة والسّلام بنبوّة هارون، وكالب ويُوشع عليهم الصلاة والسلام، فقول إمام الحرمَين: أنّه لا يُمكِن نصبُ دليلٌ على النبوّة سِوى المعجزة؛ لأنّ ما يُقدَّر دَليلاً إنْ لم يكنْ خارقاً للعادة أو كانَ خارقاً ولم يكُن مَقرُوناً بالدّعوى، لم يصلُح دّليلاً للاتّفاق على جواز دَعوى وقُوع الخوارقِ من الله تعالى ابتداءً محمُولاً على ما يصلُح دَليلاً للنبوّة على الإطلاق، وحجّة على المنكرينَ بالنّسبَة إلى كلّ نبيٍّ، حتى الذي لا نبيَّ قبله ولا كتاب، وأمّا ما سيأتي من الاستِدلالِ على نبوّة محمّد ﷺ بما شاعَ من أخلاقِه وأحوالِه، فعائد إلى المعْجِزة على ما نُبيّن إنْ شاء الله تعالى.

الثاني: ليسَ التّكلّم في المهدِ من خواصِّ عيسى بن مريم عليه الصّلاة والسّلام، فقد تكلّم أيضاً محمّد ﷺ وإبراهيم الخليل عليه الصّلاة والسّلام، ويحيى ابن زَكريا عليهما الصّلاة والسّلام، وشَاهِد يُوسف وصَاحِب جُريج وابنُ ماشِطَة بنت فُرعون، وابن ذاتِ الأُخدود، ومُبارك اليمامَة في زمَنِه ﷺ، وابن امرأة مرّ عليها بامرأة فقال لها زَنت، فهؤلاء عَشرة تكلموا في مِهادِهم، وزادَ بعضُهم: مريم ابنَة عِمران، وتَبِعه عليه الجلال السّيوطي، ونَقل البرهان الحلبي: أنّ أوّل كَلمَة تكلّم بها نبيّنا محمّد ﷺ عند مرضِعتُه حليمَة: «الله أكبر».

فإن قلت: فما الجوابُ عن حديث «الصّحيحين»: لم يتكلَّم في المهدِ إلّا ثلاثَة، فذكرَ: «عيسى وصَاحب جُريج، وابنُ المرأة التي مرّ عليها بالمرأة التي يُقال لها زَنيت ولم تزن»[1]؟

قلت: قالَ البّـدر الزّركشي: مرادُه من بني إسرائيل، وقال غيره: لعلّه قال قبلَ أنْ يعلَم الزّيادة، انتهى.

وقدْ نظّم الجلال السّيوطي المتكلِّمين في المهْدِ فقال:

تكلـم في الـمَهـدِ النَّبـيُّ مُحَمـدٌ ... ويحيى وعيسـى والخليلُ ومريمُ
وصَبِيّ جُريْجٍ ثم شاهِدُ يوسفُ ... وطِفلٌ لدى الأُخدودِ يَرويهِ مُسلِمُ

(١) أخرجه البخاري (٤: ١٦٥ برقم ٣٤٣٦)، ومسلم (٤: ١٩٧٦ برقم ٢٥٥٠).

وطفـلٌ عَلَيـهِ مُـرَّ بالأمَـة الَّتـي ... يُـقـالُ لَـهـا تَـزنِي ولا تَـتكَلَّـمُ

وماشِـطَةٌ في عَهدِ فرعون طِفلُها ... وفي زَمَـنِ الهـادي المبَـارك تُختَمُ

الثالث: قال الحجّة البارعُ العارفُ بالله تعالى أبو عبد الله محمّد بن عباد في التّفضيل بينَ الأنبياءِ والرّسل وفي معناهم الملائكة على جميعهم الصّلاة والسّلام: إنّها وقعت الأفضليّة بينَهم بحكمِ الله تعالى بأفضليّة بعضهم على بعض، كما قال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ولم ينص سبْحانه على الوجْه الذي كانت به الأفضليّة، ولا أنّها لعلّة مُوجبة لها وُجِدت في الفاضِل وفُقِدت من المفْضُول، وهو سبحانه وتعالى سيّد الجميع وللسّيد أنْ يُفضّل بعض عبيدِه على بعض، وإنْ كان كلُّ واحدٍ منهُم كامِلاً في نفسِه بالِغاً من ذلك الغاية التي تليقُ به من غير أنْ يحملَه على ذلك وصفٌ يكون فيهم، وذلك فيما يجبُ له بحقِّ سِيادَته، والتّمثيل بالسيّد أمرٌ تقريبيّ؛ إذ المخلوق لا يخلو من البواعِث والأغرَاض، والله تعالى تنزّه عن جميعِ ذلك، ثمّ الله تعالى أعلمُ بما يقتَضيه هذا الحكم بالأفضليّة، فهذا هو الذي يظهرُ لي في سببِ وجُود الأفضليّة بين الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام، ولا يُتصوّر عندي إنكار، لذلك قال: وإمّا أن يُعتَقد في سببِ وجود الأفضليّة اتّصاف الفاضِل بصِفات هي مفقُودة في المفضُول، أو أنّ صفات الفاضِل ناقصَة وصفات الأفضَل كاملة، فهو عندي تكلّفٌ وتعسّفٌ، ولا يسْلَم من الوقوع في سوء الأدب، وما زِلتُ قط استَثقل ما تَواطأ عليه الجمّ الغَفير من العلماءِ المحقِّقين، حيث يقولُون: أنّ فُلاناً من الأنبياءِ حالَه كذا وحالُ نبيّنا كذا، وشتّان ما بين الحالَين، ويقولون إن كان اختصّ الله بكذا فعندَ نبيّنا ما هو أعظم من ذلك، كما قالوا في انفجارِ الماء من الحجَر لموسى عليه الصلاة والسّلام، وانفجار الماء من بين أصَابع نبيّنا محمّد صلى الله عليه وسلم، ولم يفرِّقُوا بينهما بسِوى أنّ الحجر مألُوف منه انفجار الماء، والأصَابعُ لم يُؤلَف منها ذلك، حتّى إنّ بعضَ أهل العصر الذي يليه عصرُنا نظّم قصيدة طويلةً مليحةً استنبَط فيها من أحوالِ نبيّنا محمّد ﷺ ومعجِزاته ما وَازنَ به جميع مُعجِزات الأنبياءِ عليهم الصَلاة والسَلام وشريف أحوالهم، وسَلك مَسلك ما ذكرناه من التّباين بينَ قَدْر نـبيّنا محمد ﷺ وغيره من الأنبياءِ عليهم الصلاة والسلام، وقد أحسَن في

ذلكَ ولكنّه أساء من حيث ذلك الاستنباط، وأساء لـما يفهم منه من الغضّ والانحطاط.

فإنْ قالوا: ذلك فيما يقتضيه أفضليّة نبيّنا محمّد ﷺ، قلنا لهم: من أينَ لكم ذلك، والذي يقتضيه أفضَليّته لا نعرفه من تلقاءِ أنفُسنا، جُملها ولا تفاصِيلها، وإنّما يُعرف ذلك من قِبله عليه الصّلاة والسّلام، ثمّ إنا لم نعرف من قِبَله إلّا أموراً جملية لا تُعرف حقَائقُها إلّا من قِبله عليه الصّلاة والسّلام، وأموراً تفصيليّة ربّما نعلمُها كقولِه: أعطيت كذا، وأعطيتُ كذا، وفُضّلت بكذا، وما هذا معناه، فإذا اعتَقدنا أفضليّته بإخبَارِه إيّانا بذلك، ووقفنا على ما أخبَرنا به من بعضِ البَعض بما يقتَضيه حكمُ الله تعالى له بالأفضَليّة، ومن لنا بالاطّلاع على كنه ما يقتضيِه ذلك الحكم منه، ثمّ اقتَصرنا على ذلك ولم نتجَاوزه إلى أنْ نتعرّض لالتِماس ما يُوجِب وجُود الأفضليّة من قِبل نَظرِنا إلى ما أُعطى من الآيات، وما طُبع عليه من محَامِد الصّفات، وما اتّصف به من محاسِن الحالات، وما فقدَ غيره من الأنبياءِ عليهم الصلاة والسّلام من بعضِ هذه الأشياء كنّا في ذلكَ مُصِيبين سَالمين من سوءِ الأدبِ مع خواصِّه وأحبّائه، وإلّا فإنّ سوء الأدب والوقُوع في النشب لازمٌ لنا لزُوماً لا محيصَ عنه، كما فعله أئمتنا الله تعالى عنهم، ولا أقول إنّهم في ذلكَ بمَنزِلة من هدَم قصراً وبنَى قصراً، أو بنَى قصراً وهدم قصراً، ولكنّهم بمَنزِلة من هدمَ القَصرين جميعاً؛ لأنّ الأفضل لا يجبُ أن يُفضّل بشيء لم يجعله مَولاه سبباً في وجُود أفضليّته، ولا يجب أيضاً أن يُحطّ الفاضِل عن مَرتبتِه كما قال عليه الصّلاة والسّلام: «لا تفضّلوا بينَ الأنبياء، ولا تخيروني بمُوسى، ولا يقولنّ أحدَكُم أنّا خيرٌ من يُونس بن متّى»[1]، والمفضُول أيضاً لا يجبُ أنْ يجُعل لمفضُوليّته علّة لم يجعلها مولاه علّة لها، وهو فقدُه ما اتّصف به الأفضل، ولا يجبُ أيضاً أنْ يُفرّق بينَه وبينَ الأفضل، وهُم جميعاً رُسل الله عزَّ وجل، وعدمُ محبّة كلّ واحدٍ منهُم لهذا كلّه إنّما هو لحقِّ الله تعالى لا لحفظ أنفُسِهم، فقد آل سُوء الأدب معهُم إلى سوء الأدبِ مع الله تبارك وتعالى، وهذا عظيم، انتهى كلام ابن عبّاد، نقلناهُ مع طولِه لنفاسَتِه وجزَالتِه وحُسن إشَادَته، وبيانِ عبارَتِه، والحمدُ لله ربّ العالمين.

(١) سبق تخريجه.

لطيفة شاردة:

من الأنبياءِ الـخَضِر بفَتح الخاءِ وكسر الضّاد المعجَمتَين أشهرُ من فتِحها، أو كسْرها مع سُكون الضّاد فيها، لقبٌ له، لُقّب به لما ذكرَ البخاري في «كتاب الأنبياء» من أنّه جلسَ على فرت بيضاء، فإذا هي تَهتزُّ من خلفِه خَضراء، والفَرتُ وجْه الأرض، وقيل: نباتٌ مجتَمِع يابس، وكنيتُه أبو العبّاس، واختُلِف في اسمه، فقيل: بَلْياء بفتح الموحدَة وسُكون اللّام وتحتيّة، وهو ما اقتَصر النّووي على نقلِه، وقيل: إلياء، وقيل: خضرون، وقيل: أحمد، وقيل: عامر، وقيل: أرسا، وقيلَ غيرَ ذلك، واختُلفَ فيه يوم القيامَة لشُربِه من ماء الحياة، واختلفَ في اسمِ أبيه، فقيل: مَلْكان بفتحِ الميم وسُكون اللام وبالكاف، وقيل: فِرعون صاحِبُ موسى، وقيل: مالك أخو إلياس، وقيل: بعضُ من آمنَ بإبراهِيم، وقيل: آدم، وقيل: عيصر وقيل فارس، انتهى.

فائدة

أخرى: ليسَ من الأنبياءِ ذُو القَرنين، وهو عبدالله بن الضّحاك بن معد، وقيل: مُصعَب بن عبدالله بن قنان بن منصور، وقيل: اسكندَر وهو مؤمنٌ لا نبي، وأمّا الاسَكندَر اليوناني فهو مُشرك، وإنّما سمّي ذا القَرنين؛ لأنّه لما دعا قومَه إلى الإيمان ضَربوه على قَرنِه الأيمن فمات، ثمّ بُعث ثمّ دعاهُم فضربُوه على قَرنِه الأيسر فمات، ثمّ بُعث؛ أو لأنّه بلغ قُطري الأرض المشْرق والمغرِب؛ أو لأنّه مَلك فارس والروم؛ أو كانَ ذو قَرنين من شعر، والعَرب تُسمي الخِصلَة من الشّعر قَرناً؛ أو لأنّه كان لتاجِه قَرنان؛ أو لأنّه أُعطِي عِلمَي الظّاهر والباطِن؛ أو لغير ذلك. قاله شيخ الإسلام الأنصاري في «شرح البخاري».

وقالَ ابن حجر: في قولِه في الحديث: «إنّ عبداً من عبادنا بمَجمَع البحرين هو أعلمُ منك» خِطاباً لموسى، هذا ظاهِر في أنّ الخِضر مُرسل؛ إذ لو لم يكُن كذلك لزِمَ تَفضيل العالي على الأعلى، وهو باطل من القول، ولهذا أورَد الزَمخشريّ سُؤالاً، وهو دلّت حَاجة مُوسى إلى التّعلم من غيره أنّه موسى بن ميشى كما قيل، إذ النّبي يجبُ أن يكونَ أعلمُ أهل زمانِه. **وأجاب عنه**: بأنّه لا نقصَ بالنّبي في أخذِ العِلم من نبيٍّ مثله.

قلت: وفي الجوابِ نظر؛ لأنّه يستلزم نفي ما أوجَب، والحقّ أنّ المراد بهذا الإطلاق تقييد الأعلمِيّة بأمرٍ مخصُوصٍ لقولِه بعد ذلك: إنّي على علم في الله علّمَنيه لا تعلمُه أنت، وأنتَ على علمٍ علمَكه الله لا أعلمه، والمراد بكونِ النّبي أعلم أهل زمانِه، أي: ممّن أُرسل إليهم، ولم يكن مُوسى مُرسَلاً إلى الخضر، فلا نقص فيه إنْ كان الخضرُ أعلم منه إنْ قُلنا إنّه نبيٌّ مُرسل، أو أعلَم في أمرٍ مخصُوص إن قُلنا إنّه نبيٌّ أو ولي، وينحلّ بهذا التّقرير إشكالاتٍ كثيرة، ومن أوضَح ما يُستَدلّ به على نُبوَّة الخضر قوله: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾ [الكهف: ٨٢]، وينبَغي اعتقادُ كونه نبيّاً لئلّا يتذَّرع بذلك أهلُ الباطل في دَعواهُم أنّ الولي أفضل من النّبي، حاشا وكلّا، انتهى وهو نفيس.

* [تعريف الملائكة]:

واعلَم أنّ جمهور المسلمينَ على أنّ الملائكة أجسام لطَيفة تَظهَر في صورٍ مُختَلفة، وتَقوى على أفعالٍ شاقّة همّ عِبادٌ مُكرَمُون، يواظِبون على الطّاعة والعِبادة، لا يُوصَفون بالذُكورَة أو الأُنوثَة، واستقرّ الخلافُ بينَ المسلمين في عِصمَتهم وفَضلِهم على الأنبياء، والمعوّل عليه ما ذَكره النّاظم بقوله: **(وبعدهم)** أي: الأنبياء في الفَضل، يعني أنّ الأفضَل بعد الأنبياء **(ملائكة)** الله **(ذي الفَضل)** كما جاءَ إطلاقُه عليه تعالى في قولِه: ﴿وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [البقرة: ١٠٥]، فلا إيطاء، والمرادُ أنّهم من حيثُ الجملة يَلُون الأنبياء في الفضل، فهم أفضل من كلّ البشر غير الأنبياء، ولو كانوا أولياء كما سيأتي، فلا يُنافي أنّ الذي يليهُم فيه منهُم إنّما هم من رُؤسائهم كجبريل ـ لما سيأتي ـ، كما ذهبَ إليه جمهورُ أصحابِنا والشّيعة، خلافاً للمعتزلة والقاضي وأبي عبدالله الحليمي مِنّا، في زَعمِهم أنّ الملائكة أفضلُ من الأنبياء.

* [حججُ تفضيل الأنبياءِ على الملائكةِ]:

احتجّ أصحابنا بوجُوه نقليّة وعقليّة؛ فمِن **الأوّل**: أنّ الله تعالى أمرَ الملائكة بالسّجود

لآدم بقولِه تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤]، ولا شكّ أنَّ السجود المأمور به سُجود خِدمَة لا سجود عِبادة؛ إذ لا تكون عبادَة إلّا لله تعالى، فلو لم يكن آدم أفضل من الملائكة لما أمرَهُم بالسجود له؛ لأن الله تعالى حكيم، والحكيمُ لا يأمر الأفضَل بخِدمَة المفْضول، وإباء إبليس واستكباره وتعليله ذلك بأنّه خيرٌ من آدم لكونِه من نار وآدم من طين يدلُّ على أنّ السجُود المأمورَ به كانَ سجُود تكرمة وتعظيم، لا سجودُ تحيّة وزيارَة، ولا سجودُ الأعلى للأدنى، إعظَاماً له ورفعَةً لمنزلتِه، وهضْماً لنُفوس السّاجدين.

ومنها أيضاً: أنّ آدم أعلم من الملائكة، ومُعلِّمٌ لهم؛ لأنّه أنبأهم بالأسماء كلّها وبما علّمَه الله تعالى من الخصَائص، والملائكة كانوا لا يعلمون ذلك لقولِه تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ * قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ٣١ - ٣٢]، فيجبُ أن يكونَ أفضل منهم بقولِه تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، والمعلّم أفضل من المتعلِّمين، وسوق الآية يدلّ على أنّ الغرض إظهارُ ما خفِي عليهم من أفضليّة آدم، ودفع ما توهّموا فيه من النّقصان، ولذا قال تعالى: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٣٣]، وبهذا يندفعُ ما يقال: إنّ لهم أيضاً عُلوماً جمّة أضعافُ العِلم بالأسماءِ؛ لما شَاهدُوا من اللّوح، وحصّلوا في الأزمنة المتَطاولَة بالتّجارب والأنظار المتوالية.

ومنها أيضاً: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]، وقدْ خُصّ من آل إبراهيم وآل عمران غير الأنبياء بدليل الإجماع، فيكون آدم ونُوح وجميع الأنبياء مُصطفَين على العالمين الذين منهُم الملائكة؛ إذ لا مُخصّص للملائكة من العالمين، ولا جِهة لتَفسيره بالكثير من المخلوقات.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]؛ لأنّ التكريم لا يوجب التّفضيل سِيما مع قولِه تعالى، والتّكريم المطلَق لأحدِ الأجناس يُشعِر بفَضلِه على غيره،

وهو ضعيف؛ لأنَّ التكريم لا يُوجب التّفضيل، سِيّما مع قولِه تعالى: ﴿وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾، فإنّه يُشعر بعدم التّفضيل على القَليل، وليس غير الملائكة بالإجماع، كيفَ وقد وصَف الملائكة أيضاً بأنّهم ﴿عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٦].

ومن **الثانية**: أنّ للبشَر شَواغل عن الطّاعات العلميّة والعمليّة، كالشّهوة والغَضَب والوسْوسَة والصّوارِف الدّاخِلة والخارِجَة، وسائر الحاجات الشّاغِلة والموانِع الحائلة، ولا شكّ أنّ المواظَبة على العبادات وتحصيل أنواع الكمالات بالقَهرِ والغَلبة على ما يضادّ القّوة العاقلة يكُون أشقّ فتكُون أفْضَل، لقولِه عليه الصّلاة والسّلام: «أفضلُ الأعمال آخِرها»[1] أي: أشقّها، ولأن طَاعة البشَر وتكاليفهم مُستَنبَطة بالاجتِهاد وطاعة الملائكة ذاتيّة جبليّة ليس لها مَوانِع وصَوارف منصُوص عليها، ولا مُستَنبَطة بالاجتهاد، ولا شكّ أنّ المستَنبط بالاجتِهاد أشقُّ من الجبلي؛ لعَدَم شُعور الطبيعة به لاقتِضائها إيّاه بثِقله على النّفس، فيكون أفضَل ـ لما مرّ ـ، وكلما كانَت الطّاعات أشقّ كانَت أفضل وأبلَغ في استِحقاق الثّواب، ولا معنَى للأفضَليّة سِوى زيادة استِحقاق الثّواب والكرَامَة.

لا يُقال: لا نُسلِّم انتفاء الشّهوة والغَضب وسَائر الشّواغِل في حقّ الملائكة، ولو سُلِّم انتفاءُ الشّهوة والغَضب وسائر الشّواغِل في حقِّهم، فالعِبادَة مع كثْرة المتاعِب والشّواغِل إنّما تكونُ أشقّ وأفضَل من الأخرى إذا استَويا في المقدار وباقي الصِّفات، وعبادَة الملائكة أكثر وأدْوَم، فإنّهم يسبِّحُونَ اللّيل والنّهار لا يفترون، والإخلاصُ الذي به القوام والنّظام، واليقين الذي هو الأسَاس، والتقوى التي هي الثّمرة؛ فيهم أقوى وأقْوَم؛ لأن طريقَهم العيانُ لا البيان، والمشَاهَدة لا المراسَلة؛ لأنّا نقول: انتفاءُ الشّواغل في حقِّهم ممّا لم يُنازِع فيه أحد، ووجود المشقّة والألم في العِبادَة عندَ عدم المنافي والمضاد ممّا لم يُعقَل قلّت أو كثُرت، وكون باقي الصّفات في حقّ الأنبياء أضعف وأدْنَى ممّا لم يُسمَع ولا يُعقَل.

---

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وأخرج البخاري (٨: ١٠٣ برقم ٦٤٩٣) بلفظ: «وإنّما الأعمال بخواتيمها».

ومنها: ما تمسّك به بعضُ الأصحاب وهو أنّ الملائكَة عُقلاء بلا شَهوة، وللبَهائِم شَهوة بلا عَقل، وللإنسانِ كليهما، وإذا ترجّح شَهوته على عقلِه يكونُ أدنى من البهائم؛ لقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، فإذا ترجّح عقله على شَهوتِه يجب أنْ يكونَ أعلى من الملائكة، وفيه أنّه ليس زائداً على ما سبق بل هو عائدٌ له، فإنّ تمام تقريره: أنّ الكافر آثر النّقصان مع التّمكُن من الكمال، وكلّ من فعلَ كذا فهو أضلّ وأرذَل ممّن آثره بدونِه؛ لأنّ إيثارَ الشّيء مع وجُود المضاد والمنافي أرْجَح وأبلَغ من إيثاره بدونِه، فيلزمْ أن يكونَ من آثر الكمال مع التّمَكُن من النّقصان أفضَل وأكمل ممن آثره بدونه، انتهى.

تتمة:

تتضح الدّلالة بآية آدم باعتبار أنّه لا قائل بالتّفريق بينَه وبين غيره من الأنبياء، والله أعلم.

واحتجّ المخالِفون أيضاً بوجُوهٍ نقليّة وعقليّة، أمّا النّقليّات:

فمنها: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ * يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٤٩ - ٥٠] خصّصهُم بالتّواضُع وتَرك الاستِكبار في السّجود، وفيه إشارة إلى أنّ غيرهم ليس كذلك، وأنّ أسباب التّكبر والتّعاظُم حاصِلة لهم، ووصَفَهُم باستمرار الخوفِ وامتثال الأوامر، من جُملتِها اجتنابُ المنهيّات.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ * يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩ - ٢٠]، وصفَهُم بالقُرب والشّرف عندّه، وبالتّواضع والمواظبَة على الطّاعة والتّسبيح.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦ - ٢٨]، وصفهُم بالكرَامة المطلَقَة والامتثال والخشيَة، وهذه أمورُ أساس كافّة الخيرات.

والجواب: أنّ جميعَ ذلك إنّما يدل على فضْليّتِهم لا أفضَليّتهم، ولو سُلّم فإنّما يدلّ على أفضَليَّتِهم على البشر الذين يستكبرونَ عن عبادَته، وينفكون عن خَوفِهِ وخشيتِه، وتنحطّ أقدارُهم بالبُعـد عن طاعته، لا على من ليس كذلك، سِيما الأنبياء الذين هُم المـطَهَّرُون، والرّسل المكرمُون.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ ﴾ [الأنعام: ٥٠]، فإنّ مثل هذا الكلام إنّما يحسُن إذا كانَ الملك أفضل.

والجواب: أنّه إنّما قال ذلك حينَ استعجَلتهُ قريش العذاب الذي أوعَدهُم الله به على لسانِه عليه الصّلاة والسّلام بقولِه تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا يَمَسُّهُمُ ٱلْعَذَابُ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴾ [الأنعام: ٤٩]، والمعنى: أنّي لستُ بملَكٍ حتّى تكون لي القوّة والقُدرة على إنزالِ العذاب بإذن الله، كما كان لجبريل عليه الصّلاة والسّلام، والتّفاوت في القّوة بإذن الله لا يسْتَلزِم التّفاوت في الفَضل والشّرف بالمعنى الآتي بيانُه، على أنّها إنّما يتبادر منها أنّ الملك يتلقّى الوحي من الله بلا واسِطة متبوع والنّبي يتلقّاها بواسِطتِه، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ﴾، وهذا لا يدلّ على أنّ الملك أفضل، بل ربّما يدلّ على أنّ النّبي أفضل.

ومنها: قوله تعالى حكايةً عن مقالَة إبليس لآدم وحوى: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ [الأعراف: ٢٠]، أي: إلّا كرامَة أنْ تكونا ملكين، يعني أنّ الملائكة بالمرتَبة العُليا، وفي الأكل من الشجرة ارتقاءٌ إليها.

والجواب: أنّ ذلك تمويه من الشّيطان، وتَخييل ما يُشاهَد في الملك من حسن الصّورة وعظم الخلق وكمال القُدرة يحصُل بأكل الشّجرة، ولو سُلّم فغايتُها أنّها إنّما تدلُّ على أفضليّة الملَك على آدم وقت مخاطَبة إبليس له، ومكالمته إيّاه، وذلك قبلَ نُبوّته، بناءً على أنّه إنّما نُبئ بعد هُبوطه من الجنّة إلى الأرض على ما يُرشد إليه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَـٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴾ [طه: ١٢٢]، وذلك لا يدلّ على أفضَليّته عليه بعدَها كما هو المتنازَع فيه، والله أعلم.

ومنها: قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ [النجم: ٥]، يعني: جبريل عليه الصّلاة والسّلام، دلّت هذه الآية على أنّ جبريلَ مُرسلٌ إلى النّبي عليه الصّلاة والسّلام، ومعلِّمٌ له، ولا شكّ أنّ المعلِّم أفضل من المتعلِّم، والرّسول أفضلُ من المرسَل إليه، كما أنّ النّبي أفضل من الأمّة المتعلِّمين منه والمرسَل هو إليهم.

والجواب: أنّ التّعليم ليسَ إلّا من الله تعالى، والذي من جبريل إنّما هو تبليغُ ذلك التّعليم، ولو سُلّم فالمعلِّم إنّما يكون أفضل من المتعلِّم فيما يُعلمه وقت جَهلِه به، لا في غيره ولا فيما يعلمه دائماً بل قبلَ تعلُّمِه، والقياس على النّبي بالنّسبَة إلى أمّته ليس بصوَاب؛ لظُهور الفَرق فإنّ السّلطان إذا أرسَل شَخصاً إلى جمعٍ كثير ليكُون حاكماً عليهم يكُون ذلكّ الشّخص أفضلُ من ذلك الجمع، أمّا إذا أرسلَ واحداً إلى ذلكَ الشّخص الحاكِم ليُبلّغ رسالَته فلا يلزم أنّ يكون ذلك الواحِد أفضلُ من ذلك الشّخص الحاكم كما لا يخفى.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢]، أي: لا يترفّع عيسى عن العبوديّة ولا من هُو أرفعٌ منه درجَة، كقولِك: لا يستنكِف من هذا الأمر الوزير ولا السّلطان، ولو قلت: السّلطان ولا الوزير خَرجتَ عن صنعَة البيان بشَهادَة البصر بأساليبِ الكلام، فإنّ القياس في مثلِ هذا التّرقي من الأدنَى إلى الأعلى، وعليه جاء قوله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ﴾ [البقرة: ١٢٠]، أي: مع أنّهم أقربُ مودَة لأهل الإسلام، ولهذا خصّ الملائكة في الآية بالمقَرّبين منهُم؛ لكونهم أفضل، وإذا ثبتَ فضل الملائكة على عيسى ثَبت فضلُهم على غيره؛ إذ لا قائل بالفَرقِ البتّة.

والجواب: أنّ الكلام سَبق لردّ مقالة النّصارى وغُلوّهم في المسيح عيسى بن مريم، وادّعائهم فيه مع النبوّة البنوَّة، بل الألوهيّة، والتّرفع عن العبودِيّة لكونه روح الله، حيث شَاهَدُوه ولد بلا أب، وأنّه يُبرئ الأكمَه والأبرص ويُحيي الموتَى بإذن الله، والمعنَى لا يترفّع عيسى عن العبوديّة لله تعالى، ولا من هُو فوقه في هذا المعنَى وهُم الملائكَة الذينَ لا أب لهم ولا أمّ، ويقْدِرون بإذنِ الله تعالى على أفعالٍ أقوى وأعْجَب من إبراءِ الأكمَه والأبرَص

وإحياء الموتى بإذن الله، فالتّرقي والعُلو إنّما هو في التّجرد عن الأب والأمّ وإظهار الآثار القويّة لا في مُطلَق الشّرف والكمال، بل ولا فيه بمعنَى كثرة الأجرِ والثّواب.

فإن قلت: وصفُ الملائكة في الآية بالمقرّبين ربّما يُلوّح إلى أنّ الأفضليّة في الشّرف والكمال لا بمعنَى التّجرد والقوّة على تلك الأفعال.

قلت: توصِيفُهم بالمقرّبين لكونهم أقدر نوعهم على إيقاعِ تلك الأفعَال في العالم، والتّصرّف في أحوالِ بني آدم، فقدْ جاء أنّ نَسَخَة الأرزاق تُسلَّم إلى ميكائيل، ونَسَخة الحروب والزّلازل والصّواعِق والخسف إلى جبريل، ونَسخة المصائب إلى مَلك الموت، ونَسخَة الأعمال إلى إسماعيل صاحب سماء الدّنيا، وهو مَلكٌ عظيم تحته سَبعُون ألف ملَك، كلّ واحِد منهُم تحته مائة ألف ملَك، والله أعلم.

ومنها: أنّه قد اطّرد في الكتابِ والسنّة تقدِيم ذِكر الملائكة على ذكرِ الأنبياء والرّسل، ولا يُعقل له جِهة سِوى الأفضليّة.

والجواب: أنّه يجوزُ أن يكونَ ذلك التّقديم لجِهَة تقدُّمِهم في الوُجودِ أو في قُوة الإيمانِ والاهتمام به، لأنّهم باعتبارِ الوجُود أخفَى، فالإيمانُ بهم أقْوى، وجاءَ التّحريض عليه أحرى، فالتّقديم لهم أولى.

وأمّا العقليّات:

فمنها: أنّ الملائكة رَوحانيّات مجردَة في ذَواتِها مُتعلِّقة بالهياكِل العُلويّة، مبرّأة عن ظُلمَة المادّة، وعن الشّهوة والغَضب اللّذين هُما مبدأ الشّرور والقَبائح، مُتّصِفة بالكمالات العلميّة والعمليّة بالفعلِ من غير شَوائب الجهل والنّقص والخروج من القُوّة إلى الفعلِ على سبيلِ التَدريج، ومن احتمال الغلط قَويّة على الأفعالِ العَجيبَة وإحدَاث السّحب والزّلازِل، وأمثال ذلك مُطّلِعة على أسرار الغَيب ماضِيها وآتيها، سابِقَة إلى أنْواع الخير، ولا كذَلك حالُ البشر.

وأجيب: أنّ مبنَى ذلك على قَواعِد الفَلسفَة دون الملَّة.

ومنها: أنّ أعمالَهم المستَوجبَة للمَثُوبات أكثر لطُولِ زمَانِهم، وأدْوَم لعَدمِ تخلُّل الشَواغل، وأقوَم لسلامَتِها عن مُخالَطة المعاصي، وعُلومُهم أكمل وأكثر لكونِهم نُورَانِيين رَوحانِيين، يُشاهِدون اللّوح المحفوظ المنتَشر بصُور الكائنات والأسْرار المغَيّبات.

والجواب: أنّ هذا لا يَمنع كون أعمال الأنبياء وعُلومهم أفضل، وأنّهم أكثر ثواباً لجِهات أُخر، كقَهر المضَادّ والمنافي، وتحمّل المتاعِب والمشاغبِ والمشاق، ونحو ذلكَ على ما مرّ.

وهاهُنا مَباحث لا بدّ من الوُقوفِ عليها تَتمِيماً للفائدَة:

الأول: ما مرّ من تفضيل الأنبياء على الملائكَة هو مذهبُ جمهور أهل السنّة، وخالف في ذلك جماعةٌ منهُم القاضي والحليمي والأستاذ والحاكِم والرّازي وأبو شامة، فقالوا: إنّ الملائكَة أفضلُ منهُم، وذهبَ جماعةٌ إلى الوقف عن القَول بتفضِيل أحد الفَريقَين على الآخَر، وجماعةٌ إلى السّكوت عن القولِ بذلك مع اعتقادِ ما أدّى إليه الدّليل، وسيأتي القول الخامِس المفَصّل في كلامِ النّاظم.

الثاني: قال الإمامُ فخر الدّين: الخلافُ إنّما هو في الأفضَل بمعنَى الأكثر ثَواباً على الطّاعات، قال القاضي: وكلّ من فُضّل إنّما يفضّل باعتبارِ كثرةِ الثّواب والعمل، وأنّه أتقَى من الفَريق الآخر.

وردّ بعضُ المتأخِّرين عليه الآخرين وعيّنه في الأوّل بسجُودِ الملائكة لآدم قبلَ عمَلِه شيئاً وقبل تقْوَاه البتّة، وفي كلام «شرح المقاصد»: التّصريح بأنّه في أكثريّة الثَواب وسائر الكَمالات، لكن في كلامِ ابن المنير ما قدْ يأباهُ، فإنّه قال: مذهبُ أهل السّنة أنّ الرّسُل أفضَل من الملائِكة باعتبارِ الرّسالة، لا باعتبارِ عمُوم الأوصَاف البشَريّة، ولو كانَت البشرِيَة بمُجرّدها أفضَل من الملائكَة لكانَ كلّ بشرٍ أفضل من الملائكة معاذ الله.

قلت: والحقّ أنّه لا يأباه كما يُدرَك بالتّأمل، نعم. قال عزّ الدّين بن عبد السّلام: إن فَاضل بينَهُما مُفاضِل من جِهَة تفاوت الأجساد التي هي مساكِن الأرواح، فلا شكّ أنّ

أجسادَ الملائكةُ أفضل، فإنّ أجسادَهُم من نُور وأجسادُ البَشر من لحم ودَم، وإنْ فاضَل بينَ أرواحِ البَشر وأرواح الملائكَة مع قطع النّظر عن الأجساد فأرواحُ الأنبياءِ أفضل ـ كما يُعلَم ممّا يأتي إن شاء الله تعالى ـ، وهو لا يخلُو عن نظر.

الثالث: ظواهِر كلامُهم ومقتضى اطّلاعُهم أنّ الخلافَ جارٍ في التّفضيل بينَ الأنبياءِ ومُطلَق الملائكَة، والذي ذهبَ إليه القَاضي وجماعةٌ منهُم الإمام فخر الدّين في «الأربعين» تخصيصُه بالعُلويّة منهم، وعبارة البَلقِيني في «منهج الأصلين»: أنّ القاضي الباقِلانيّ والحليمي إنّما فضّلا الملائكة العلويّة لا مُطلقهم، وقضيةُ الاتّفاق على تَفضيل الأنبياء على الملائكة السُفليّة، وفي كلام بعضهِم التّصريحُ بأنّ العُلويّة هُم سُكّان السّموات والسُفليّة هُم سُكّـان الأرض.

الرابع: ذكرَ البُلقيني في «منهج الأصلين»: أنّ محلّ الخِلاف في غير نبيّنا وحبيبِنا وشَفيعِنا ومَلاذِنا وغوثِنا محمّد ﷺ، فإنّه بالإجماع أفضلُ خلقِ الله أجمعين، ومقدّم أحبّة ربِّ العالمين.

الخامس: لا شكّ أنّ المفاضَلة بينَ الفَريقَين من المسائل العلميّة التي يُطلَبُ فيها القَطعُ واليَقين، إلّا أنّا لما لم يُمكنّا ما يُفيد ذلك اكتفَينا فيها بما يحصِّلُ لنا الظنّ، وهذا مُراد السّعد بما وقَع في «شرح عقائد النّسفي» من قولِه: ولا خفاء أنّ هذه المسألة ظنيّة يُكتفي فيها بالأدلّة الظنيّة، غايتُه أنّه متسامح، ولما ذَكر البيهقيُّ المسألة وبسَط أدلّتَها، قال: والأمرُ فيها سهلٌ؛ إذ ليس لها من الفائدَة إلّا مَعرفَة الشّيء على ما هو به، قال الزَركشي: واستفدنا منه أنّه لا يجبُ ذلك في العَقيدَة بخلافِ ما يقتَضيه كلامُ ابن السُّبكي.

قلت: الظّاهِر من كلامِ القَوم حتّى كاد يُصرَح به مُقتَضى كلامُ ابن السّبكي، والله أعلم.

فإن قلت: كلامُ الكمال الشَريفي يميلُ إلى كلامِ الزّركشي.

قلت: ممنوع، ولفظُه مُعلّلاً لكلامِ السّعد السابق، بدليلِ أنّ الاختلافَ فيها لا يتَرتّب عليه الكفر، ونفيُّ تَرتُّب الكفرَ لا ينفي تَرتُّب الـحرمَة، والمدّعى إنّما هو مُطلَق وجُوب

اعتقاد الأفضليّة وربّما يلوح إلى هذا قولُ ابن الفَاكهاني: أنّ المسألة ليست أكيدة في الاعتقادِ بل الأمرُ فيها سهل، فليتأمّل.

السادس: قال القاضي: الملائكة جمعُ مَلاك على الأصل كالشّمائل جمعُ شمال، وأصلُه مَالك قُدّمت اللّام وأُخِّرت الهمزة فوزنُه مَفْعل، من الأَلُوكَة وهي الرّسالة، ثمّ تُركَت همزتُه لكثرة الاستعمال، فقيل: مَلك فلمّا جمعُوه ردُّوه إلى أصلِه فقالوا: ملائكة، فزيدَت التاء للمُبالَغة، أو التاء فيه لتَأنيث الجمْع، وإنّما كانَ مقلُوب مالك من الأَلُوكَة وهي الرسالة؛ لأنّهم وسائطُ بين الله وبينَ النّاس، فهُم رُسلُ الله أو كالرّسل إليهم.

السابع: اختلفَ العُقلاء في حقِيقَة الملائكة بعدَ اتّفاقهم على أنّها ذَوات موجُودَة قائمة بأنفُسِها، فذهب أكثرُ المسلمِين إلى أنّها أجسامٌ نُورانيّة لطَيفة قادِرَة على التّشكل بأشكالٍ شَريفَة مُختلِفَة... الخ، مُستدِلينَ بأنّ الرّسل كانوا يَرونَهم، كذلك وذهبتَ طائفةٌ من النّصارى إلى أنهم النّفوس الفاضِلة البَشريّة المفارِقَة للأبدان، وزعم الحكماء أنّ الملائكة جَواهرُ مجرَّدَة مُخالِفَة للنّفوس النّاطِقة في الحقيقَة، منهُم من شأنُه الاستغراق في معرِفَة الحقّ والتنزّه عن الاشتِغال بغَيره، كما وصَفهُم في محكَم تَنزيله بقولِه: ﴿ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴾ وهُم العليّون والمقَربون، ومنهُم من شأنه تَدبير الأمر منَ السّماء إلى الأرض على ما سبقَ له القَضاء وجَرى به العِلم الإلهي: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ [التحريم: ٦]، وهُم المدبِّرات أمراً، وهو لأنّهم سماويّة، ومنهُم أرضيّة، وستأتي له تَتمّة.

الثامن: لا خِلاف أنّ جبريلَ ومِيكائيلَ وإسْرافيلَ ومَلك الموت رؤوس الملائكَة وأشْرافُهم وأفضلُ الأربعَة: جبريلُ وإسْرافيلُ، وفي التّفضيل بينهُما تَوقّف سببُه اختلافُ الآثار في ذلك، وفي مُعجَم الطبراني الكبير حديث: أفضلُ الملائكة، لكن سندُه ضعيف، وله مُعارِض، فالأوْلى الوقْف عن ذلك، وسيأتي قريباً ما يُشكِل.

التاسع: أخرجَ أبو الشّيخ عن ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهُما مرفوعاً[١]: ما بيَن

(١) أخرجه القرطبي في «تفسيره» (١٧: ٨٧).

مَنكبي جبريل مسيرَة خمسمائة عامٍ للطّائر السّريع الطّيران، وقد جاء أنّ نبيّنا ﷺ سألَه أنْ يُريَه نفسَه في الصّورة التي جعله الله عليها، فأراه نفسَه كذلِك مرّتين، مرة في الأرضِ ومرة في السماء، فأمّا التي في الأرض ففي الأفقِ الأعلى، وكان النّبي ﷺ بحراء، فطَلَعَ له جبريل من المشْرقِ فَسّد الأرضَ إلى المغْرِب، فخرَّ النَّبي ﷺ مغشيّاً عليه، فنزَل إليه في صُورةِ الآدَميين، وضمه إلى نفسِه وجعل يمسَح الغبار عن وجْهِهِ، فلما أفاقَ النّبي ﷺ قال: يا جبريلُ ما ظننتُ أنّ الله تعالى خلق أحداً على مثل هذه الصّورة، فقالَ: يا محمّد إنّما نشرتُ جَناحَين من أجنِحَتي، وإنّ لي ستّمائة جناح، كلّ جناح ما بينَ المشْرقِ والمغْرب، فقال: إنّ هذا لعَظيم، فقال: وما أنّا في جنبِ ما خَلق الله تعالى إلّا يسير، ولقدْ خلق الله تعالى إسْرافيلَ له ستّمائة جناح كلّ جناحٍ قَدْر جميع أجْنحَتي، وإنّه ليتضاءلُ ـ أي: ينضَمّ ـ وينقَبِض ويتصاغَر من مخافَة الله تعالى حتّى يكونُ قَدْر الموصع ـ بفتح الواو والصّاد وبالعينِ المهمَلة ـ يعني: العُصفور الصّغير، وأمّا التي في السّماء فعندَ سدْرَة المنتهى ليلة الإسراء، وعليه حمل محقّقُو المفسِّرين قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ * عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴾ [النجم: ١٣ - ١٤]، قال بعضُ شيُوخ شُيوخنا: ولم يرَ جبريلَ عليه الصلاة والسّلام أحدٌ من الأنبياءِ على تلكَ الصّورة إلّا نبيّنا ﷺ تينك المرتَين. **قلت**: ومثلُه لا يُعلَم إلّا بالتّوثيقِ، فلعلّه وقفَ عليه كذلك.

فإن قلت: صَيرورَةُ جبريلُ في صُورة الآدَميين، وإسْرافِيل في قَدْر العُصفُور، كيفَ تُعقَل مع عِظَم جُثتَيْهما ذلك العِظم الذي ذَكرت؟

قلتُ: قال إمامُ الحرمين: نزول جبريلَ على النّبي ﷺ في هَيئة رجُلٍ معناه: أنّ الله تعالى أفنَى الزائدَ من خلْقِه أو أزالَه عنه، ثمّ يُعيدُه إليه بعد ذلك، وجزمَ ابن عبدُ السّلام بالإزالَة دونَ الفَناء، وقدَّم ذلكَ بأنّه لا يلزم أنْ يكونَ انتقالها مُوحِياً لموته، بل يجوز أنْ يبقَى الجسد حيّاً؛ لأنّ موتَ الجسد بمفارقة الرّوح ليس بواجِب عَقلاً، بل لعادَةٍ أجرَاها الله تعالى في بعضِ خلقِه، ونظيره انتقالُ أرواح الشّهداء إلى أجوافِ طير خُضر تَسرح[1].

(١) أخرجه مسلم (٣: ١٥٠٢ برقم ١٨٨٧) ولفظه: «أرواحهم في جوفِ طيرٍ خُضر، لها قناديل مُعلّقة بالعَرش، تسرحُ من الجنّة حيث شاءت...».

وقال البلقِيني: يجوزُ أنْ يكون الآتي هو جبريل بشكلِه الأصلي، إلّا أنّه انضمّ فصار على قَدْر هَيبة الرّجل، وإذا تَرك ذلك عاد إلى هيبته، ونظيرُه القُطن إذا جُمع بعدَ أن كان مُنتفِشاً فإنّه بالنّفش تحصلُ له صُورة كبيرة وذاتُه لم تَتغير، وهذا على سبيلِ التّقريب.

وقال العلامَة علاء الدين القَونَوي: قد كان جبريل عليه الصّلاة والسّلام يتمثّل في صُورة دحية[١]، وتمثّل لمريَم بشَراً سَويّـاً، ومن المْكن أن يخصَّ الله تعالى بعض عباده في حالِ الحياة بخاصِيّة لنفْسِه القُدسيّة، وقوة يقْدِر بها على التّصرّف في بدنٍ آخر غير بدَنها المعهود مع استمرار تصرُفِها في الأوّل، وقد قيل في الأبْدال: أنّهم إنّما سُمّوا أبدالاً؛ لأنّهم قد يدخُلونَ في مكانٍ ويُقيمُون في مكانِهم الأول شَبحاً آخر شَبيهاً بشَبحِهم الأصلي بدلاً عنه، وقدْ أثبتَ الصُوفيّة عالماً متوسّطاً بين عالَم الأجسادِ والأرواح وسمّوه عالم المثال، وقالوا: هو ألطَف من عالم الأجسادِ وأكثَف من عالم الأرواح، وبنوا على ذلك تجسُّد الأرواح وظُهورها في صورٍ مختلِفَة من عالم المثال، وقد يُستأنَس لذلك بقولِه تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٧]، فتكونُ الرّوح الواحِدة كرُوح جبريل مثلاً في وقتٍ واحد مُدبراً لشَبحِه الأصلي ولهذا الشّبح المثالي، وينحلُّ بهذا ما قد اشتهر نقلُه عن بعض الأئمة أنّه سألَ بعض الأكابر عن جِسم جبريل فقال: إنه كان يذهبُ جسمه الأول الذي يسدّ الأفق بأجنِحَته لما تراءى ـ أي: للنّبي ﷺ ـ في صورتِه الأصليّة عند إتيانِه إليه في صُورة دحية. وقد تكلّف بعضُهم الجواب عنه: بأنّه يجوز أنْ يقال: كان ينْدَمج بعضُه في بعضٍ إلى أن يصغر حجمُه فيصِير بقَدْر صُورة دحية، ثمّ يعودُ وينبسط إلى أنْ يصير كهيئته الأولى، وما ذكره الصّوفيّة أحسن، وهو أن يكونَ جسمُه الأوّل بحاله لم يتَغيّر وقدْ أقام الله له شَبحاً آخر، ورُوحه مُتصرِّفة فيهما جميعاً في وقتٍ واحد، هذا كلام القونَوي.

وقال ابنُ القيّم: للرّوح شأنٌ غير شأن الأبدان، فتكُون في الرّفيق الأعلى وهي مُتصِلَة ببدنِ الميّت، بحيث إذا سلّم المسلم على صاحبِه ردّ عليه السّلام وهي في مكانِها

---

(١) أخرجه البخاري (٦: ١٨٢ برقم ٤٩٨٠)،ومسلم (١: ١٥٣ برقم ١٧٦)، بروايات مختلفة، وسيأتي قريباً.

هناك، وهذا جبريل رآه النّبي ﷺ له ستمائة جناح، منها جناحان سَدّا الأفق، وكان يدنُو من النّبي ﷺ حتى يضع ركبتَيه على ركبتيه، ويديه على فخِذَيه، وقلُوب المخلصين تتَّسِع للإيمانِ بأنّ من المْكن أنّه كان يدنُو هذا الدنُو وهو في مستَقرّه من السّموات، وفي الحديث في رؤية جبريل: «فرَفعتُ رأسي فإذا جبريل صَافٌّ قَدميه بين السماء والأرض، يقول: يا محمّد أنتَ رسول الله وأنّا جبريل، فجعلتُ لا أصرفُ بصري إلى ناحية إلّا رأيته كذلك»[1]، وإنّما يأتي الغلط هنا من قيـاسِ الغائب على الشّاهد، فيُعتَقد أنّ الرّوح من جنسِ ما يُعهَد من الأجسامِ التي إذا شَغلَت مكاناً لم يُمْكن أن يكونَ في غيره، وهذا غلطٌ محض، انتهى كلامُ الأسْيوطي في بعضِ تعاليقِه، وله كشيخِ الإسلام زكريا في «حاشيتي البخاري» واللّفظ للثاني: وتمثّلُ جبريل رجلاً ليس معناه أنّ ذاته انقلبَ رجلاً، بل معناه أنّه ظهر بتلكَ الصورة تأنِيسَاً لمن يُخاطِبه من البشر، زاد الأول: والظّاهر أيضاً أن القَدْر الزائد لا يزول ولا يفنَي بل يخفى على الرائي. انتهى كلامهما، وهو نفيسٌ صريحٌ في مُخالَفة من تكلّف انخلاع جبريل إلى البشريّة عند تلقُّفه عليه الصّلاة والسّلام القُرآن، أو انخلاعِه عليه الصّلاة والسلام حينئذٍ إلى الملائكيّة، والتَزام المناسَبة بينَ القائل والفَاعل طريق الحكماء.

قلت: ولا يخفَى إجراءُ بعض هذه الأجوبَة في تَضاؤل إسرافيل من خشية الله، فلا تغفل.

لطيفة:

أخرج ابن جرير عن علي بن الحسين، قال: اسم جبريل عبدالله، وميكائيل عبيد الله، وإسرافيل عبد الرحمن، وكلّ اسم فيه «إيل» فهو معبّد لله تعالى، وأخرجَه الدّيلمي في «مسند الفردوس» من حديث إمامَة مرفوعاً، وأخرج أبو الشيخ في «العظمة»: عن عبد العَزيز بن عُمير قال: اسم جبريل في الملائكة خادِم الله، وملكُ الموت اسمه عُزرائيل، وقيل: عبد الجبّار، وقال ابن حجر في «شرح البخاري»: وذكر بعضُهم أنّ «إيل» معناه عبد، وما قبله معنـاه

(١) أخرجه البيهقي في «الدلائل» (٢: ١٤٨) وابن كثير في «البداية والنهاية» (٤: ٣٠).

اسم الله، كما تقول: عبدُالله وعبدُ الرحمن وعبدُ الرّحيم، فلفظ عبد لا يتغيّر، وما بعده يتغيّر لفظُه، وإنْ كان المعنى واحداً، ويؤيده أنّ القاعدة في لغةِ غير العرب تقديمُ المضاف إليه على المضاف، ورجّحه الجلال بشهادة الآثار له دونَ قولِ من قال: إنّ جبر معناه رجُل أو عبد، كما قيل به.

غريبة: هؤلاء الأربعة هُم المقرّبون المدبِّرون للعوالم، فجبريلُ ملِك الحرُوب والخسوف والزّلازل والصّواعِق، وميكائيل ملكُ الأرزاق، وإسرافيل ملكُ النّفخة، وعزرائيل ملكُ الموت والمصائب ـ كما مرّ آنفاً ـ.

التاسع: عدم إطلاقُ الذّكورة والأنُوثة على الملائكةِ لمانعٍ عقليّ، بل لأنّه لم يرد بذلك نقلٌ ولا دلّ عليه عقلٌ، وما زعمه عبدَة الأوثان والأصنام من أنّهم بناتُ الله تعالى باطلٌ وإفراطٌ في شأنه، كما أنّ قول اليهود أنّ الواحد فالواحد منهم قد يرتكِب الكُفر ويُعاقِبه الله بالمسخ، تفريطٌ وتقْصيرٌ في حالهم، وستسمع في مباحث عِصمتهم له تتمّة.

العاشر: قال النّووي في «شرح مسلم»: يجوز في حقّ البشر غير الأنبياء رُؤية الملائكة ولكنْ في كتاب «العهود» للشعراوي: أنّه لا يُجمَع بينَ رُؤية الملك وكلامه إلّا الأنبياء، أمّا غيرهم فإنّما يراهم ولا يكلمهم، أو يُكلمُهم ولا يراهم، انتهى.

وحديث مسلم في الذي خَرج لزِيارَة أخيه في الله[1] يردّه بالصرّاحَة، إلاّ أنْ يُريد رُؤيتهم على صُورتهم الأصليّة، وفيه نظر. وذكرَ أيضاً النّووي: أنّ الجنَ مَوجُودون، وأنّهم قد يَراهُم بعض الآدَميين، وأمّا قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: ٢٧]، فمحمُولٌ على الغالِب، ولو كانت رؤيتُهم محَالاً لما قال ﷺ في الشّيطان الذي تفلّت عليه في صلاتِه: «لقدْ هممت أنْ أربِطَه حتّى تُصبحوا تنظرونَ إليه أجمعُون، أو: كلكم، وتلعَبُ به وِلدان المدينة»[2]، قال القاضي عياض: وقيل رُؤيتهم على خِلقتِهم وصُورِهم الأصليّة

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم (١: ٣٨٤ برقم ٥٤١).

ممتَنِعة لظاهِرِ الآيةِ إلّا للأنبياء صلوات الله وسلامُه عليهم، ومن خُرِقَت له العادة، وإنّما يراهُم بنو آدم في صُور غير صُورهم كما جاء في الآثار. قلت: هذه دعوى مجردَة، فإنْ لم يصح لها مُستَنَد فهي مَردُودة، انتهى.

* [تعريف الجنّ]:

فائدة:

قال أبو عبدالله المازري: الجنّ أجسامٌ لطيفَة رَوحانيَة تتشكّل بالأشكال الخسيسة يصحُّ ربطُها وحبسُها واللّعب بها، وهاهُنا بحث وهو أنّ ابن اقرس في «شرح الشفا» قال: رؤية الملائكة قد تكونُ بواسِطة التّشكل، وقد تكون كشْفاً كما في حكاية ضيف إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وكما في قوله تعالى حكاية عن مريم: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾، وفي حديث الإسراء: أنّه عليه الصلاة والسلام رأى جبريلَ عليه السّلام على هيئته التي خلقَه الله عليها، فتكون رُؤيتُه عليه السّلام للملائكة على الوجْه الأعم.

فإن قلت: فما معنَى تشكّل الملائكِة والجن في صُورٍ مختلِفَة، ولا قُدرَة لمخلُوق على تَغيير خَلقِه؟

قلت: قال القاضي أبو يعلى: لا قُدرة للجنّ على تغيير خلقِهم، ولا على نقلِ صُورهم إلى صورٍ أخرى؛ لأنّ ذلك إنّما يكون بنقض البُنيَـة وتفريق الأجزاء، وإذا انتقضت البُنية بَطُلت الحياة واستَحال وقُوع الفعل من الجملة، فكيفَ تقتل نفسَها، وإنّما ذلك باعتبارِ جواز أنْ يعلمَهم الله كلماتٍ وضُروباً من ضُروب الأفعال إذا فَعله أو تكلّم به نقله الله من صورة إلى صورة، فيُقال: إنّه على التّصور والتّخيل، وحُمِل على هذا تَصوير جِبريل في صُورة دحيّة، وتصوّره لمريم بشراً سويا.

قلت: ويجوزُ أنْ يكون الله تعالى قدْ جعلَ لهم قُوّة التّشكُل عندَ إرادتِهم ذلك؛ لأنّهم أرواح، ومن ذلكَ أنّ الأنبياء تَرى في المنام، وقد وردَ أنّ الشّيطان لا يتمثل في صُورة الأنبياء،

وتلك أرواحُهم، والله تعالى هو الفاعل لذلكَ على الحقِيقَة، فإنّه الفعّال لما يريد. وأقول: قولُه في حِكايَة ضَيف إبراهيم... الخ، مثالٌ لرُؤيَتِهم بواسِطَة التّشكل، وقولُه: قلت: ويجوز... إلخ، هو الظاهر، ولا نعرف أنّه وردَ في حديثٍ يعوّل عليه أنّ الله علَّمَهم الأسماء التي يتحوّلونَ إلى الصّور المختلفة، ولا شكّ في أنّ طريق العِلم بذلك السّماع؛ إذ لا مجالَ للرأي فيما ذُكر، والله أعلم.

* [تفصيلٌ في تعريفِ الملائكـةِ والجنِّ والشياطين]:

قلتُ: وفي كلام المازريِّ بعضُ إجمالٍ تفصيلُه قولُ السَّعد: وعندنا ظاهرُ الكتاب والسنّة، وهو قول أكثر الأمّة أنّ الملائكةَ أجسامٌ لطيفَة نُورانيّة قادرة على التّشكل بأشكالٍ مختلفة كاملة في العِلم والقُدرة على الأفعال الشّاقة، شأنها الطّاعات ومسْكنُها السّموات، هم رُسل الله إلى أنبيائه عليهم الصلاة والسلام وأُمَناؤه على وحيه، يسبّحون الليّل والنّهار لا يفترون، لا يعصون الله ما أمرَهم ويفعلون ما يُؤمرُون، والجنّ أجسامٌ لطيفَة هَوائيّة تتشَكّل بأشكالٍ مختلفَة، ويظهرُ منها أفعالٌ عجيبَة، منهُم المؤمن والكافِر والمطيع والعاصي، والشّياطين أجسامٌ ناريّة شَأنُها إلقاءُ النّاس في الفَساد والغِواية بتَذكير أسباب المعاصي واللّذات، وإنساء منافع الطّاعات، وما أشبه ذلك على ما قال تعالى حكاية عن الشّيطان: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوٓاْ أَنفُسَكُم﴾ [إبراهيم: ٢٢]، قيل: تركيب الأنواع الثلاثَة من امتزاجِ العناصر الأربعَة، إلّا أنّ الغالب على الشّياطين عنصُر النّار وعلى الآخَرين عنصُر الهواء، وذلكَ أن امتَزاج العناصر قد لا يكونُ على القُرب من الاعتدال، بل على قدر صَالح من غلبة أحدِها، فإن كانت الغلَبة للأرضيّة يكون الممتزج مائلاً إلى عنصر الأرض، وإن كانت للمائية فإلى الماء، أو للهوائية فإلى الهواء، أو للنّارية فإلى النّار، لا يبرَح ولا يُفارق إلا بالإجبار، أو بأن يكونَ حيواناً فُيفارق بالاختيار، مثل ما يعيش في الماء كالضّفادِع أو غيره كحَشراتِ الأرض مثلاً، وليس لهـذه الغَلبة حدٌّ معيّن، بل تختلِف إلى مَراتبٍ بحسَب أنّواع الممتزجات التي

تسكُن هذا العنصر، ولكون الهواء والنّار في غاية التّشفيف واللّطافة كانت الملائكَة والجنّ والشّياطِين بحيث يدخُلون المنافذ والمضَائق حتّى أجواف الإنسان، ولا يُرونَ بحسِ البّصر إلّا إذا اكتسبوا من الممتَزجات الأُخر التي تغلب عليها الأرضيّة والمائيّة جلابِيبَ وغَواش، فيُرون في أبدانٍ كأبدانِ النّاس أو غيرهِ من الحيوانات، والملائكةُ كثيراً ما تُعاون النّاس على أعمال يعجَزُون عنها بقوّتهم كالغَلبة على الأعداء، والطيران في الهواء والمشي، وتحفظه خُصوصاً المضطرين عن كثيرٍ من الآفات، وأمّا الجن والشياطين فيُخالِطُون بعض الأناسيّ ويُعاونُونهم على السّحر والطلسَمات والنّارينجات وما يُشاكِل ذلك.

وأُورد على هذا المذهبَ أنّ الملائكة والجنَّ والشّياطينَ إنْ كانت أجساماً مُمتَزِجة من العناصر يجب أنْ تكونَ مُريبة لكلّ سليم الحاسّة كسائر المركبات وإلّا لجاز أنْ يكون بحَضرَتنا جبالٌ شاهِقَة وأصوات هائلة لا نُبصرُها ولا نَسمعها، والعقل جازمٌ بِبطُلان ذلك على ما هو شأنُ العلوم النّارية، وإن كانَت غلبة اللّطيف بحيثُ لا تجوز رُؤية الممتزَج يلزمُ أن لا يروا أصلاً، وأنْ تتمزّق أبدانَهم وينحلّ تركيبهم بأدنى سبب، واللّازم باطلٌ لما تَواتَر من مُشاهَدة بعض الأنبياءِ والأولياءِ عليهم الصلاة والسَلام إيّاهم ومُكالمتِهم، ومن بقائهم زماناً طويلاً مع هُبوب الرّياح العاصِفَة، والدخُول في المنافذِ الضّيقة، وأيضاً لو كانوا من المركّبات المزاجيّة لكانت لهم صور فرعيّة وأمزجة مخصوصة تقتَضي أشكالاً مخصُوصة كما في سائر المُمْتزِجات، فلا يتصور التّشكُل بالأشكالِ المختلِفَة.

وحاصل الجواب منعُ الملزُومات؛ أمّا على القول باستنادِ المْمكنات إلى القادِر المختار فظاهرٌ جواز أنْ يخلقَ رؤيتهم في بعضِ الأبصار دون البعض، وأن يحفظ بالقُدرة والإرادَة تَركيبهم، وتبدُّل الأشكال، وأمّا على القولِ بالإيجابِ فلِجواز أن يكونَ فيهِم من العُنصرِ الكثيف ما تحصُل معه الرّؤية لبعضِ الأبصار دونَ بعض، وفي بعضِ الأحوالِ دون بعض، أو يظهِروا أحياناً في أجسامٍ كثيفَة هي بمنزلة الغِشاء والجلباب لهم فيُبصروا، وأنْ تكون نُفوسُهم أو أمزجتُهم أو صورُهم النّوعية بحيث تقتَضي حفظ تركيبهم عن الانحلالِ،

وتبدّل أشكالهم بحسب اختلافِ الأوضاعِ والأحوال، أو يكون فيهُم من الفِطنَة والذّكاء ما يَعرفُون به جهات هُبوب الرّياح وسائر أسبابِ انحلال التّركيب، فيُجوزُون عنها ويأوون إلى أماكن لا يلحَقُهم فيها ضرر.

وأمّا الجواب فإنّه يجوز أن تكونَ لطافتُهم بمعنَى الشّفافيّة دونَ رقّة القَوام، فلا يُلائم ما يحكى عنهم من النّفوذ في المنافذ الضّيقة والظُّهور في ساعة واحدة في صورٍ مختلِفَة بالصّغر والكبر ونحو ذلك.

تتمّات:

الأولى: الملائكةُ عند الفلاسِفة عبارةٌ عن العقُول المجردّة والنّفوس الفلكيّة، وتُخصُّ باسم الكروبيين، منهُم ما لا يكونَ له علاقة مع الأجسام، ولو بالتّأثير، والقائلون منهُم أيضاً بالجنِّ والشياطين زعمُوا أنّ الجنّ جواهِرَ مجرّدة لها تَصرّف وتأثير في الأجسام العُنصريّة من غير تعلُّق للنّفوس البشريّة بأبدانِها، والشياطِين هي القوى المتخيّلة في أفرادِ الإنسان من حيث استيلاؤها على القوّة العاقلَة وصرفِها عن جانب القدس، واكتساب الكمالات العقليّة إلى اتباع الشّهوات واللّذات الحسيّة والوهميّة، ومنهم من زعمَ أنّ النّفوس البشريّة بعد مُفارقَتها عن الأبدانِ وقطعِ العِلاقة معها إن كانَت خيّرة مُطيعَة للدّواعي العقلية فهم الجنّ، وإن كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح معينة على الضلال والانهماك في الغواية فهم الشياطِين.

قال السّعد: وبالجملة فالقولُ بوجُود الملائكة والجنّ والشياطين ممّا انعقدَ عليه إجماعُ الآراء، ونطقَ به كلامُ الله تعالى وكلامُ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وحُكي عن مُشاهَدة كثيرٍ من العُقلاء وأربابِ المكاشَفات من الأولياءِ، فلا وجْه لنفْيِها كما لا سبيلَ إلى إثباتِها بالأدلّة العقليّة، والله أعلم.

الثانية: قال السّعد: ذهبَ بعضُ المتألهينَ من الحكماء ونُسبَ إلى القدماء: إلى أنّ بينَ عالمي المحسُوس والمعقول واسِطَةً تُسمّى عالم المثل، ليس في تجرّد المجرّدات ولا في مُخالطَة

الماديّات، وفيه لكلّ موجُودٍ من المجّردات والأجسام والأعراض حتّى الحركاتِ والسّكناتِ والأوضاعِ والهيئاتِ والطُعوم والرّوائح مثالٌ قائمٌ بذاتِه مُعلّق لا في مادَة ومحل، يظهَرُ للحِسّ بمعونة مظهر كالمرآة والخَيال والماء والهواء ونحو ذلك، وقد ينتقلُ من مظهرٍ إلى مظْهَر، وقد يَبطُل كما إذا فَسدَت المرآة أو الخيال أو زَالت المقابَلة أو التخييل، وبالجملة هو عالم عظيمٌ الفسْحَة غير مُتناهٍ يحذو حُذو العالم الحسيِّ في دوامِ حركة أفلاكِه المثاليّة، وقبول عناصِره ومُركّباتِه آثار حرَكات أفلاكِه وإشْراقَات العالم العقلي، وهذا ما قال الأقْدَمون أنّ في الوجُود عالماً مِقدَاريّاً غير العالم الحسيّ، لا تَتناهى عجائبُه ولا تُحصى مُدنه، ومن جملَة تلكَ المدن جَابِلقاء وجابِرصاء، وهُما مدِينتان عَظيمَتان لكلٍّ منهُما ألف باب، لا يُحصى ما فيهَا من الخلائقِ، ومن هذا العالَم تكونُ الملائكَة والجنّ والشياطين والغِيلان لكونِها من قَبيل المثل أو النّفوس النّاطِقة المفَارقَة الظاهرة فيها، وبه يظهر المجرّدات في صور مختلفَة بالحُسن والقُبح واللّطافة والكثافَة وغير ذلك في استِعدَاد القابل والفَاعل، وعليه بَنوا أمر المعاد الجسمانيّ، فإنّ البدَن المثالي الذي تنصرفُ فيه النّفس حُكمَه حُكم البدن الحسيّ في أنّ له جميع الحوَاسّ الظاهِرة والباطِنة، فيلتذ ويتألّم بالملّذات والآلام الجسمانيّة، وأيضاً تكون من المعلّقة نُورانيّة فيها نعيمُ السّعداء وظُلمانيّة فيها عذابُ الأشقياء، وكذا أمر المنامَات وكثيرٌ من الإدراكات، فإنّ جميع ما يُرى في المنامَات أو يُتخيّل في اليّقظة، بل يُشاهَد في الأمراض وعندَ غلبَة الخوف ونحو ذلك من الصّور المقْداريّة التي لا تحقُّق لها في عالم الحس كلّها من عالم المثل، وكذا كثيرٌ من الغَرائب وخَوارق العادات كما يُحكى عن بعضِ الأولياء: أنّه مع إقامَته ببلدَه كان من حاضِري المسجدِ الحرام أيّام الحج، وأنّه ظهَر من بعض جِدران البيت، أو خَرج من كوّة أو من بيت مَسدود الأبوابَ والكّوات، وأنّه أحضرَ بعض الأشْخاص أو الثّمار أو غير ذلك من مَسافة بعيدة جداً في زمان قَريب إلى غير ذلك.

والقائلُون بهذا العالم منهُم من يدّعي ثُبوته بالمكاشَفة والتّجارب الصّحيحة، ومنهُم من يحتجّ بأنّ ما يُشاهد من تلك الصّور الجزئيّة ليست عدَماً صَرفاً، ولا من عالم المادّيات،

وهو ظاهر، ولا من عالمِ العَقل لكونِها ذوات مِقداريّة، ولا مُرتَسِمَة في الأجزاء الدِماغيّة لامتناعِ ارتسَام الكبير في الصّغير، ولما كانت الدّعوة عالية والشّبهَة واهية لم يلتَفِت إليه المحقِّقُون.

الحادي عشر: ما أسلفْناه عن القاضي في لفظِ مَلائكَة قولٌ من ستّة أقوالٍ بسَطناه في «تعليق الفرائد»، فراجِعُه.

الثاني عشر: ذكر فخرُ الدّين ما يُؤخذ منه صِحّة إطلاق الحيوان على الملائكَة وأنّهم من نورٍ، والجنّ من نار، ولفظُه في سُؤال أورَده في قولِه: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ﴾ [النور: ٤٥]، أمّا الملائكَة وهم أعظمُ الحيوانات غيرُ مخلوقَة من ماء، وإنّما هم مخلوقُونَ من النّور، وأمّا الجنّ فهم مخلوقُونَ من النّار، انتهى غَرضَنا منه. وعندي أنّ مُراده بالحيوان ذو الحيّاة لا ما وضِعَ بإزائه الجسم النّامي الحسّاس؛ لأنّ الملائكة لا نَماء لأجسادِهم، كما أسلفناهُ صدَر هذا التّعليق.

الثالث عشر: يُؤخَذ من قولِه ﷺ: «البيت المعمُور في السّماء السّابعَة، يدخُله في كلّ يومٍ سبعُون ألفاً لا يَعودُون إليه حتّى تقوم السّاعة»[١]، أنّ الملائكَة أكثرُ المخلوقات كما أنهّم أشدّها وأقواها؛ إذ لا يُعرف من جميعِ العَوالم ما يتَحدّد من جِنسه في كلِّ يومٍ سبعُون ألفاً.

استطْراد: أخرج أبو الشيخ من طريق اللّيث، قال: حدّثني خالد بن سَعد قال: بلغَني أنّ إسرافيلَ مُؤذّن أهل السّموات، يسمعُ تأذينَه من في السّموات ومن في الأرض إلّا الجنّ والإنس، ثمّ يتقدّم عظيمُ الملائكَة فيُصلي بهم، قال: وبلغَنا أنّ ميكائيلَ يؤم الملائكة بالبيتِ المعمُور.

قلت: لا يُشكِل على ما تقدّم؛ لأنّ هذا بلاغٌ فلا يحتجّ به لانقِطاعه، والله أعلم.

الرابع عشر: هل ترى الملائكَة ربّها؟

(١) أخرجه البخاري (٤: ١٠٩ برقم ٣٢٠٧)، ومسلم (١: ١٤٥ برقم ١٦٢).

هذا وقـومٌ فَصَّلُوا إذ فَضَّلُوا   وبعضُ كُلٍّ بَعضَهُ قَد يَفضُلُ

الخامس عشر: هل تُجازَى على أعمالها؟ وربّما تسمَع قريباً ما يُنبئك عن الجواب.

ولما كان التّفضيل بينَ الملائكة والبَشر مُختَلفاً فيه، وكانَ مذهب الأشعريّ تفضِيل الأنبياء على الملائكة من غيرِ تفصيل، وتفضيلُ الملائكَة على غيرِ الأنبياءِ من البشَر من غير تفصيل، وكانَ مذهبُ المحقِّقين من الماتْريدِيّة هو التّفصيل، أشارَ إليه على طريقِ التّخلُّص وهو الخروجُ من غَرضٍ إلى آخر يُناسِبه.

فقال: **(هذا)** مبتدأ حُذف خبره، أو خبر مُبتدأ محذوف عائدٌ على الحكم المتقدّم، أي: هذا الحكم كما قَد عُلِم، أو الحكم المعتمد هذا المتقدّم، وأمّا الاقتضاب فهو الخروج من غَرضٍ إلى آخر يُناسبه، نحو: ﴿ هَـٰذَاۚ وَإِنَّ لِلطَّـٰغِينَ لَشَرَّ مَـَٔابٍ ﴾ [ص: ٥٥]، وفائدَتُه مزيدُ تقرير الحكم وتقويتُه في ذهنِ السّامع.

(و) للاسْتئناف مثل: ﴿وَنُقِرُّ فِي ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ﴾ [الحج: ٥]، لا للعَطفِ كما لا يخفَى **(قوم)** من محقِّقي الحنفيّة كالصفّار والنّسفي **(فصّلوا)** بالصّاد المهمَلة **(إذ فضّلوا)** بالضّاد المعجمة، أي: وقت تعرُضُهم للخَوض في التفضيل بينَ الفَريقَين، فقالوا: رسُل البَشر كمُوسى أفضلُ من رسل الملائكة كجبريل، ورُسل الملائكة كإسْرافيل أفضل من عامّة البشر وهم غير الأنبياء كأبي بكرٍ، وعامّة البشر كعُمر أفضل من عامّة الملائكَة وهم غيرُ الرّسل منهُم كحَملَة العرش.

محتجّين على تفضيلِ رُسل الملائكة على عامّة البَشر، وعامّة البشر على عامة الملائكة بالوجوه التي سبقَ بيانُها، وكلام العز بن عبد السّلام ظاهر في التّفضيلِ بين الفَريقَين، حيث قال: التّفضيل يقعُ بالمعارَف والأحوال والطّاعات، وبكثرَة إحسَان الخالق للمخلوق وإنْ لم يكُن ممّن تقدّم، وقد أحسَن الله تعالى للنَبيّين والمرسَلين وأفاضِل المؤمنينَ بالمعارفِ والأحوالِ والطّاعات ونعيمِ الجِنان ورِضَا الرحمن والنّظر إليه مع تَسليمِه وكلامِه وتَبشيره بتأييد الرّضوان، ولم يثبُت للمَلائكة مثل ذلك، ولا شكّ أنّ أجسامَهم أشرفُ من أجسام البشر.

وأمّا أرواحُهم فإنْ كانَت أعرف بالله وأجمل أحوالاً من أحوالِ البشر فهم أفضلُ من البشر، وإن استَوت الأرواحُ في ذلك فقدْ فضَلت الملائكَة بالأجساد؛ لأنّها من نُور والبشر من لحم ودم، وفضلهم البَشر بما ذَكرنا، وإنْ فضلهم البَشر في الأحوالِ والمعارِف والطّاعات كانُوا أفضل منهُم، وللبَشر طاعات لم تَثبُت للمَلائكة كالجِهاد والصّبر على المحنِ ومُجاهَدة الهوى والأمرُ بالمعروف والنّهي عن المنكرِ وتحمّل مشاقّ العبادات لله، وأنّهم يرون ربَّهم ويُسلّم عليهم ولم يثبت مثل هذه الأمور للملائكة، وإن كانوا يُسبّحون اللّيل والنّهار لا يفتَرون، فرُبّ عمل قليل أفضل من تَسبيح كثير، وكم من نائمٍ أفضل من قائم، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: ٧]، أي: خيرُ الخليقَة والملائكَة من الخليقة. لا يقال: الملائكةُ من الذين آمنوا وعَملُوا الصّالحات؛ لأنّ هذا اللّفظ مخصوصٌ في عُرف الشّرعِ بمن آمنَ من البَشر.

فإن قيل: لعلّ الملائكَة يَرون ربّهم.

قلنا: مُنع منه عمُوم قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ أخرجَ عن عُمومِه المؤمنون، فبقِيَ على عمُومِه في الملائكةِ الأبرار، والله أعلم. وفيه تصريحٌ بجوابِ المبحَث الرّابع عشَر السّابق الوعَد به.

وجزمَ البدر الزّركشي بطَريقِ الأشعريّ قائلاً: من أحسنِ الأدلّة عليه قوله تعالى بعدَ ذكرِ جماعة من الأنبياء: ﴿وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام: ٨٦]، والملائكَة من العالمين فدلّ على أنّهم أفضل منهُم، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ * جَزَآؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتُ عَدْنٍ﴾ وأرادَ بنَي آدم لا الملائكَة، بل هُم خَدم أهل الجنّة، ثمّ ذكر كلام العزّ السابق وأقرّه، ثم قال: ولأنّه بهم قامَت الحجّة لله على خلقِه بخِلافِ الملائكة حتّى قال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا﴾ [الأنعام: ٩]؛ ولأنّ آدم أبا البَشر سجدَت له الملائكَة والمسجود له أفضلُ من السّاجد، ثمّ في الأنبياءِ من هو أفضل من آدم؛ ولأنّ النّاس في الموقِف إنّما يستَشفِعون بالأنبياءِ لا بالملائكة، انتهى. وفيه التّصريحُ بجوابِ المبحث الخامس عشر السابق الوعد به أيضاً.

تنبيه:

المشهور بينَ القَوم في نقلِ بيان القَول بالتّفصيل ما سبق، وقال السّراج البلقيني في «منهج الأصلين»: والمختارُ عندَ الحنفيّة أنّ خواصّ البشَر وهُم المرسَلون أفضلُ من جُملَة الملائكة، والملائكة الخواصّ أفضلُ من الأنبياءِ غيرِ المرسَلين، والأنبياءُ غيرُ المرسَلين أفضل من غير الخواصّ من الملائكَة، ومنهُم من وقفَ في التّفضيل بينَ صالحي البَشر والملائكة، انتهى. فلعلّ لهم طَريقَين في التّفضيل كما يُشعِر به قوله: والمختار. ولما احتمَل الأمرُ عند النّاظم أبهَم بيانه.

تتمّة:

قال أبو المظفر السّمعاني: اتَّفقُوا على أنّ العُصاة من المؤمنينَ دونَ الأنبياءِ والملائكة، فأمّا المطِيعُون فاختلفُوا في المفاضلَة بينهُم وبينَ الملائكة على قولين، انتهى.

ولما حكى ابن يُونس القَولين اللّذين أشارَ إليهما، قال: والأكثرونَ منّا على أنّ المؤمن الطَّائع أفضل من الملائكة، وبالجملَة ممّن جزمَ به أيضاً السّراج البلقيني في «منهج الأصلين» قائلاً: وأمّا الصّالحونَ من البشَر من غيرِ الأنبياءِ فأكثرُ العلماء على تفضيلِ الملائكَة عليهم. وعندَنا أنّ من كانَ منهُم تقيّاً نقيّا مُوقِناً للموت على ذلك، فقد يُفضّل على الملائكةِ باعتبار المشّاق في عبادَتِه، مع ما فيه من الدّواعي إلى الشّهوةِ وغيرها، لا سِيما من كانَ خليفَة لسيّد الأوّلين والآخرين، انتهى. وفيه عكسٌ لنقل المالكي قبله، إلّا أنْ يُريد المالكي بقولِه: منّا أهل السنّة، ويريدُ السّراج الأشاعرة.

قلت: وهو جري منهُما على طريقِ الحنفيّة وبعض الأشاعِرة كما يُعلَم ممّا مرّ، نعم كلام السّمعانيّ تحريرُ محلّ الخلاف.

فإن قلت: كيفَ يذهبُ ذاهبٌ إلى تفضيلِ غير الأنبياء من البشَر وهو غير مَعصُوم على بعض الملائكة وهو معصُوم؟

قلت: قال السّراج البلقيني: ليس الكلامُ في التّفضيل من حيثُ العِصمَةُ وعدَمُها، وإنّما الكلام فيه من حيثُ المشّقة الحاصِلَة للعابدِ من البشَر، ومع ذلكَ فلا يكونُ وليٌّ أفضلَ من نبيّ، انتهى. ومرادُه ما مرّ منْ أنّ الكلامَ إنّما هو في الأفضليّة بمعنَى أكثرية الثّواب على العبادَة، لكنّه عبّر بالمشّقة؛ لتَبعيّة أكثر الثّواب لها غالباً أخذاً من قولِه عليه الصّلاة والسّلام: «أفضلُ الأعمال إلى الله أخْيرها وإنْ قلّ»[1]، فتدّبر.

ولما ذَكر أنّ الأنبياءَ أفضل من الملائكَة، وأنّ الملائكة يلونَهم في الفضل، نبّه على أنّ بعضَ الأنبياء غير نبيّنا محمد ﷺ يَفضل بعضُهم أيضاً، وعلى أنّ بعض الملائكة يفضل بعضهم أيضاً باتّفاقٍ من غير خِلاف بقـوله: **(وبعض كل)** بالـرّفع على الابتـداء، أي: وبعضُ كـلٍّ من الأنبياءِ والملائكَة **(بعضَه)** بالنّصب على أنّه مفعول للمُضارع المذكور بعد «قد» التّحقيقِية الدّاخلَة لهذا الغّرض مع إصلاحِ النّظم، على ما ذهب إليه جماعة محقِّقُون من أهل العربيّة من صِحَّة دُخولها على المضارعِ من قولِه: **(قد يفضل)** والجملة خبرُ المبتدأ، أو الرّابط لها به فاعُل يفضل، وأفردَ الضّمير المضاف إليه «بعض»، وإن رَجع لفَريقَي الأنبياء والملائكة لتأويلِه بالمذكور والمتقدّم.

والمعنى أنّ ممّا يجبُ اعتقادُه أنّ بعض الأنبياء كأولي العَزم منهم، وبعض أولي العزم منهُم كإبراهيم يَفضُل البعض الآخَر قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء: ٥٥]، وقال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وأنّ بعض الملائكة كالرّسل منهُم، وبعض الرّسل منهُم كجبريلَ يَفضُل البعض الآخَر، قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ رُسُلًا﴾ [الحج: ٧٥]، وتقدّم أنّ جبريلَ وميكائيلَ وإسرافيلَ وعزرائيلَ رُؤساء الملائكة، وتقدّم أنّ المختار الوقف فيما بينّ إسرافيل وجبريل، وبالجملة فمحمّد ﷺ أفضل المخلوقات على الإطِلاق، وتقدّم الخلاف فيمَن يليه من أولي العَزم، ثمّ

---

(١) أخرجه البخاري (٨: ٩٨ برقم ٦٤٦٤)، ومسلم (١: ٥٤١ برقم ٧٨٣)، بلفظ: «أحب الأعمال إلى الله تعالى أدومها، وإن قل».

بقية أولي العزم، ثم بقيّة الرّسل ثمّ الأنبياء غير الرّسل، ثمّ هم فيما بينَهم مُتفاضِلون أيضاً كما يُعلم من الآية السّابقة، ثمّ أرأس رُسل الملائكَة ثمّ من يَليهم منهُم، ثمّ بقيّة رُسلهم، ثمّ بقيّتهم غير الرّسل، ثمّ هم مُتفاضِلون أيضاً فيما بينهُم، وهذا التّفضيل هو الباعثُ لنا على الإشارة إليه فيما سَبق بقولنا: من حيث الجملة.

تتمة:

الواجبُ اعتقادُ الأفضليّة والمفضوليّة تفصيلاً فيمَن علم تفصيلاً بقاطِعٍ، أو ظنّي قويّ، وإنْ لم يُفد اليقين، وما يُقال إنّه لا عبرةَ بالظّنيات في باب الاعتِقادَات فإنْ أُريدَ أنّه لا يحصلُ منه الاعتقاد الجازم، ولا يصحّ به الحكُم القَطعيّ فلا نِزاع في قُبوله، لكنَّه ليس ذاك المدّعى، وإنْ أُريدَ أنّه لا يحصلُ الظنّ فهو ظاهرُ البُطلان، وإجمالاً فيمن عَلِم إجمالاً ويمتَنع الهجوم على التّعيين فيما لم يردْ فيه من التدقيق بيان، ولو ظنياً فيما يُكتفَى فيه بالظّنيات كهذه المباحث، والله أعلم.

تنبيه:

أبهمَ الناظمُ في الفاضل، لم يذكر منه إلّا محمداً ﷺ فيما مرّ، وفي المفضول أيضاً لينطبق كلامه على كلّ ممن عُلمَ تفصيلاً، وممن عُلمَ إجمالاً، فليتأمّل.

* * *

بالـمُعجِـزَاتِ أُيِـدُوا تَكَرُّمَا وَعِصمَةَ البَارِي لِكُلٍّ حَتّمـا

* [معنى المعجزةِ وخرْقِ العادَة]:

ولما كان خرقُ العادة وهي: تكرّرُ الشيءِ دائماً كسَلبِ النُّطقِ عن الجماد، أو غالباً كطلوع الشمس كلّ يوم من مشرقها، وغروبها في مغربها بأن يخرج الحكم على خلافها، كوجود النطقِ ولا حياة، كتسبيح الحصى في كفِّه عليه الصلاة والسلام، وكطلوع الشمس من مغربها في بعض ما يستقبل من الأيام؛ جائزاً عقلاً وواجباً شرعاً، كما ثبت في معجزات الأنبياء الكرام، وكان الإيمان بذلك واجباً على المكلفين من الآنام، أشار إلى ذلك قصداً للإعلام، وتقريباً للأفهام، فقال: **(بـ)** جنس **(المعجزات)** جمع معجزة، مأخوذة من العجز المقابل للقدرة، وحقيقة الإعجاز: إثبات العجز لكن استعير هنا لإظهاره، ثمّ حوّل الإسناد أيضاً عن الباري تعالى، إذ حقّ الكائنات أن تضاف وتنسب إليه؛ لأنه المؤثّر الحقيقيّ، وأسندَ مجازاً إلى ما هو سبب المعجز أعني الخارق، ثمَّ جعل المعجزَ علماً جنسيّاً عليه واسْماً له، وحينئذٍ فـ **(التاء)** في المعجزة على هذا للنقل من الوصفية إلى الاسمية، كما قالوا في الحقيقة.

وقيل: إنَّ التاء فيها للمبالغة، كما في علّامة ونسّابة وصفين لمذكّر، وذكر إمام الحرمين بناءً على رأي الأشعريّ أن هاهنا تجوّزاً آخر هو استعمال العجز في عدم القدرة، كالجهل في عدم العلم، وهو في الحقيقة ضدّ القدرة، فقياسه: أن لا يتعلق إلا بالموجود وبما يقدر عليه؛ حتى يكون إطلاق العجز على الزَّمِن إنما هو باعتبار عجزه عن القعود، بمعنى أنه وُجِدَ منه اضْطراراً لا اخْتياراً، لا باعتبار عدم قدرته على القيام، وحينئذٍ فلو تحقّقَ العجزُ عن المعارضة لوجب أن تكونَ المعارضة الاضْطرارية موجودٌ وهو باطل.

وحاصله: أنّ الخارقَ الآتي به إن لم يكنْ من جنسٍ مقدور البشر فلا يصحُّ إطلاقُ العجز حقيقة على عدم فعل ما ليس بمقدور، وإنْ كان من جنس مقدورهم فالعجز عند الأشعريّ يقـارب المعجوز عنه، والمعارضةُ منتفية، فلا يصحّ ثبوت عجز متعلّق بها،

فقد تسومح وأُطلقَ العجزُ على انتفاء القدرة، كما يتسامح في الجهل ويُطلق على انتفاء العلم. قالَ الإمامُ فخرُ الدّين الرّازي: المعجزةُ في العرف أمرٌ خارقٌ للعادة، مقرونٌ بالتّحدي مع عدمِ المعارضة.

قال سعدُ الدِّين: إنما قال: (أمر) ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الأصابع وعدمه، كعدمِ إحراقِ النَّار، ومن اقتصرَ على الفعل جعلَ المعجِز هاهنا كونَ النّار بَرْداً وسلاماً. أو بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق، واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الأولياء، والعلامات الإرهاصية التي تتقدم بعثة الأنبياء، وعن أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الأنبياء، أو ما تقدم له في السنين الماضية حجَّة لنفسه، وبقيد عدم المعارضة عن السِّحر والشَّعوذة.

واعترض على هذا التعريف بأمورٍ:

الأوّل: أنه لا بدّ من قيد الظهور على يد المدَّعي، ومن جهته احترازاً عن أن يتخذَ الكاذب معجزة غيره المقارنة لدعواه معجزة له، فقد صرّحوا بأنه لا عبرة بذلك، ولا بد من قيد الموافقة للدعوى احترازاً عما إذا قال: معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بأنه مفترٍ كذاب، ولهذا قال الشيخ أبو الحسن: هي فعل من الله تعالى، أو قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق. وقال بعض الأصحاب: هي أمر قصد به إظهار صدق من ادّعى الرّسالة.

والثاني: أنّ القومَ عدّوا من المعجزاتِ ما هو متقدِّمٌ غيرُ مقرونٍ بالتّحدّي، ولا مقصود به إظهار الصِّدق؛ لعدم الدّعوى كإظلال الغمام، وتسليمِ الحجر والمدر، ونحو ذلك.

والثالث: أنّ المعجزةَ قد تتأخر عن التّحدي، كما إذا قال: معجزتي ما يظهر مني يوم كذا، فظهرت. وأجيب عن الأول: بأن ذكر مقارنة التّحدي مُشعرٌ بأنّ الخارقَ من جهة المتحدّي، كما هو مشعرٌ بأنّ ذلكَ الخارق مصدِّق له، وإلا فلا فائدةَ له في مقارنته تحدّيه، إمّا بناءً على أنَّ التّحدّي هو دعوى الرِّسالة كما هو الأصحُّ، فظاهر. وإما بناءً على مقابله، وهو أنَّ التحدي طلبُ المعارضة فيما جعله شاهداً لدعواه وتعجيزاً للغير عن الإتيان بمثل

ما أبداه على ما يشعر قولهم: تحديت فلاناً إذا باريته الفعل ونازعته الغلبةَ، وتحديته القراءة أيُّنا أَقرأُ، فلا شكّ أنّ بالتّحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة، حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم تك معجزة، وكذا لو ادَّعى الرسالة وظهرت الآية من غير إشعارٍ منه بالتّحدّي.

قلت: قال بعضهم: قوله: فظهر أن قيد التحدي لا بد منه، لكنه لا يشترط عند كل معجزة؛ لأن أكثر معجزاته عليه الصلاة والسلام صدرت من غير تحد، بل قيل: إنه لم يتحدّ بغير القرآن، وتمنى الموت، وإن الشرط وقوعها ممن سبق منه دعوى التحدي، انتهى. وهو حسن لا بدَّ منه.

وعن الثاني: بأن عدَّ الإرهاصات من جملةِ المعجزات إنّما هو على سبيل التجوّز بالتغليبِ والتشبيه، وسنتعرض لاستيفاء الخوارق إن شاء الله تعالى.

وعن الثالث: بأنّ المتأخِّـرَ إن كانَ تأخّرهُ بزمانٍ متطاوِل، بحيث لا يعدّ مثله في العرفِ مقارناً، فالمعجزة عند من شرطَ مقارنة الخارق للدَّعوى نفي الإخبارِ عن حصول ذلك الخلاف، ولا شكّ في مقارنة ذلك الإخبار للدعوى، فإنه إخبار بالغيب، غايته: أن العلمَ بإعجازه تراخى إلى وقت وقوع ذلك الخارق، أما من جعلَ ذلكَ الخارق المتراخي معجزة فهو لا يَشترطُ المقارنة.

* [شروطٌ سبعةٌ لتحقُّقِ مسمَّى المعجزَةِ]:

والحاصل: أنَّ المحققين على أنه يُشترط في مسمّى المعجزة سبعةُ أمورٍ، **أوّلها**: أن يكونَ فعلاً لله تعالى، أو ما يقوم مقامَهُ منَ التَّرك ليتصور كونهُ تصديقاً منه تعالى.

وثانيها: أن يكونَ خارقاً للعادة، إذ لا إعجازَ دونه.

وثالثها: أن يكونَ ظهوره على يد مدّعي النبوّة؛ ليعلمَ أنه تصديق له.

ورابعها: أن يكونَ مقارناً للدّعوى حقيقة أو حكماً، إذ لا شهادة قبل الدعوى، قال

بعضهم: ولو بلحظة، والمتأخّرُ عنها قد علمتَ حاله، نعم وقعَ لبعض المتأخرين هنا أنّ التأخُّـرَ بزمانٍ متطاول آية الكذب، ولبعضهم: الظاهرُ أنه كرامة، والجمعُ ممكن بحمل كلام البعض الأولِ على أوَّلِ الحال، وحمل كلام البعض الثاني على ثاني الحال.

قلت: والكلامُ ينبغي حملهُ من أصلهِ على متأخِّرٍ لم ينصَّ مدَّعي الرِّسالة على توقيته بزمنٍ متأخِّرٍ، كما يُعلم مما يأتي.

وخامسها: أن يكونَ موافقاً للدعوى، إذ المخالف لا يعدّ تصديقاً، كفتق الجبل بعد دعوى مدَّعي الرسالة فلق البحر إن وقعَ منهُ تعيين ما ادّعى أنه معجزته لما يأتي.

وسادسها: أن لا يكون مكذباً له إن كان ممّا يعتبر تكذيبه كقوله: معجزتي نطقُ هذا الجماد، فنطقَ بأنه مفتر كذّاب، فإنه يدلُّ على كذبه، بخلاف ما لو قال: معجزتي نطق هذا الإنسان المـيِّت أو إحياؤه، فنطق بأنه مفترٍ كذّاب، فإنه لا يدلُّ على كذبه؛ لأنَّ المعجزة إنّما هي نطقه أو إحياؤه، وبعد ذلك هو مكلّف مختار، ربما اختار الكفرَ على الإيمان.

وسابعها: أن تتعذَّرَ معارضتهُ إلا من نبيٍّ، فإنّ ذلك هو حقيقةُ الإعجاز بطريقِ جري العادة، وقد انطبقَ عليها قولُ السّعد في شرح عقائد النسفي: هي أمر يظهرُ بخلافِ العادة على يد مدّعي النبوّة عند تحدّي المنكرين، على وجهٍ يعجزُ المنكرين عن الإتيانِ بمثله، كما بيّنهُ بعضُ الـمحققين.

* [تنبيهاتٌ أخرُ في ما يشترط في مسمَّى المعجزةِ]:

وهاهنا **تنبيهات**:

الأول: صرّحَ القومُ بأنه لا يشترط أن يقولَ مدعي النبوة: آيةُ صدقي كذا وكذا مُعيّناً للخارق، بل لو قال: أنا آتي بخارقٍ لا يقدرُ غيري على الإتيان بمثلهِ كفى. **قلت**: كذا قالهُ بعضُ المتأخِّرين، والصواب أيضاً: أنه لا يشترطُ أن يقول: ولا يقدرُ أحد أو غيري، أو ولا يأتي أحد بمثلها، كما في «شرح المقاصد».

الثاني: جوّزَ القومُ ظهورَ الخارقِ على يد المتألِّهِ لقيام الأدلة القطعية على كذبه في دعوى الألوهية، كتحيزه وتحركه وسكونه، وربما كانَ أعور كالدّجال، ولم يجوّزوا ظهوره على يد المتنبِّئ، وإلا لعسُرَ التمييزُ بينه وبين النبيّ الصادق.

الثالث: لو وقّتَ النبيُّ الخارقَ بزمانٍ يأتي صحَّ، غيرَ أنه لا يصحّ منه تكليفُ الناسِ بالتزامِ شرعٍ ناجزاً قبل حصوله؛ لانتفاء الدّالِ على صدقه والعلم به، لكن لو بيّنَ الأحكامَ وعلّق التزامها بوقوع ذلك الأمر صحَّ عند الإمام، ولم يصحَّ عند القاضي.

الرابع: المرادُ بعدم المعارضة: أن لا يظهرَ مثلُ ذلك الخارقِ ممن ليس بنبيٍّ على ما رمزنا إليها فيما مرَّ، وأما من نبيٍّ آخرَ فلا امتناع.

الخامس: زادَ بعضُهم في تفسير المعجزة قيداً آخر، وهو: أن تكونَ واقعةً في زمانِ التّكليف، وقبل نقضِ العادات؛ لأنَّ ما يقع في الآخرة من الـخوارق ليس بمعجزة لو فرضَ ادِّعاؤه كذلك، ولأنَّ ما ظهرَ عند ظهور اشتراط الساعة وانتهاء التكليف لا يشهدُ لصدقِ الدّعوى؛ لكونه في زمان نقضِ العادات وتغيير الرّسوم.

السّادس: قالَ بعضُ المحقِّقين: لا حاجةَ إلى اعتبار القوم في المعجزة أنْ تكونَ خارقة للعادة، بل المدارُ على حصولِ العلمِ بإعجازها، وذلكَ مستفادٌ من حصول العلم بصدق الآتي بها، ولذا لم ينصَّ صاحبُ «المواقف» على اعتبارِه.

قلت: من اتَّصفَ وأحسنَ التّأملَ لم يتشكَّكْ في أنّ مدارَ حصولِ العلم بصدْقِ مدَّعي النبوَّة وجوداً وعدَماً على كون الآتي به خارِقاً للعادة، وحينئذٍ فلا وجه لهذا البحث الذي أشار إليه هذا المحقِّقُ.

السّابع: قد عُلمَ من تعريفِ السّعدِ السابق ـ وبه تشهدُ ظواهرُ كلامهم وتلويحاته ـ صحة صدورها على يد نبيٍّ غير رسول، وصرّحَ بذلكَ بعض من حشّاه، ووقعَ له في صدر الشرح المذكور ما يشعرُ بقصرِ صدورها على يد الرسول، حيث قال: والمعجزةُ أمرٌ خارقٌ للعادة، قصدَ به إظهارَ صـدقِ من ادّعى أنه رسول من عند الله، وتوقّفَ بعضُ المحققين

ممّن حشّاه في ذلك، حيث قال: وأمّا اعتبار الرَّسولِ في تعريف المعجزة فإنه صحَّ ثبوت المعجزة لغير الرَّسول من الأنبياء، فبناء على أنَّ المقصود تعريفُ معجزة خاصَّة هي معجزة نبيّنا عليه الصلاة والسلام ليتمسَّك بأقواله، ولهذا قال: خبر الرسول دون خبر النبي، انتهى. وما وقفت لأحدٍ فيه على كلامٍ شاف اعتمده، غير أنّ المأخوذَ من كلامهم ما علمتَ، وبه صرّحَ ابنُ كمال باشا في بعضِ رسائله، ولم يعزهُ لأحد، ثم رأيت في مباحث المعجزة من «شرح الكبرى» للعارف السنوسي التّصريح بوقوع المعجزة للأنبياء غير الرسل، لكن لم يعزه لأحد.

* [المعجزة ليست اكتساباً من النبيّ]:

الثامن: حكى بعض من شرح «الإرشاد» عن إمام الحرمين تعيين كونِ المعجزة ليست من مكتسبات العباد وما يتعلق به قدرهم، كإحياء الموتى وإكثار الطعام وانقياد الشَّجر، وتسليم الحجر، وخالفه غيره، فأجاز كون تلاوته ﷺ القرآن معجزةً، وكذا المشيُ على الماء، والتَّحليقُ في جوِّ السَّمـاء إذا وقع التحدّي بهما، إذ تلك الحركات فعلٌ لله تعالى، وهي أيضاً مقدورةٌ للعباد ومكتسبة له، بمعنى أن القدرة الحادثة تتعلق بها لا على سبيل التأثير.

وعلى مذهب الإمام: لا تكون معجزة إلا من حيث فعلَها الباري، لا من حيث كونها مكتسبة، نعم إقدار الله العبد عليها معجزة، كما مال إليه الإمام نفسه، واعترضه الثاني: بأنه لو وقع التحدي بنفس تلك الحركات الخارقة للعادة فوقعت كذلك لزمه أن لا تكون معجزة؛ لكونها مكتسبة، وأن لا يكون الإقدار عليها أيضاً معجزة؛ لكونه لم يقع به التّحدي مع صدقِ حدِّ المعجزة على هذه الصورة، وشرطُ كونِ الخارقِ معجزةً أن يكونَ مسبوقاً بدعواه كذلك، نعم لو وقع التّحدي بالإقدار عليها لكان معجزة، واستظهر بعض المتأخرين مذهب الإمام.

قلت: والإلزام غير متوجّه، إذ يتعينُ على مذهبِ الإمام زيادة قيد انتفاء المكسوبية في تعريف المعجزة، لكنه خلاف ظواهر كلامهم، والحقّ عندي الثاني، كما لا يخفى على من تأمّل َما قدمناه، وتتبع كلام من اتبعناه.

التاسع: من اشتراطهم في المعجزة تعذر المعارضة بطل قول البراهمة قد استقرَّ في أسرار الموجودات عجائب، حتى إن من لم يعرف حكمَ حجرِ المغناطيس في جذبِ الحديد فرآهُ تعجبَ منه في بادئ الأمر، وقضى بأنه مما يخالف العادات، فلعلَّ مدّعي النبوّة كاذب، وظهور الخارق على يده لعلّه لعلمٍ عثرَ عليه من أسرار الموجودات، وإيضاح البطلان أنّا إنما نستدل بالخارق إذا علمنا أنه من قبيل المعجزات: كإحياء الموتى، وقلب العصى ثعباناً، وإبراء الأكمه والأبرص من غير معاناة، وذلك مما تقطع قرائن الأحوال بأنه ليس مما يدخل تحت الحيل والخيال.

العاشر: قد عُلمَ مما مرّ أنه لا يشترط تعيين المعجزة، وأنه لو قال: آيةُ صدقي وقوع خارق الساعة كفى، حيث حصلَ خارق وادّعاه، لكن قال القوم: فإن ادّعيت معجزة معيّنة فشرطُ المعارض مماثلته لها، وإن ادُّعيتْ غير معيّنة فقال السيف الآمدي: اشترطَ أكثرُ أصحابنا في المعارض المماثلة، والذي اختاره القاضي أنَّ المماثلة غير مشترطة، وهو الحقّ.

الحادي عشر: اختلفَ الناسُ في صِحَّةِ تأخّر معجزة الرسول إلى موته، حيث نصَّ على ذلك. وللأشعري القولان، واختار الثاني الباقلاني والمعتزلة، وإن اختلف المدرك، فقال المعتزلة بناءً على التحسين والتقبيح العقليّين: لو تأخَّرت حجَّته إلى بعد وفاته لكانَ في حال حياته غير واجب التوقير والتعظيم والوفاء بالحرمة، ورعاية حقِّ النبوَّة والرِّسالة، وذلك منعٌ للخلقِ من الرُّتب السنيّـة والمقامات العليَّـة، وذلك لا يحسنُ ممن وجب كونه لطيفاً داعياً لصلاح البـريَّـة.

وجوابهم: أنه قد تقدّمَ هدمُ هذا الأساس الفاسد، وتزييف هذا الرأي الكاسد، على أنه يقال لهم: لم لا يجوز أنْ يكون في ذلك صلاحُ بعض العباد، لما قد يعلمه الله في طائفة منهم

من الحسدِ والعنادِ، فإذا ماتَ الحاسدُ وانحسرت مادَّة المعاندِ تلقّى من بقي ذلك بالقبول، وهو اللّاحق إلى ما تلقوه في ميادين الوصول.

وقال القاضي: الرِّسالة مرجعها إلى تعلق الخطاب بالرَّسول، وذلك ممتنعٌ بعد الموت، فكيف تكون الآية لا تتحقَّق إلا في وقت امتناع ما هي آية عليه؟ وأيضاً القول بذلك يؤدّي إلى إبطال الكرامة، إذ ما من كرامة إلا ويجوز على هذا أنْ تكونَ معجزةً لنبيٍّ تأخرت إلى بعد موته. وأيضاً تأخير ما يدلُّ على الرِّسالة إلى الوفاة تضيع معه فائدة البعثة: وهي العلم بأحكام الله تعالى لعدم وجود الباعث لهم عادة على حفظ ذلك عنه.

وأجيب: أمّا عن الأول: فبأنه يثبتُ بعدَ موته أنه كانَ مخاطباً بتبليغ ما بلغه، ولا يضرُّ امتناع تعلّق الخطاب عند وجود الآية، فإنها تدلُّ على صحَّة ما سبق من دعواه، وقد جوّزنا تأخير الآية إلى زمن مضروب في حال الحياة، فيجب أن يجوز تأخيرها إلى أجلٍ مضروب بعد الوفاة، ويتبين بذلك صدقه في سابق دعواه.

وأما عن الثاني: فبأنّ غايته بطلان كون الكرامة دليلاً قطعياً على ولاية من ظهرت على يده لتطرُّق هذا الاحتمال إليها، ولا ريبَ أنا قائلون بموجبه، فإنَّ دلالة الكرامة على الولاية ليست قطعيةً، ولو أمنا فيها من هذا الاحتمال الذي ذكر لاحتمال كونها استدراجاً، وكون من ظهرت على يده من أهل عبادة الله تعالى، وممن سبقَ له القضاء بأنه حتم عليه بالشقاء، ولهذا كان الأوّلون من السّادة الصوفية لا يثقون بها، بل لا يزدادون معها إلا خوفاً.

وأمّا عن الثالث: فبأنّ قصاراه استبعادُ وجودِ الحفظ منهم لشيوعِه، وذلك لا يصلُح أن يكون دليلاً على عدمِ الجواز، على أنّه يُمكن تدوينه على وجهٍ يتأتّى معه حفظه بعد موته، هذا إنْ سلّمنا امتناع تكليفِ ما لا يُطاق، وأنّا إن قلنا بجوازِه فالأمر في ذلك بلغَ غاية الوضوح، وقلنا صدرَ المبحث حيث نصّ الرسول على ذلك؛ لأنّه إن لم ينص عليه لا يجوز تأخرّها؛ لما أنّ التّحدي شرط فيها، وهو منقطع بالموت بخلافِ الكرامَة؛ لعدم شرطيّة فيها، بل قد لا يكون الولي عالماً بنفسِه بالمرّة، وممّن نبّه عليه العلامة خليل المالكي في بعض تعاليقِه، وكما صرّح به القشيري وغيرهما.

الثاني عشر: عُلم من الإخبار بوقوع المعجزات إمكانها ـ كما أشرنا إليه ـ، وهو ضروري، وبعض من أنكرَ النبوّة اقترح فيه بما هو من طنين ذُباب أو نباح كلاب، فقال: تجويزُ خَوارق العادات سَفسَطة؛ إذ لو جازت لجاز أن ينقلبَ الجبلُ ذهباً والبحرُ دماً، والمدّعي للنبوّة شخصاً آخر غير من عليه ظهرت المعجزة، إلى غير ذلك من المحالات التي لا يتصوّر مثلها إلّا في الخيالات، وعلى تقدير تسليم ثُبوتها لا تثبت على الغائبين؛ لأنّ أقوى طرق نقلها التواتر، وهو لا يُفيد اليقين؛ لأن جواز الكذب على كلِّ واحدٍ يُوجب جوازه على المجموع؛ لكونِه نفس الآحاد، ولأنّه لو أفادَه لأفاده خبر الواحد؛ لأنّ كلّ طبقة تفرض عدد التّواتر، فعند فرضِ نقصان واحد منه إن بقِيَت مفيدة لليّقين وهكذا إلى الواحد فظاهر، وإن لم يبقَ كان المفيد هو ذلك الواحد الزّائد الذي فُرض نقصانه؛ ولأنه غير مضبوط بعدَد، بل ضابطُه حصولُ اليقين، فإثباتُ اليقين به يكون دَوراً.

وأجيب عن الأول: بأنّ المراد بخوارق العادات أمور مُمكِنة في نفسها مُمتَنعة بحسب العادة، بمعنى أنّها لم تَجر العادة بوقوعها كانقلاب العَصا حيّة، ولا شكّ أن إمكانها حينئذٍ ضروري، وإبداعها ليس أبعد من خلقِ الأرض والسّماء وما بينهما، والجزم بعدم وقوع بعضِها كانقلابِ الجبل والبحر وهذا الشخص وأمثال ذلك، لا يُنافي الإمكان الّذاتي، على ما تقرّر في موضعِه.

وعن الثاني: بأنّه رُّبما يكون مع الاجتماع ما لا يكونُ مع الانفراد، كقوة الحبل المؤلَّف من الشعرات، على أنّ المتواتِرات أحد أقسَام الضّروريّات، فالقدح فيها بما ذُكر لا يستحقّ الجواب.

ثمّ ذكرَ مُتعلّق الجار والمجرور بقوله: (**أُيّدوا**) أي: أثبت الله نبوّتهم، بناءً على أنّ الضمير للأنبياء الصادق بهم الرّسل السابق ذكرهم، وهو الحقُّ ـ لما مرّ ـ، وحذفَ الفاعِل للعلم به، أو رسالتهم بناءً على الظاهر؛ إذ المذكور فيما سبَق صَريحاً إنّما هو الرُّسل، يعني أنّ مما يجب اعتقادُه أنّ الله تعالى صدّق أنبياءه ورسله كما يشْمله الضمير على الأول، أو رُسله

فقط على الثاني، بإظهار خَوارق العادَات المطابقة لدَعواهُم فيما ادّعوه المعجزة لكلّ أحد من غير الأنبياءِ عن مُعارضَتها والإتيان بمثلها، وذلك لأنّه لو لا التّأييد بالمعجزة لما وجبَ قبول أقْوالهم، ولما بان الصّادق في دعوّة النبوّة والرّسالة من الكاذب، وعند ظهور المعجزة يحصُل الجزم بصدقِ من ظَهرت على يده.

فإن قلت: قد قدّمت أنّ إمام الحرمين يقول: لا طريق إلى إثبات النبوّة إلّا المعجزة، وتقدّم أن الحقّ إثباتها بخلقِ علمٍ ضروري في القلبِ بصدقِ مُدعيها، والتّعليل هنا مبنيٌّ على الأول لا الثاني.

قلت: ممنوع؛ لجوازِ أن يكونَ المراد لما وجَبَ على كلِّ أحدٍ قبول أقوالهم، ولما بان لكلّ أحد الصادق في دَعوى النبوّة والرّسالة من الكاذب، فليتأمّل.

ثمّ اعلم أمدّنا الله وإياك بالتوفيق، وسلَك بنا وبك جادة الصّواب والتحقيق، أنّ أئمة الدين وهُداة المسلمين اختلفوا في وجهِ دلالة المعْجِزة على صدقِ الرّسول، فذهب جمعٌ منهم القاضي واختاره السعد إلى أنّ دلالتها على ذلك عاديّة، كدلالَة قرائن الأحوال على خجل الخجل ووجل الوجل، فتتنزل دلالَتها على الصّدق عند التّحقيق منزلة صريح التّصديق؛ لما جرت به العادَة من الله تعالى يخلق عقبها العلم الضّروري بالصّدق، كما إذا قام رجلٌ في مجلسِ ملك بحضور جماعة، وادّعى أنّه رسولُ هذا الملك وطالبوه بالحجَّة، فقال لهم هي أن يخالف هذا الملك عادَته ويقوُم عن سريره ويقعُد عليه ثلاث مرات، فَفعل الملِك ما طلبَه منه، فإن فعلَه ذلك يكونُ تصديقاً له ومُفيداً للعلم الضروري بصدقِه من غير ارتياب.

فإنْ قيل: هذا تمثيل، أي: قياس تمثيليّ للغائب على الشّاهد، وهو على تقديرِ ظُهور الجامع، إنّما يُعتبر في العلميّات التي هي أساس ثبُوت الشرائع، على أنّ حصول العلم فيما ذكرتُم من المثال إنّما هو لما شُوهد من قرائن، فلا نقضى على من لم يُشاهِدها بالتزام ما دلّت عليه.

قلنا: التّمثيل إنّما هو التّوضيح والتّقرير دونَ الاستدلال، ولا مدخلَ لمشاهَدة القَرائن في إفادة العلم الضروري بحصُوله للغائبين عن هذا المجلِس عندَ تواتُر القضيّة إليهم، وللحاضِرين فيما إذا فَرضنا المِلك في بيتٍ ليس فيه غيره ودونَه حُجب لا يقدرُ على تحريكها أحدٌ سِواه، وجعل مدّعي الرّسالة حجّته أنّ المِلك يُحرك تلك الحجب من ساعته ففعل.

*** [احتمالاتٌ نافيةٌ لدلالة المعجِزة]:**

فإن قيل: هاهُنا احتمالاتٌ تَنفي الدّلالة على الصّدق والجزم وهي أنواع:

الأول: احتمالُ أن لا يكونَ ذلك الأمر منَ الله تعالى، بل يستَند إلى المدّعي لخاصيّة في نفسِه أو مِزاج في بدنه، أو لاطّلاع منه على خواصّ في بعض الأجسام يتّخذها ذريعَة ووسيلة إلى ذلك، أو يستند إلى بعضِ الملائكة أو الجنّ أو إلى اتّصالات كوكبيّة وأوضاع فلكيّة لا يطّلعُ عليها غيره، إلى غير ذلك من الأسباب.

الثاني: احتمالُ أن لا يكون خارقاً للعادّة، بل ابتداء عادَة أرادَ الله إجراءها، أوتكرير عادَة لا تكون إلا في دُهور مُتطاولة، كعود الثّوابت إلى نقطة معيّنة.

الثالث: احتمال أنْ يكون ممّا يُعارض، إلّا أنّه لم يُعارض لعدَم بُلوغه إلى من يقْدر على المعارضَة، أو لمواضعة من القَوم ومُوافقة في إعلاء كلمَته، أو الخوف، أو لاستِهانة وقلّة مبالاة، أو لاشتغالٍ بما هو أهمّ، أو عُورض ولم يُنقل لمانع.

الرابع: احتمال أن لا تكون لغَرض التّصديق، إمّا لانتفاءِ الغرَض في فعله، على ما هو المذهَب، وإمّا لثُبوت غَرضٍ آخَر، مثل أن يكُون لطفاً بمكلَّف، أو إجابة لدعوَته، أو معجزة لنبيٍّ آخر، أو ابتلاء للعبدِ لينالَ الثّواب بالتّوقف على مُوجبه، أو النّظر أو الاجتهاد في دَفعه كما في إنزالِ المتشابه، أو إضلالاً للخلْق على ما هو المذهَب عندَكُم، من أنّ الله يُضلّ من يشاء من عبادِه، وبعد تسليم انتفاءِ الاحتمالات، وكون المعجزَة بمنزِلة صَريح القَول من الله بأنّ المدّعي صادِق، فهو لا يُوجب صِدقَه إلّا بعد ثبوتِ استحالة الكذب في إخبار الله تعالى، ولا سبيلَ إلى ذلك بدليلِ السّمع للزوم الدّور، ولا بدليل العقل؛ لأنّ

غايتَه أنّ الكذبَ قبيحٌ وهو على الله مستحيل، وثبوتُ المقدّمتين بغيرِ دليلِ السّمع في حيّز المنع؛ لأنّ من أصولِكُم أنْ لا حكمَ للعقل بتَحسين ولا تَقبيح.

* [الأجوبةُ الإجماليَّــة عن الاحتمالاتِ النافية لدلالة المعجِزة]:

فالجواب إجمالاً: أنّ الاحتمالات والتجويزات العقليّة لا تُنافي العلوم العاديّة الضروريّة القطعيّة، فنحن نقطع بحصولِ العلم بالصّدق عقيب ظهور المعجزَة، من غير التفاتٍ إلى ما ذُكر من الاحتمالات، لا بالنّفي ولا بالإثبات كما يحصلُ في المثال المذكور، وإن كان الملِك ظَلوماً غَشوماً كَذوباً لا يُبالي بإغواء رعيّته والاستهزاء برُسله.

* [الأجوبةُ التفصيليَّــة عن الاحتمالاتِ النافية لدلالة المعجِزة]:

وتفصيلاً: من وجوهٍ أمّا **الأول**: فلأنّه قد عُلم مما مرّ في مبحثه أنّ لا مؤثّر في الوجود إلّا الله تعالى وحده، سِيما في مثل إحياءِ الموتى، وانقلاب العصا حيّة، وانشقاق القمر، وسلامُ الحجر، والمدر على أنّ مجرد التّمكين وتَرك الدّفع من فعل الحكيم القادر المختار كافٍ في إفادَة المطلوب، ولهذا ذهبَ المعتزلة إلى أنّ المعجزة تكون فعلاً لله تعالى، أو واقعاً بأمره أو بتَمكينه.

وأمّا الثّاني: فلأنّ كلامنا فيما حصلَ الجزم بأنّه خارقٌ للعادة، وأنّ المتحدّين به عجزوا عن معارضَته، مع كونّهم أحقّ بها إن أمكنت لكثرةِ اشتغالهم بما يُناسب ذلك، وكمالهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة، وتوفر دواعيهم، ولهذا كانت مُعجزَة كلّ نبي من جنسِ ما غلبَ على أهل زمانه وتهالكوا عليه وتفاخَروا به، كالسحر في زمن موسى، والطّب في زمن عيسى، والموسيقَى في زمن داود، والفصاحة في زمن محمّد عليه الصلاة والسلام.

وأما الثالث: فلأنّه لا خفاءَ ولا خلافَ في ترتُّب الغايات والآثار على بعضِ أفعالِه، وإنْ لم يجعلَها أغراضاً له، على أنّا لا نقولُ إنه فعلَ المعجزَة لغَرض التّصديق، بل إنّها دلتْ على تصديقٍ من الله تعالى قائمٍ بذاتِه، سواء جُعل من جنسِ العِلم أو كلام النّفس أو غيرهما.

وأمّا الرّابع: فلأنّ ظهور المعجزَة على يد الكاذِب لأيّ غرضٍ فرض، وإن جازَ عقلاً بناءً على شمُول قُدرة الله تعالى، فهو ممتَنع عادَةً معلوم الانتفاءِ قطعاً، كما هو حكمُ سائر العاديّات، فلو جوّزنا انخراقها عن مجراها لجازَ إخلاء المعجزَة عن اعتقادِ الصَدق، وحينئذٍ يجوزُ إظهارها على يد الكاذب. وأمّا بدون ذلك فلا؛ لاستِحالَة العلم بصدقِ الكاذب، وسنُعيد هذا مع زيادةِ إيضاحٍ وبسط شيئاً ما.

قلت: ومن هنا قال بعضُ المحقّقين: ليست العادَة المفيدَة للعلم بصدقِ المدّعي عند مشاهدة الخارق، هي العادة الجاريَة بخلقِ العلم عندَ ظهوره، وإلّا لزم أن تكونَ جميع العلوم المتَرتّبة على أسبابها عاديّة عندنا، وهو باطل، بل الحقّ في العادة المفيدّة لذلك أنّها امتناعُ خلق الله الخارقِ على يد الكاذب، فإنّ خلقَ المعجزة على يد الكاذب وإن كانَ مُمكِناً عَقلاً، لكنّه ممتنع عادَة، فهذه العادة هي القاضيَة بحصول العلم بصدقِ النّبي عند مشاهدَة المعجزة، انتهى وهو جيد.

ومنّا من قال باستحالته عَقلاً؛ فالشيخ لإفضائه إلى التّعجيز عن إقامَة الدلالَة على صدق دَعوى الرّسالة، والإمام وكثير من المتكلِّمين؛ لأنّ الصدق مدلُول لها لازم بمَنزِلة العلم لإتقانِ الفعل، فلو ظهَرت من الكاذِب لَزم كونه صادقاً كاذباً وهو محال، والماتُريدِيّة لإيجابِهِ التّسوية بين الصّادق والكاذب وعدَم التّفرقَة بين النّبي والمتنبّي، وهو لا يليقُ بالحكيم.

وأمّا الخامس: فإنَّ مجرَّد إظهار المعجزة على يده يُفيدنا العلم بصدقه وبتَصديق الله تعالى إيّاه من غير افتقارٍ إلى اعتبارِ كلامٍ وإخبار، ومن هاهنا يصحُّ التّمسك بخبر النّبي عليه الصّلاة والسّلام في إثباتِ الكمال وامتناع الكذب والنّقص على ما مرّ، وإلى هذا يُشير قولُ إمام الحرمين: أنّ نجعلَ إظهار المعجزة تَصديقاً بمنزلة أنْ تقول: جعلتَه رَسولاً وأنشأتَ الرّسالة فيه، كقولك جعلتُك وكيلاً أو استنبتُك لشأني من غيرِ قصد إلى إخبارٍ وإعلامٍ بما ثَبت، ومحصُولُه أنّه يعتَبر القول فيه إنشاءً لا إخباراً، وأمّا لو تمّ لنا نفي الكذِب عنه تعالى بغَير خبر النّبي عليه الصلاة والسّلام على ما سبَق فلا إشكال.

* [استدلالاتٌ على استحالةِ الكذبِ على الله تعالى]:

قلتُ: قد استدلّ الأستاذ أبو إسحاق على استحالَة الكذب على الله تعالى بأنّ كلَ عالم بأمر يلزم أن يكون في ذاته حديثٌ يطابق معلومَه، وهذا هو معنَى قولهم حقيقَة الخبر الصّدق، والله تعالى عالم بالأمورِ كلّها على ما هو عليه، فيجب أنْ يكون كلامُه جلَّ وعزَّ على وفق ذلك، فاستحال عليه إذنْ الكذِب، وهو الخبر عن الشيء بخِلاف ما هو عليه، لأنّه لا يكون في حقّه إلا عن جهل، وذلك في حقِّ من عمّ علمه ما لا يتناهَى مُحال.

واعترض عليه: بأنّا لا نسلِّم أنّ الكذبَ لا يكونُ إلّا عن جهل، فإن العالم منّا بأمرٍ قد يخبر عنه بالكذِب عمْداً، فلم يلزَم من كذبه جَهلُه فليس العلم إذن مَلزوماً للصّدق ولا الكذب ملزوماً للجهل.

وأجيب بالفرق؛ فإنّ الجزءَ الذي قام به العلم منّا كالقلب لا يخبر بالكذب، وإنّما الذي يخبر بالكذب منا غيره كاللّسان، فقد قام العلم والصّدق منا بمَحلٍّ والكذب بمحلٍّ آخر؛ لما أنَّ ذواتنا مركَّبة والباري تعالى يستحيلُ عليه التّركيب، فيتعيّن قيامهما معاً بذاته على وجه ملزوم للتناقض، وهو كون العِلم جهلاً.

قلتُ: قد تقرّر أنَّ كلامه النّفسيَّ صفةٌ واحدةٌ، وإنّما التّعدّد للتعلُّقات والمتعلَّقات، فما المانع من رجوع الإخبار عن الشّيء على ما هو عليه، ولا على ما هو عليه، إلى شيء منهما دونها؟ لا بدّ من إبطال هذا الاحتمال.

ومما استدلّ به أيضاً على استحالَة الكذب عليه تعالى أنَّ ذاته العليّة لو قبلت الاتّصاف بالكذب لوجبَ اتّصافها به أزلاً لاستحالة اتّصافها بجائز، ولا شكّ أنَّ الكذب ضدّ الصدق فيكون اتصافُها بالصدق محالاً، وإلا لزم اجتماع الضِّدَّين، ولكن اللّازم وهو استحالة اتّصافها بالصدق باطل؛ لما قدْ علمتَ من وجوب اتّصافه تعالى بعلم ما لا يتناهى، ومن أنّ كل عالم بشيءٍ يصحّ أنْ يخبر عنه على وفق علمه، وذلك هو الصّدق، فقدْ لزِمَ من اتّصاف ذاته تعالى بالكذب امتناع ما علمَت صحتّه، وهو باطل.

قلتُ: وهو مبنيٌّ على وجوب كونِه صِفة نفسِية، لكنك قد علمتَ احتمال كونه من التعلقات والمتعلّقات، وحينئذ فلا يلزم ما ذكر، كما لا يشتَبه على مُتأمّل أنصفَ.

ومما استدلّ به أيضاً على استِحالة الكذب عليه تعالى أنّه قدْ ثبت اتصافه تعالى بالكلام، والصدق صفةُ كمال، فضِدّها وهو الكذب نقص، والنّقص على الله تعالى محال، فوجَب كونه تعالى صادِقاً.

قلت: وهو مبنيٌّ على قياس الغائب على الشاهد؛ إذ لم يثبُت كون الكذِب نقْصاً إلا فيه وهو باطل لوجوهٍ مرَّ كثير منها، ألا يُرى أنّ العقم وانتفاء التناسل نقصٌ في الشّاهد، وهو كمالٌ في الملائكة قطَعاً.

* [نقلٌ مطوَّلٌ للمصنِّف عن المواقف وشرْحه]:

وعبارة «المواقف وشرحه» للسيد: تفريعٌ على ثبوت الكلام لله تعالى، وهو أن يمتنع عليه الكذب اتّفاقاً.

* [استدلالات المعتزلة على استحالةِ الكذبِ على الله تعالى]:

أمّا عند المعتزلة فلوجهين:

الأول: أنه ـ أي: الكذب ـ في الكلام الذي هو عندهُم من قبيل الأفعال دونَ الصّفات قبيحٌ، وهو سبحانه لا يفعل القبيح، وهو بناءً على أصلِهم في إثباتِ حكم العقل بحُسن الأفعال أو قُبحها مقِيسَة إلى الله تعالى، وقد تقرّر بطلانه.

الثاني: أنّه منافٍ لمصلَحة العالم؛ لأنّه إذا جاز وقوع الكذب في كلامِه تعالى ارتفعَ الوثوق عن إخباره بالثّواب والعقاب، وسائر ما أخبَر به من أحوالِ الآخرة والأولى، وفي ذلك فوات مصالح لا تُحصى، والأصلح واجبٌ عليه تعالى عندَهم فلا يجوز إخلالهم به.

والجواب: منع وجوب الأصلَح؛ إذ لا يجبُ عليه شيء أصلاً، بل هو مُتعالٍ عن ذلك.

* [استدلالات الأصحاب على استحالةِ الكذبِ على الله تعالى]:

وأمّا امتناعُ الكذب عليه عندَنا فلثلاثةِ أوجهٍ:

الأول: أنّه نقص، والنّقص على الله تعالى محالٌ إجماعاً، وأيضاً فيلزَم على تقديرِ أنْ يقع الكذب في كلامِه أن نكونَ نحن أكمل منه في بعضِ الأوقات، أعني: وقت صدقنا في كلامنا، وهذا الوجه إنّما يدلّ على أنّ الكلام النّفسي الذي هو صفةٌ قائمة بذاتِه يكون صادقاً، وإلا لزم النُّقصان في صِفاته تعالى مع كمالِ صفتنا، ولا يدلّ على صدقِه في الحرُوف والكمالات التي يخلقُها في جسمٍ دالّة على معانٍ مقصودة.

ولما كانَ لقائل أنْ يقول: خُلف الكاذب أيضاً نقص في فعله، فيعود المحذُور بعينه، أشار إلى دفعهِ بقوله: واعلم أنّه لم يظهر لي فرقٌ بين النّقص في الفعلِ وبين القبح العقلي فيه، فإنّ النقص في الأفعال هو القُبح العقلي بعينِه فيها، وإنّما تختلف العبارات دونَ المعنَى، فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتَمسّكون في دفع الكذب عن الكلام اللّفظي بلزُوم النّقص في أفعالِه تعالى؟

الثاني: أنّه لو اتّصف بالكذب لكان كذِبُه قديماً؛ إذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم أن يمتَنع عليه الصّـدق القابل لذلك الكذِب، وإلا جاز زوالُ ذلك الكذب وهو مـحال، فإنّ ما ثبتَ قِدمُه امتنعَ عَدمُه، واللّازم وهو امتناع الصّدق عليه تعالى باطل، فإنا نعلمُ بالضّرورة أن من علم شيئاً أمكن له أن يخبر عنه على ما هو عليه، وهذا الوجه الثاني أيضاً إنّما يدلُّ على كون الكلام النّفسي صِدقاً؛ لأنه القديم، وأمّا هذه العبارات الدالة على الكلام النّفسيّ، فلا دلالة لها على صدقه؛ لأنّها حادثة فيجوزُ زوالها بحدُوثِ الصّدق الذي يُقابلها، مع أنَّ الأهمَّ عندنا بيانُ صدقها.

الثالث: وعليه الاعتمادُ، ولصحَّته ودلالتِه على الصّدق في الكلام النّفسي واللّفظي معاً خبر النبيّ ﷺ بكونِه صَادقاً في كلامِه كلِّه، وذلك أي: خبره عليه الصلاة والسلام بصدقِه،

يعلم بالضّرورة من الدِّين، فلا حاجة إلى بيانِ إسنادِه وصحته، ولا إلى بيان تعيين ذلك الخبر، بل نقول: تواتر عن الأنبياء كونُه صادِقاً، كما تواتر عنهم كونه مُتكلِّماً.

فإن قيلَ: صدقُ النّبيِّ عليه الصلاة والسلام إنّما يُعلم بتصديقه تعالى له، وإنّما يدلّ تصديقه إيّاه على الصّدق ـ أي: صدق النبيّ ـ إذا امتنَع عليه تعالى الكذب، ووجَب أنْ يكون كلامُـه صِدقاً، فصدقُ النّبي إنّما يصدُق بصدق الله تعالى، فيلزم الدّور إذا ثبت صدقه تعالى بصدقِ النّبيِّ كما فعلتم.

قلنا: التّصديق بالمعجِزة كما مرّ، فهو تصديقٌ فعليّ لا قوليّ، ودلالتها على التّصديق دلالة عاديّة لا تَتطرّق إليها شبهة، انتهى.

قلت: وقد يتوهَّم فسادُه على مذهبِ من جعل دلالَة المعجزة قوليّة، وقد يقال: مرادُه أنّها في قوّة القوليّة، لا أنّها قولية حقيقة، تأمّل.

وأنَا نبّهت على ما في هذه الوجوه من الخللِ الذي أشارَ إليه المحقِّقون؛ لأن العارف السّنَوسي أقرّها كأنّها لا خلل فيها، فربّما اغتر به بعضُ ضَعَفة الطلبة، وذهب جمعٌ منا أيضاً إلى أنّ دلالتها على ذلك عقلية، وإليه مال الأستاذ، قالوا: لأنّ خلق الله تعالى لهذا الخارق في يد مدعي النبوّة على وفق دَعواه وتحدّيه مع عجزِ المتحدّين عن معارضَته، وتخصيصه بذلك يدل عقلاً على إرادة الله تعالى لتصديقه، كما يدل عقلاً تخصيصه تعالى كلّ ممكنٍ ببعض ما جاز عليه بدلاً عن مُقابله على ذلك.

واعترض على هذا القول بوَجهين:

أحدهما: أنّ تصديق الله تعالى للمدّعي عن صِدقه وخبره تعالى أزلي، وكلّ ما هو كذلك يمتنع تعلّق الإرادة به كالقُدرة، إذ لا يتعلقان إلا بالممْكنات، كما علمْت سابقاً.

وأجاب عنه بعضُ المتأخرين بوجهين، أحدهما: أن التّصديق الذي تعلّقت به إرادته تعالى هو التصديق بخصوصِ هذا الخارق دالاً على خبره بصدق رُسله، فيكون خبره تعالى الدّال على صدق رسله مدلولاً لهذا التّصديق الحادث الذي هو متعلّق لإرادتِه تعالى.

وثانيهما: أن قولهم لتَصديقه من قولهم يدلّ عقلاً على إرادَة الله تعالى لتصْديقه على حذف مُضاف ـ أي: لصدقِ تصديقِه ـ أي لصدق المدّعي الناشئ عن تصديقه تعالى له بذلك الخارق.

قلت: وأنت على بصَيرة مما في وجهِهِ من كُلَفِ التّـكلّف، حمله عليه ظنّ أن التّصديق صفة ذاتيّه له تعالى، وقد علمتَ آنفاً ما فيه.

وثانيهما ما أشارَ إليه إمامُ الحرمين: وهو أنّ دلالة المعجزَة على صدقِ مُدعي النبوّة لو كانت عقليّة للزِمَ أن لا يُوجد الخارق بدون دلالَة النبوّة، لكنّه يوجد بدونِها فيلزم وجُود الدّليل العقلي عارياً عن دلالته، وهو باطل.

وأجاب عنه المقترح: بأنّ هذا مغالطَة، فإنّ الدليل العقليّ ليس مُجرد وجُود الخارق، وإنّما هو الدّلالة من حيث إجابة دَعوى المتحدّي بالخارق، فمجرَّد الخارق لا يدلُّ إذن، فلا نقض للدّلالة العقلية، وذهب جمعٌ إلى أنّ دلالتها على ذلك وضعيّة، كدلالة الألفاظ بالوضع على معانيِها، غير أنّ المواضَعة قد تُعرف بتَصريح يدلُّ على التّواضع، كما لو قال شخصٌ لشخص: متى فعلت كذا، فقد أردت كذا، فإنّه متى صدر عنه ذلك الفعل فُهم منه منْ واضِعه ما جُعل ذلك الفعلُ أمارة عليه، وقد تعرفُ بتصريحٍ من أحدِ المتَواضِعين وفعلٍ من آخر من غير تَواطئ على ذلك، كما إذا قام شخصٌ بمجلس مَلك، وقال لحاضري ذلك المجلس، وهو بمرأى من ذلك الملِك ومَسمع: أنّا رسول هذا الملك إليكم، وآيَتي أن يخالف عادته فيقوم ويعقد، ولم تكن عادةُ الملك ذلك، فَفعل وأجابَه إلى القيام والقُعود، كان ذلك بمنزلَة التّصريح بالمواضعةِ على أنّ خرق عادَته أمارة إرسالِه، ومنهُم من ردّ طريق هذا الجمع إلى طريقِ الجمع الثاني من كون دَلالتِها عقليّة، وإنما وقع الاختلاف بين الطريقين في تقريرِ كونها عقليّة، قال: والأمر في هذا قريب.

فإن قلت: ما الرّاجح من هذهِ المذاهبُ الثلاثة في وجه دلالة المعجزَة؟

قلت: أوّلها، كيف وهو باختيارِ السّعد أَسْعَدُ بالقبولِ، وصَرَّح بعض الـمتأخرين

بتصْحيحِ الثالثِ حيث قال: **فإن قلت**: إثباتُ الكلام بالدّليل السّمعي يلزمُ منه الدّور؛ لأنّ الدليل السّمعي مَوقُوف على دلالة المعجزة، وهي متوقّفة على الكلامِ، بناءً على الصحيح من أنّ دلالتها وضعيّـة متنزلة منزلة تصديق الله تعالى لمن ظَهرت على يديه بالقَول.

فالجواب: أنّ تَنزُّلها مَنزلة التّصديق بالقول إنّما معناه أنّها تدلُّ على ما يدلُّ عليه القولُ من صِدقِ الآتي بها، لا أنّ معناه أنَّ فاعلها تكلّم بتصديقِ من ظهرت على يَده، وذلك كما تقول الإشارة تدلُّ على ما يدلّ عليه القَول، وهل المشير متكلِّم أو أبكمُ ليس في إثباتِ الإشارة له ما يدلّ على شيء من ذلك، وهذا غاية التّحقيق في جوابِ هذا السّؤال، وإن كان كثيرٌ من الأئمة استصعبوا الجواب عنه، انتهى. نقلناه لما فيه من الفائدة.

فإن قلت: فما فائدة هذا الخلاف؟ **قلت**: فائدته استحالَة خلق الله تعالى المعجزة على أيدي الكاذِبين استحالَة عقليّة على المذْهبين الأخيرين.

أمّا على الثاني؛ فلما يلزم من نقضِ الدليل العقليّ بأنْ يُوجد ولا يُوجد مدلوله، فيصير ذلك الدّليل شُبهة، ويصير العلم الذي استَلزمه جَهلاً مُركباً، وذلكَ قلب للحقائق، ولا خفاء باستحالته عقلاً.

وأما على الثالث: فلما يلزم من الخُلف في خبره تعالى؛ لأن حكمَ المواضَعة في العقلِ حكم الكلامِ الصّريح، ولا شكّ في استحالة الخلف في خبَره تعالى، لو تمت الوجُوه السابقة واستَحالة عادية على المذّهب الأول كما مرّ بيانه.

فإن قلت: لا شكّ أن الله تعالى في حقّ سيد المرسلينَ وخاتَم النبيين، وقال ﷺ: «لا نبيّ بعدي»[1]، فكل من أتى بعدَه بخارقٍ إلى أنْ تقُوم الساعَة وادّعى معه نبوّة لا يُقبل منه ذلكَ، وليس إلّا الإسلام أو السّيف من غير التفات إلى دعواه ولا إلى خَارقه، فأيّ فائدة في تحقيقِ هذه المباحث؟

(١) أخرجه البخاري (٤: ٦٩١ برقم ٥٥٤٣)، ومسلم (٣: ١٧٤١ برقم ٢٤٨١).

قلت: فائدتها تمييز المحقّين من المبطلين من السّابقين على زمانِ نبوّته وممّن ادّعوها في زمان دَعوته عليه الصلاة والسلام، كمسألة الكذاب، والله الموفق لصَوب الصواب.

* [إيضاحُ إلزام المعتزلة للأصحاب بحصولِ المعجزة للكذابين]:

ولنَرجع إلى إيضاحِ ما وعدْناكُم ببسطِه، وذلك أنّ المعتزلة قد ألزموا الأصحاب تجويز صدُور المعجزة على أيدي الكذابين من جهَةٍ أخرى، وهي أن مذهبنا أن الله تعالى أن يفعل ما يشاء، فيضل من أراد ويهدي من أراد، ولا يتعيَّـن في حقّه مُراعاة صلاحٍ، ولا أصلحْ، وإذا كان الأمر كذلك، فما الذي يؤمنكم من خلقِ خَوارق العادَة على وفقِ دعَوى المدّعين للنّبوات كذباً، ويكون المراد من ذلك إظهار الضّلالات، وتنوّعت لهم في الجوابِ عنه المقالات.

فأمّا القائلون بالمذهَبين الأخيرين فأجابوا على مقتَضاهما، فقال القائلون بالثّاني: نعم يجوزُ من فعلِ الباري تعالى الإضلال، لكنّ لا بالمعجزات لاستِحالة ذلك معها، كما يجوز خلقُ السّواد في محلٍ مُعين، ولكن لا مع وجودِ البياض في ذلك المحل؛ إذ المعيّة في النّقيضين مُحال، والإضلال بدليلِ الهداية قلبُ الدّليل شُبهة، والعلم الحاصل عنه جَهلاً، وذلك محال.

وقال القائلون بالثالِث: يجوزُ على الله تعالى خلق الضّلال في العباد، لكن لا بالخُلف في القول، وإذا كانت المعجزَة متنَزّلة منزلَة التّصريح بكلامٍ خاصّ دالٍّ على تَصديق المدّعي الآتي بالهدِاية امتنَعت دلالتها على الضّلال؛ لاستِحالة الخلف في خبرِه تعالى، وأمّا القائلون بالأوّل فقالوا: إن آية صدقِ النّبي حصول العلم لنا بصْدقه مع تلكَ المعجزة، فإذا حصل العلمُ انتفى معه احتمالُ عدمِ الصّدق؛ لأنَّ العلم لا يحتمل النّقيضَ بوجهٍ وإلّا نقلب جَهلاً، وتجويزنا عقلاً كذبَ المحقّ الذي تيقنّا صدقه لا يقدحُ في العلم بصدقِه؛ لأنَّ معنى جواز الكذِب في حقّه أنّه لو وقعَ بدلاً عن الصّدق الواقعِ في حقّه لم يلزم منه مُـحال، لا أنّ معناه احتمال وقوع الكذب في حقّه، وكثيراً ما نعلمُ وقوع أشياءٍ علماً ضرورياً، مع تجويزنا

عقْلاً نقيض ذلك الواقع، وذلك كعلمِنا بوجُودِنا، فإنّه لا يسْتَرِيبُ فيه عاقل، وإنْ كنّا نجوّز عدمنا بمعنى أنّه لو استمرّ ولم يوجَد أصلاً لم يلزَم منه مُحال، لا بمعنَى أنّ عدَمنا محتملُ الحصول لنا حال علمِنا بوجُودنا.

* [المعجزة فضل من الله تعالى وتكرُّم ببيان حقيَّـة دعوى النبوَّة]:

(تكرماً) أي: تفضلاً وإحساناً فهو مفْعول لأجله عامله «أُيدوا»، وأقصدُ به الرّد على من أوجبَ عليه تعالى المعجزَة كما أوجب عليهِ الإرسال، وإلّا لبطُلت فائدته من قبول قول الرّسول، والتكليف لما جاء به لعدَم تصدق له على دعواه، وهو كما ترى مبنيٌّ على أصلِهم الفَاسد من التَّحسين والتّقبيح العقلِيين، وقد سبق إبطالُهما، وأنّه تعالى لا يجبُ عليه شيء لأحَد من مخلوقاتِه لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون.

فإن قلت: تقديمُ المعمول يفيدُ الحصر، مع أنّ تقويتهم ثابتةٌ بغير المعجزات كثباتِهم في الحروبِ، حيث يفر الأبطال وتفريق الأعداء عنهم وصدّهم من غير قتال.

قلت: قد حملنا التّأييد على إثباتِ نبوّتهم أو رسالتهم، وحينئذٍ فالحصر مستقيم، على أنا لا نسلّم انحصار فائدة التّقديم في الحصر، إذ من فوائده الاهتمام والتّأكيد، وعليه يندفعُ ما يقال إيراداً على الحصر: أنه غير مستقيمٌ لأنّكم قدّمتم أن النبوّة تكلّمت بخلق العلمِ الضروريِّ في القلب.

فإن قلت: ضمير «أيدوا» ـ أعني: النائب عن الفاعل ـ مرجعُه، إمّا الأنبياء وإمّا الرّسل، وهو عام، فيكون هو أيضاً كذلك لامتناعِ عود الخاصّ على مفسَّر عام من حيث هو كذلك، والحكم على العام كليّة لا كلّ، على الرّاجح، فيلزمه أن يكون كلّ فرد من الأنبياء أو الرّسل قُوِّي وأثبتت نُبوّته أو رسالته بمعجزات كثيرة؛ لأنّها جمعٌ وهي قيد في عامِله، بل ربّما أوهَمُ الكلام شرطيّة تعدّد المعجزات في ثُبوت ذلك، وشيءٌ من اللّازِم غير ثابت.

قلت: إن جعلت «الـ» في المعجزات للاستغراق، فالجوابُ أنّ مُقابلة الجمع بالجمع تقتَضي انقسام الآحاد على الآحادِ على حدّ قولهم: ركبُ القوم دَوابّهم وألبسوا ثيابهم، أي: ركبَ كلَّ واحد منهم دابته الخاصّة به، ولبسَ ثوبه، وإن جُعلت للجنس ـ كما أشرنا إليه ـ فلا إشكال، فقدْ صرّح سيبويه بأنّ «الـ» الجنسية تُبطل من الجمعِ معنى الجمعية، وتمحّض دلالته على الماهيّة، والله تعالى يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

*** [عصمةُ الأنبياءِ والملائكةِ ومعناها]:**

ولما كانت العِصمة واجبة في حقّ الأنبياء والملائكة؛ تعرّض لذلك فقال: **(وعصمة الباري)** هي **لغة**: المنعُ والحماية، ومنه عواصُم الطير لمنعها نفسها ممن يصيدها، وعصامُ القرية لوكائِها؛ لأنه يمنع ما فيها عن الانسياب.

واصطلاحاً: بناءً على أصلنا معاشر أهل السنّة من استنادِ الممكنات إلى الفاعل المختار ابتداء، أن لا يخلق الله في المكلّف الذَّنب مع بقاء قدرته واختياره، قال السّعد: وهذا معنى قولهم: هي لطف من الله تعالى بالعبدِ يحملُه على فعل الخير، ويزجره عن الشر مع بقاءِ الاختيار تحقيقاً للابتلاء، ولهذا قال الشيخ أبو منصور رحمه الله: العصمَة لا تزيل المحنَة.

قلت: ولا منافاة بين تفسيره إيّاها كما في «شرح العقائد» بأمر عدمي وما مرّ تفسيره إياها في «شرح المقاصد» بأمر وجُوديّ، حيثُ قال: وحقيقة العصمَة ملَكة اجتنابِ المعاصي مع التّمكن منها، لما أنّ لفظ العصْمَة كالشّجاعة وسائر الملَكات يطلقُ تارة على الآثار الناشِئة عنها في الجملَة، وتارة على مبدأ تلك الآثار، فالأوْل ناظر للأول، والثّاني للثاني، وعرَّفها الحكماءُ بناء على أصلِهم من الإيجابِ الذّاتي واستعداد القوابل بأنها ملَكة تمنع عن الفُجور.

فإن قلت: فقد عبّر بعض أصحابنا بأنّها ملَكة نفسانيّة تمنعُ صاحبها عن الفُجور، بل قال: إنه أحسن تعاريفها.

قلت: من عبّر منهم بذلك فإنّما مراده أنّها أمرٌ يحصلُ بمجَرد العَطف والفضل بخلقِ الله تعالى عنده، لا به، للعبد قُدرة فعل الخير، ولا يخلق فيه الذّنب، فيكون ذلكَ كالزّجر عن المعصيّة، نعم قول من قال: إنها خاصيّة في نفسِ الشّخص أو في بدنِه يمتنع بسببها صدُور الذنب عنه، فاسِد عَقلاً ونَقلاً. **أما الأول:** فلأنه لو كان الذنبُ مُمتَنعاً لذلك لما استحقّ المعصُوم مدحاً على عصمَتِه، ولامتنع تكليفه بتَركه، واللازم باطل، وإلا لبطل في حقّه الأمر والنّهي مع الثّواب والعقاب.

وأما الثاني: فبمثل قِوله الله تعالى في حقّ نبيه: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [الكهف: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ﴾ الآية [الإسراء: ٧٤]، فإنّ الآية الأولى تدلُّ على أنّ النبي ﷺ مثل الأمة حتى في جواز صدور المعصيّة منه، والآية الثانية تَدلّ على أنّ الله تعالى ثبته على عدم الرّكون إليهم وإلّا لركن إليهم، فيكون الركون إليهم الذي هو ذنب غير ممتنع.

تتمة:

لوّح في الطّوالع إلى أن الهيئة النّفسانية لا تصير مَلَكة تمنعُ عن الفُجور الذي هو ارتكاب المعاصي واجتِناب الطّاعات إلّا بعد علم صاحبها بمَثالب المعاصي ومعايبها، ومناقب الطّاعات ومفاخِرها؛ لأنّ الشخص إذا علم مثالب المعاصي ومناقب الطّاعات فرغَب في الطّاعات ورغب عن المعاصي، وأطاع ولم يعَص؛ صارَت تلك الهيبة راسخة، وتتأكد هذه الملَكة في الأنبياء بتتَابُع الوحي على تذكر ذلك العِلم، والاعتراض على ما يصدُر عنهم ولو سَهواً، والمعاتبة حتَى على ترك الأولى، فإنّه متى صدر عنهم شيء سَهواً أو تَركُوا ما هو أولى لم يتركوا همَلاً، بل يُعاتبون وينْهَون على ذلك، ويضيّق الأمر فيه عليهم. والله أعلم.

قال شيخُ مشايخنا العباديّ رحمه الله في آياته ما حاصِلُه أنّ القومَ عرّفوا العدَالة بأنّها ملَكة تمنعُ عن اقتراف الكبائر بصَغائر الخسّة والرذائل المباحة، واتفقوا على حصولها لكثير من آحاد الأمّة، وأنّها غير مختصة بالأنبياء، وحينئذٍ يلزم ثُبوت العِصمة لآحادِ الأمة عن الكبائر وصَغائر الخسّة والرّذائل المباحة، فيلزم إمّا بُطلان تعريف العدالة، أو اختصاص

العصمَة بنوع الأنبياء من البشَر، قال اللهم إلّا أن يُراد بالملكة هنا ما يمنع أبداً بخلافِها في العدالة؛ إذ قد تحصل في وقتٍ دون وقت بها يفهم من كلامهم، وقد يدّعى أن العصمة كذلك، بدليل اختلافهم في حصُولها قبل النبوّة، إلّا أن يجاب بأنّ المراد ما يمنع أبداً بعد حصُوله.

وقد يرد عليه قضيّة الملكين، إلّا أنْ يراد أنّها تمنع أبداً ما دامت حاصلة، وما صدر عن الملّكين إنّما صدر بعد سلبها؛ إذ لا مانع من أنّه تعالى يخلقُ تلك الملَكة ثمّ يسلبها، لا يقال: إذا جاز سلبُها ارتفعت الثّقة بصاحبِها من نبيّ أو ملك؛ لأنا نقول: يجوز أن تجري عادَته تعالى بأنّه لا يسلبها إلّا مع الإعلام بذلك، فما لم يحصل الإعلام لا يحمل عادة سلبها، انتهى.

* [تحقيقٌ في معنى العصمة ومحلِّها]:

ومن كلام الشّهاب القرافيّ يُعرَف الفرق بغير ما أشار إليه، ونصه في «شرح المحصول»: **فإن قلتم**: إنّ معنى العِصمة أنْ لا يصدُر عن الأنبياءِ معصَية أشكَل بكثير من الصّبيان الذين بلغوا أو ماتوا قريب بلُوغِهم من غير أن يعصُوا، فقد صدَق معنى العِصمَة الذي ذكرتموه في حقّهم مع أنهم ليسوا معْصُومين، وكذلك الصّحابة رضوان الله عليهم أجمعين، وكثير لم يصدُر منهم الكفرَ ولا الكبائر وليسُوا بمعصُومين، فلا يكفي في العِصمة أنّ معناه عدمُ صدور المعصية، بل لا بدّ من تحرير في هذا المقام، وهو أنّا نقول: قاعدة النّقائص مُستحيلة على الله تعالى، والمعاصي مُستحيلة على الملائكة والأنبياءِ عليهم الصّلاة والسلام، وعلى الأمّة المحمْديّة ـ أعني: مجموعها ـ، وأفراد الأمّة كل واحدٍ منهم استحال منه صُدور المعاصي التي لم يقْدِر عليها لقول أهل العرف العام من العِصمة أن لا تجد، فقد اشتَرك الجميع في امتناعِ صدُور النّقائص عنهُم، ولا يخفاك أنّ لكل واحدٍ من هذه المواطن ضَابطاً يخصّه.

فأمّا تقديسُ الله تعالى وامتناع النّقائص عليه، فقد اجتَمع في أمور:

أحدها: أنّه لذاتِه تعالى وجبَ ذلك له غير معلّل بشيء.

وثانيها: أنّه لما كان كذلك عَلم الله ذلكَ فوجَب ذلك لأجلِ العِلم.

وثالثها: أنّه تعالى لما عَلِم به أخبَر عنه فصارَ واجِباً لأجلِ الخبر.

وأمّا عصمَة الملائكة والأنبياء عليهِم الصّلاة والسّلام، ومجموعُ الأمّة المحمْديّة، فالاستحالَة في حقّهم والعِصمَة من بابٍ واحد، وهو أنّ معناها إخبار الله تعالى النّفساني واللّساني عن جعلِهم كذلك، واجتمع مع ذلكَ علمُ الله تعالى بذَلك وإرادته، فتكون العِصمَة إذن واستِحالة المعصية عليهِم نشأتْ عن أربعة أُمور: العلمُ والخبر النّفساني واللّساني والإرادَة، وفي حقّ الله تعالى عن أربعةِ أمور، غيرَ أنّ الإرادة يستحيلُ دخولها فيما يتَعلّق بالمستحيل على الله تعالى؛ لأنّه مُستحيلٌ بذاتِه، والإرادَة لا تدخل إلّا في الممكِنات، ودَخلت الإرادَة في عصمِة الملائكة والأنبياءِ ومجمُوع الأمة؛ لأنّه من باب الممكنات عَقلاً، وليس ذلك لذواتِهم كما في حقّ الله تعالى.

وأمّا عصمَة الصحابة وآحادِ الأمّة الذين لم يصدُر عنهم معاصٍ خاصّة، وكذا من لم يقدِر على المعصِية، فهو مُتعلّق بثلاثةُ أمورٍ فقط: العلمُ والإرادَة والخبر النّفساني؛ لأنّه من لوازِم العِلم، وهو معنى قول العلماء: كل عالم مخبر عن معلومِه، وليس في حقّهم خبر لسانيّ، بمعنىَ أنّه لم ينزل نصّ من الله تعالى: أن فُلاناً لا يصدُر منه كذا من المعاصي، فهذا القدر الذي هو الكلام اللّساني امتازت به الملائكَة والأنبياء عليهم الصّلاة والسلام، ومجموع الأمّة.

وأمّا أصل الامتناع فمُشترَك، بل ما من أحدٍ إلّا وقد عصَمه الله تعالى من معصية، وليس أحد من خلق الله تعالى جمعَ بين جميعِ المعاصي، بحيثُ لا تَبقى معصية مقْصُودة إلّا وقدْ وقع فيها، فيحصُل في عصمَته الأمور الثلاثة المتقدّم ذكـرها، فيمتاز الامتناعُ في حقّ

الله تعالى بأنّه لذاتِه، وتعذّر الإرادة فيه، وتمتاز عِصمة الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلّام ومجمُوع الأمّة بالخبر اللّساني، ويبقَى الخبر النّفساني، والعِلمُ والإرَادة مُشتركة بينَ عصمة الأنبياء والملائكة وآحاد الأمّة ومجمُوعها، ويكون العلم في الخبر النّفساني مُشتَركاً بينَ المواطن كلّها في الاستِحالة على الله تعالى وعلى غيره، فهذا تخليص العصمة والاستحالات وما اشتركت فيه وما امتَازت به، فمتَى قلنا: الأنبياء مَعصومُون نريدُ الخبر اللّساني بالنّصوص السمعيّة، ومتى قلنا: إنّ فلاناً عُصم من كذا نُريد به معنى آخر، وهي الأمور الثلاثَة المتقدم ذكُرها، فهذا تلخيصُ محلّ النّزاع، والنّزاع حينئذٍ إنّما هو هل وردَ في الشّرائع ما يقتَضي ذلك الامتناع عليهِم، أمْ لا؟ والاستقراءُ تحقّق ذلك، وانتهى بحروفه.

قال شيخُ مشايخنا العبّادي: ولا يخفى ما فيه، فإنَّ كون الفرقِ بين عِصمَة الأنبياءِ وعِصمَة غيرهم من البَشر بعدَ اشتراك الفَريقين في عدَمِ صُدور الذّنب، مُجرّد ورود الخبر اللّساني في الأنبياء، وعدم ورُوده في غيرهِم، كما هو حاصُل كلامَه في غاية البُعد والضُعف. **قلت**: كلامُه إنّما هو بيانٌ لكونِ العِصمة منها ما يثبُت بالنّص، فيتحققّ مفهُومها حالاً، بل بعدَ الموت دونَ ملابسَة معصَية، على أنّه فرض الكلام في مُطلق الامتناعِ والاستَحالة للذُنوب، كما هو مدلولُ العِصمة لغة، كانَ ذلك يُسمى عِصمَة عُرفاً أم لا.

هذا ومن أنصَف وتأمّل عَلم أنّ نقض العدَالة بالعصْمة أو العكس غير مُتّجه؛ لما أنّه بينهما عُموم وخصوص وَجهيّ، وكلّ ما كان كذلكَ كان قيد الحيثيّة فيه مراداً، وإنْ لم يُذكر، كيفَ؛ والعصمَة الحقيقية يُعتبر في مفهومِها الوجوب، وليس ذلك بمعتَبر في مفهوم العدَالة، ولهذا تُوجد بعدَ فسقٍ قطعته التوبة، وتزُول بطُروّه عليها، والمعصُوم لا يتّصور عنه زوال عصْمَته، وما أُثر عن الأنبياء فأُوّل كما مرّ، وما تخيّله من قصة هاروتَ وماروت يأتي تأويلِه أيضاً، فخذ ما منحكَ الله وكن من الشّاكرين، سلكَ الله بنا وبك سبيلُ المخلِصين.

فإن قلت: كيفَ يُقرأ لفظُ: عصمَة؟

قلت: يصحّ أن يُقرأ بالرّفع على الابتداء، وهو مَصدر مُضاف لفاعله، والخبر قوله:

«حتماً»، والرابط محذوفٌ، والأصل: حتْمنها فحذف العائِد وأبدَلَ نون التّوكيد الخفيفة بعد الفتّحة ألفاً في الوقف، وكلّ ذلك جائز، واضْمحلال صُورة النون ربّما يجوز تقديم النّون على المقرون بها، ووقوع الخبر جملة إنشائيّة جائز مقيس، وإن كانَ أقلّ من الجملةَ الخبريّة، ويصحُّ أنْ يُقرأ بالنّصب بعاملٍ محذوف يفسره حتماً بناءً على شغله بالضّمير المقدر كما مرّ.

فإن قلت: هلّا جعلتَ نصبَه مُحتماً واستَغنيتَ عن التقرير؟

قلت: صرّح بعض المحقّقين بامتِناع تقديم معمول المؤكّد بالنّون الخفيفة عليه، وبه اعتَرض بعضُهم على قولِ من نصبَ الرّفع والنّصب «باجعلن» من قول ابن مالك: [من الرجز]

والرّفع والنّصب اجعلن إعراباً ... ...

فإن قلت: فيعودُ الإشكال؛ لأنّ القاعدة أنّ ما لا يعمل لا يُفسَّر عاملاً، وقد جعلتَه مُفسراً للعامل المحذُوف.

قلت: صرّح البَدر الدّمامِيني بأنّ المْمتنع من تفسير ما لا يعمل إنّما هو التّفسير الاصْطلاحي، أمّا التّفسير اللّغوي وهو مُطلق الإشارة إلى المحذوف فلا يمتَنع، وعليه جاء قولهم في: ﴿وَكَانُواْ فِيهِ مِنَ ٱلزَّٰهِدِينَ﴾ مع أنّ صِلة «الـ» لا يتقدّم معمولها عليها، فليتأمّل.

وقوله: (**لكلّ**) من الأنبياءِ والملائكة، كما هو حكمَة العدُول عن الضمير إلى الظّاهر، مُتعلّق بـ(**حتماً**) قُدّم عليه للاختِصاص، يعني أنّ مما يجبُ اعتقاده وجوبُ عصمَة الله تعالى؛ لأنبيائه ومَلائكتِه فقط. وأمّا عصمَة الأنبياء من المعاصي فواجبة عند المسلمين، لكن على التّفصيل السابق بيانُه وفاقاً وخِلافاً في مباحث ما يجبُ لهم عليهم الصلاة والسلام، فما نُقل عن أحدٍ من الأنبياء ممّا يُشعر بكذبٍ أو معصية مما كانَ منقُولاً بطريق الآحادِ فمَردودٌ ولو استَوفى شُروط الصّحة إن لم يُمكن تأويلُه، وما كان منقُولاً بطريق التّواتر فمَصروف عن ظاهِره إن أمكن، وإلّا فمَحمُولٌ على تَرك الأولى، فقفْ إنْ أحببت تجديدَ العَهد به عليه.

* [عصمة الملائكة]:

وأمّا عصمَـةُ الملائكة، فقال السَّعد: لا قاطع فيها، لكنْ تمسّك المثبتُون لها عليها بمِثل قوله تعالى: ﴿وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ * يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٤٩ - ٥٠]، ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ...﴾ إلى: ﴿مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٧ - ٢٨]، ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ * يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩ - ٢٠]، ولا خفاء في أنّ أمثال هذه العُمومات تفيد الظنّ، وإنْ لم تُفد اليقين، وما يقال إنّه لا عبرة بالظنيّات في بابِ الاعتقادات فإنْ أُريد أنّه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصحّ الحكم القَطعي فلا نِزاع فيه، وإنْ أريدَ أنّه لا يحصل الظنّ بذلك الحكم فظاهرُ البُطلان.

وتمسّك النّافون لها بوجوه:

الأول: أنّ إبليس مع كونِه من الملائكةِ بدليل تناول أمر الملائكة بالسّجود في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِءَادَمَ﴾ [البقرة: ٣٤]، أباه؛ ولذا عُوقب بقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، وبدليل صِحّة استثنائه منهُم في قوله: ﴿فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [البقرة: ٣٤]، وقوله: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [ص: ٧٣ - ٧٤]، وردّ بالمنعِ: بل كانَ من الجنّ ففَسق عن أمرِ ربّه، وإنّما أُدرج في الملائكة عل سبيل التَّغليب؛ لكونِه جنيّاً واحداً مغمُوراً فيما بينهم، ليُقال معنَى قوله: ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠] صار أو كانَ من طائفة من الملائكَة مُسماة بالجنّ، نشأ منهُم الاستكبار؛ لأنا نقولُ هذا مع كونِه كلاماً على السنَد خلافُ الظاهر.

الثاني: قولهم في جواب: ﴿جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: ٣٠]، اغتيابٌ للخليفة واستبعادٌ لفعلِ الله تعالى يُشبِه صوره الاستكبار، بمعنى أنّه لا ينبغي أن يكونَ، واتّباعٌ للظنّ ورجمٌ بالغيب فيما لا يليق، وإعجابٌ بأنفسِهم وتزكيّة لها، وأمثالُ هذا مُخلّ بالعِصمَة لا محالة.

والجواب: أنّ الاغتياب إنّما يكون مُحرَّماً وذَنباً حيث يكون الغَرض منه إظهار منقصَة الغير، والتَّـزكية إنّما تكون مذمُومة حيث يكونُ الغرض إظهار منقَبة النّفس، وكل ذلك لا يتصور بالنّسبة إلى علام الغيوب، بل الغرض من كلّ ذلك إنّما هو التّعجُّب والاستفسار عن حكمَة استخلاف من يتّصف بها لا يليقُ بذلك مع وجُود الأولَى والأليق، وإنّما علموا ذلك بإعلامٍ من الله تعالى أو مُشاهدة من اللّوح أو مقَايسة بين الجنّ والإنس بجامِع تشَاركهما في الشّهوة والغَضب المفضيَين إلى الفَساد وسَفك الدّماء، لا يقال قوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١]، أي في أنّي أستخلف من يتّصف بها ذكرتُم ينافي كون ذلك مُتحقّقاً ومَعلوماً لهم بإعلامِ من الله تعالى، إخباراً أو مُشاهدة من اللّوح؛ لأنّا نقول: المعنى إنْ كُنتم صادقين في أنّي أستخلِفُ من يتّصف بذلك من غيرِ حِكم ومصالح أو صِفات تلائم الاستْخلاف؛ إذ التّعجب إنّما يكون عند ذلك، ولذا قال في الردّ عليهم: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ إشارَة إلى تلكَ الحِكم والمصَالِح، لا يقال: وفيه دَلالة على نفي العِصمَة بإثبات الكذِب في الحكمِة؛ لأنّا نقول: هذا القَدْر من الخطأ والسّهو لا يُنافي العِصمَة، ولا يُوجب المعصيَة.

الثالث: قصّة هاروتَ وماروتَ مَلكين ببابل يُعذبان لارتكابِها السّحر.

والجواب: منعُ ارتكابها العمل بالسّحر واعتقاد تأثيره، بل أنزل الله تعالى عليهم السّحر ابتلاء للنّاس، فمن تعلّمَه وعَمل به فكافرٌ، ومن تجنبه أو تَعلّمه ليتوقّاه ولا يضر به فهو مؤمن، وهما كانا يعِظان النّاس ويقولان: إنّما نحن فتنةٌ وابتلاءٌ فلا تكفر، أي: لا تعتقدُوا ولا تعملوا فإنّ ذلك كُفر، وتعذيبُهما إنّما هو على وجه المعاتبة كما يُعاتَب الأنبياء على السّهو والزّلة من غيرِ ارتكاب منهما لكبيرة، فضلاً عن كفر واعتقاد سحر وعمل به، ولنا بـ«تعليق الفرائد» مزيدُ بيانٍ لهذا المحل فليُراجعه من أراد. واليهودُ لعنَهم الله هُم الذين يزعُمون أنّ الواحِد من الملائكة ثمّ الواحد منهُم قد يرتَكِب الكبيرة فيُعاقِبه الله بالمسخ، وهذا منهم في حقّهم غاية التّقصير والتّفريط، كما أنّ قول عبدَة الأصنام أنّهم بناتُ الله تعالى محالٌ باطل، وهو غاية الإفراط، وتقدّم أنّهم لا يوصفون بذُكورةٍ ولا أُنوثةٍ.

تنبيه:

اقتضى الكلامُ السّابق ذكـرَ الخِلاف في عِصمَتهم إجمالاً من غيرِ تفريقٍ بين الرّسل منهم وغيرهم، وهو كلام السّعد بلفظِه وحُروفه، والذي رأيتُه في «الشفا» للقاضي عياض: أجمع المسلمُون على أنّ الملائكة مؤمنون فَضلاء، واتفق أئمّة المسلمين على أنّ حكم المرسَلين منهُم حُكم النّبيين سواء في العصْمَة مما ذكرنا عصمَتُهم فيه.

قلت: قد مرّ تفصيله، ثمّ قال: وإنّهم في حقُوق الأنبياءِ والتّبليغ إليهم كالأنبياء معَ الأمم، واختلفوا في غير المرْسَلين منهم، فذهبت طائفة منهُم إلى عِصمَة جميعهم عن المعاصِي، وذَكر نحو ما تقدّم من الآيات احتِجَاجاً منهُم لتلكَ الطائفة، ثمّ قال: وذهبتْ طائفة إلى أنّ هذا خُصوصٌ للمرسَلين والمقرّبين، واحتجّوا بأشياءَ ذَكرها أهلُ الأخبار والتّفاسير نحنُ نذكرها إنْ شاء الله تعالى بعد تبيين الوجه فيها، والصّواب عصمَتُهم جميعاً وتَنزيه جنابهم الرّفيع عن جميع ما يحطّ من رُتبهم ومَنزلَتهم عن جليل مِقدارهم، ورأيتُ بعضَ شيوخِنا أشارَ على أنّه لا حاجَة بالفَقيه إلى الكلام في عِصمَتهم.

وأنّا أقول: إن للكلام في ذلك ما للكلام في عِصمَة الأنبياء من الفَوائد سوى فائدَة الكلام في الأقوالِ والأفعال فهي سَاقِطة هاهنا، فما احتجّ به من لم يوجِب عصمَة جميعهم قصة هاروتَ وماروت، وما ذكر فيها أهلُ الأخبار ونقلةُ المفسّرين، وما رُوي عن علي وابن عبّاس في خبرهما وابتِلائهما، فاعلمْ أكرمَك الله أنّ هذه الأخبار لم يرد منها شيء لا سَقيم ولا صَحيح عن رسول الله ﷺ، وليس هو شيئاً يُؤخذ بالقياس، والذي في القرآن منه اختلفَ المفسّرون في معناه، وأنكرَ ما قال بعضُهم فيه كثير من السّلف ـ كما سنذكره ـ وهذه الأخبار إنّما أُخذت من كتب اليهود وافترائهم، كما نصّه الله أوّل الآيات من افترائهم بذلك على سُليمان وتكفيرهم إيّاه.

* [ذكرُ قصَّةِ هاروتَ وماروتَ وإبطالِ باطلِها]:

وقد انطوَت القصة على شِنع عظيمَة، وها نحنُ نخبر في ذلك ما يكشفُ غطاءَ هذه

الإشكالات إن شاء الله، فنقول: اختلِف أولاً في هاروتَ وماروت هل هُما مَلَكان أو إنسيّان؟ وهل هما المراد بالملَكين أم لا؟ وهل القِراءة مَلَكين بالفتِح أو ملِكين بالكسر؟ وهل ما من قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُنزِلَ﴾ ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ﴾ [البقرة: ١٠٢] نافية أو مُوجبة، فأكثر المفَسِّرين على أنّ الله امتحَن النّاس بالملَكين لتَعليم السّحر وتبيينه، وأنّ من علمّه الله ممّن تعلَّمَه كفر، ومن تركَه آمن، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: ١٠٢]، وتعليمُهما النّاس تعليم إنذار، أي: يقولان لمن جاء يطلب تعليمه: لا تَفعل كذا، فإنّه يُفرّق بين المرء وزوجه، ولا تتحيّل بكذَا فإنّه سحرٌ فلا تكفر، فعلى هذا فعلُ الملَكين طاعَة وتصرُّفهما فيما أُمرَا به ليس مَعصية، وهو لغيرهما فتنة، وروى ابن وهب عن خالد بن عمران أنّه ذكر عنده هاروت وماروت وأنّهما يُعلمان السّحر، فقال: نحنُ نُنزّههما عن هذا، فقرأ بعضهم: ﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ﴾ فقال خالد: لم ينزل عليهما، فهذا خالد على جلالتِه وعلمه نزّههما عن تعليم السّحر الذي قد ذَكر غيره أنّهما مأذون لهما في تعليمه، بشرط أنْ يُبيّنا أنّه كفر، وأنّه امتحان من الله تعالى وابتلاء، فكيف لا نُنزّههما عن كبائر المعاصَي والكفر المذكور في تلك الأخبار، وقول خالد لم ينزل عليهما يُريد به أنّ «ما» نافية، وهو قول ابن عباس، قال مكي: وتقدير الكلام: وما كفر سُليمان يُريدُ بالسّحر الذي افتعلتْه عليه الشّياطين أو تَبعتْهم في ذلك اليهود، فادّعوا عليهما المجيء به، كما ادّعوا هم ذلك على سليمان، فأكذَبهم الله في ذلك بقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ﴾، وقيل: هما رجلان، وقيل: عِلجان، قال الحسنُ: هاروت وماروت عِلجان من أهل بابل، وقرؤوا: ﴿وما أنزل على المِلكين﴾ بكسِر اللام، وتكون «ما» إيجاباً على هذا، وكذلك قراءة عبدّ الرحمن بن أبزى بكسر اللام، ولكنّه قال المِلكان هما داودُ وسليمان، وتكون «ما» نفياً على ما تقدّم، وقيل: كانا ملَكين من بني إسرائيل فمسَخهما الله، حكاه السّمرقندي، والقِراءة بكسر اللّام شاذة، فمحمَل الآية على تقدير أبي محمد مكي حسن، يُنزّه الملائكة ويُذهِب الرّجس عنهُم، ويطُهرُهم تَطهيرا، وقدْ وصَفهم الله تعالى بأنّهم مُطهَّرون وكرام بَررة، ولا يعصون الله ما أمرهُم، وممّا يذكرُونه

قصة إبليس، وأنّه كان من الملائكة ورَئيساً فيهم، ومن خُزّان الجنّة إلى آخرِ ما حَكَوه، وأنّه استثناه من الملائكة بقولِه: ﴿فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ﴾، وهذا أيضاً لم يُتّفق عليه، بل الأكثر ينفُون ذلكَ، وأنّه أبو الجِن كما أنّ آدم أبو الإنس، وهو قولُ الحسَن وقتادَة وابن زيد، وقال شَهر بن حَوشب: كان من الجنّ الذين طردَتْهم الملائكة في الأرضِ حينَ أفسدُوا، والاستثناء من غيرِ الجنس شائع في كلامِ العرَب سائغ، وقدْ قال الله تعالى: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧].

ومما رووه في الأخبارِ: أنّ خلقاً من الملائكة عَصوا الله فحُرقُوا وأمروا أن يسجدوا لآدم فأبوا فحرقُوا، ثم آخَرون كذلك، حتّى سجدَ له من ذكر الله إلّا إبليس في أخبارٍ لا أصلَ لها، تردّها صِحاح الأخبار ومَشاهير الآثار، فلا تشتغل بها، انتهى كلام القاضي بلفظِه وحرُوفه.

وأقول: قولُه لم يُرو فيها شيء لا سَقيم ولا صَحيح ...إلى آخره، ممنوع، فقد أخرجَ خبرهُما الإمام أحمد وابن حبّان في صحيحه، غايته أنّ في سندِه مُوسى بن جبير: قال فيه القطّان: أنّه مجهول، وقال فيه ابن حبّان: أنه مخطئٌ ومُخالف، وسكتَ عنه ابن أبي حاتم، إلا أنّه تابعَه مُعاوية بن أبي صالح فرواهُ بنَحوه عن نافع، وأوّلُ الحديث: أنّ آدم عليه الصلاة والسلام لما أُهبطَ إلى الأرض قالت الملائكة: أي رب ﴿أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ قالوا: ربنا نحنُ أطوعُ لك من بني آدم، فقال الله لهم: هَلمُوا مَلكين من الملائكة فنَنظُر كيفَ سيعملان، فاختاروا هاروت وماروت، فأُهبطا إلى الأرض، فهبَطت لهما الزّهرة امرأة من أحسنِ البَشر... الحديث، بل ادّعى بعضُ المتأخِّرين صِحته.

تتمة:

عُلم مما مرّ أنّ عِصمَة الملائكة وإن كانت من العلميّات إلّا أنّه تعذر فيها ما يُفيد اليقين، فاكتفي فيها بما يُفيد الظنّ، وعليه؛ فالمخالِف فيها لا يُقضى عليه بالكفر، نعم إنْ

زاد على ما ورد ما يُفيد التّنقيص أو الذّم أو العيب كفَر، وهذا عندي محمَل قول الشّهاب القِرافي: من اعتقدَ في هاروت وماروت أنّهما ملكان وأنّهما يُعذّبان بأرضِ الهند على خَطيئَتهما مع الزّهرة فهو كافرٌ بالله العظيم، بل هم رسل الله وخاصّته يجبُ تعظيمهم وتَوقيرهم وتنزِيهِهُم عن كلّ ما يخلّ بعظيم قدْرهم، ومن لم يفعل ذلك وجبتْ إراقةُ دمه، انتهى.

وهاهُنا **بحثان:**

أحدهما: ممّا يجبُ اعتقادُه أيضاً عِصمَة جميع الأمّة ـ كما سلف ،، فكان من الواجبِ النّص عليها. **قلت:** لم يقصد للنّص على جميع المسائل، وليس في كلامِه ما ينفيها صَريحاً، على أنّها من مباحث أصول الفقه كما لا يخفى.

ثانيهما: وقع لبعضِ متأخِري المالكية أنّ الدّعاء بالعصمّة إنّما يجوزُ إذا كانت مُفيدة مثل: اللّهم اعصمنِي من الخطأ أو الزّنا أو الجنون حتّى تَقبضنِي إليك غير مفتون، والحقّ جوازهُ كما يُؤخذ من كلامِ القرافي في «فروقه»، وبه جزم الهيثمي في «خطبة الأربعين النووية» عند قول النووي: وبه التّوفيق والصّحة، حيث قال: ويؤخـذُ من كلامِه أنّه يجوز الدّعـاء لنـا بالعصمَة وهو ظاهر، إن أُريد بها الحفظُ من الذَنب مع جواز وقوع خِلافه، وهذا الثّابت لغير الأنبياء. وأمّا الثابت للأنبياءِ فهو الحفظُ مع استحالَة وقوع خِلافه، وأمّا من منع الدّعاء بها مُطلقاً واعتَرض على الأستاذ أبي الحسن الشاذلي في الدّعاء بها في حزبِه، فلم يُصب؛ إذ لا دليلَ يعضُده ولا قياسَ يساعده، انتهى.

فإن قلت: بل قولُ ذلك البعض هو القياس؛ لأنّ الفرد عند الإطلاق ينصرِفُ للكامل من نوعِه، والكاملُ فيها ما اختّص بالأنبياء.

قلت: محلّ انصراف الفَرد للكامِل عند صُلوح إرادَة الكامل، ولا شكّ أن غيرَ الأنبياء والملائكة لا طماعية لهم في استِحالَة الذُنوب عليهم، فضَلاً عن توجّه إرادتِـهم وقصدِهم إليها، فليتأمّل.

فإنْ قلتَ: هلّا تعرّض لتفصيلِ ما عُصم منه الفَريقان كالقَوم؟

قلت: قد قدّمت ذلك في مباحث ما يجبُ وما يستَحيل وما يجوزُ على الأنبياء ـ فليراجعه من أرادَه.

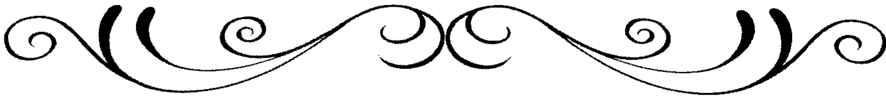
فإنْ قلتَ: فقدْ اشتَمل كلامُ النّظم على تكرارٍ؛ إذ قسم المستحيل كلّه كالواجبِ مُندَرج تحت وجوب العِصمَة.

قلت: ذِكرُها ثانياً إجمالاً مع تقديمِ ما يُغني عنها تَفصيلاً، إنّما هو ليجمَع مع الأنبياء الملائكة في حُكمِها، وكفى بهذه الفائدة دافعَة لسببِ التّكرار، على أنّ كثيراً من المبتَدِئين لا يعرف أن تلك الأمور السابقة تُسمّى بالعصمَة، كما أنّ كثيراً منهُم لا يعرف أنّ مُسمّى العِصمَة تلك الأمور السابِقَة، فليُتأمّل.

وصلى الله على سيدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليماً كثيراً، والحمدُ لله وحدَه.

ووجدَ بخط المؤلّف رحمه الله، بلغ مُقابلة بأصلِه مع جامعه الحقير إبراهيمُ اللّقاني، وهذا الفَرع بيدِه، والأصلُ بيدِ أخينا في الله الشّيخ سلمان الشنشوري، والقارئ شيخ الإسلام أخُونا في الله الشّيخ جمال الدّين الشامي، مع جماعة بأيديهم أصولهم.

* * *



يطبع لأوّل مرة كاملاً ومقابلاً على أربع مخطوطات

عمدة المريد

شرح جوهرة التوحيد

وهو الشرح الكبير للناظم

الإمام برهان الدين أبي الأمداد إبراهيم اللقاني

المتوفى ١٠٤١ هـ

المجلّد الثالث

تحقيق

محمد يوسف إدريس بهاء أحمد الخلايلة



المقدمة

الحمد الله ربِّ العالمين، الصَّلاة والسَّلام على سيدنا محمدٍ أشرفِ الخلقِ وسيدِ الأنبياءِ والمرسلين، الحبيبِ المحبوب، والصادق المصدوق، والشفيع المشفع، وعلى آلِهِ وأصحابه أجمعينَ، وبعد:

فإن العلم هو أسمى غايات الإنسان وأربح تجاراته في هذه الحياة الدنيا الفانية القصيرة، وإن أعظم مهام العلم وأشرف مقاصده إيصالُ الناس إلى الحقيقة الأبلغ والأسمى وهي معرفة وجود الله تعالى بالتصديق بإنِّيتهِ، وأنه الخالقُ، وأن جميع في الوجود الكوني ما هي إلا مظاهر قدرة الله تعالى، وأن ما بين الإنسان وما أوتي من آلات درَّاكةٍ وبين الاطلاع على تلكم الحقيقة العظمى إلا أنْ ينظر الإنسان في الكون بعقله، ويتأمل بفكره، ما فيه من دلائل قاطعة على ثبوت الباريء الخالق المصور.

وإن الله تعالى قد أخبر في كتابه العظيم عن المراحل التي مرَّت فيها خِلقة هذا الوجود الكونيّ، وما جعل فيه من جهات دالة علة مبدعها ومنشئها من لا شيءٍ، حيث لم يُسبق الجود الكون بمدةٍ ولا مادةٍ، «كان الله ولم يكن معه شيء»، و«كان الله ولم شيء غيره»، تعالى اللهُ عن الشركاء في «الذات» و«الصفات» و«الأفعال»، وخصَّ ربُّنا جلَّ شأنُه بالذكر كوكبنا الأرضي، وما قدر الله فيه، ثم تكلَّم عن الإنسان، ثم إنه تعالى تحدَّى الإنسان بأنه تعالى سيُظهر فيها الدلائل القاطعة والبراهين الساطعة على وجود إلهٍ انبثقَ الكونُ عن قدرته، بإرادةٍ ومشيئة وقصد واختيار، وعلم محيط بكافة الدقائق والتفاصيل، ثم إنه تعالى لما شاء أن تبتدئ سيرة بني الإنسان بإنزال آدم عليه السلام وزوجه حواء، جعل العلم مفتاحًا كاشفًا عن أسرار الكون، فصار الإنسان يتنبه ويلاحظ، ويستشكل ويسأل، ويفكر

في الحلول والأجوبة، فانبثقت العلوم والمعارف، ثم تحولت إلى صناعات علمية، واختص كل جانب من جوانب الوجود الكوني بما فيه العلوي والسفلي، والأرضي والإنساني، بفنٍ أو علمٍ خاصٍ، وما زال أهل كل صناعة علمية يتوسلون بقواعد علومهم إلى طلب فهم أفضل وأحسن لهذا الكون المحكم المتقن الصنع، وادَّعى كلُّ قومٍ لأجل ذلك أنهم بناة العلم، ورواد النهضة، ومؤسسو المدنية، ومبتكرو الثقافة، وفرّق آخرون لأجل ذلك بين تراكمية العلم، ضمن دائرة دورات الحضارة الإنسانية، وبين ثورية العلم بنقد النصوص والوثائق العلمية القديمة وإعادة النظر والبناء في طلب فهم أسرار الكون، وما وراءه... وإن كنا نحن المسلمين لنا خصوصية الجمع بين الخطاب الإلهيّ اللازمانيّ واللامكانيّ واللاشخصيّ، وبين وثائق علمائنا العلمية الزمانية، والمكانية، والشخصية، التي حفظوا لنا فيها سيرة أنظارهم العقلية والفكرية، الدينية والكونية... ويبقى البابُ مواربًا عن واجبنا تجاهها... وواجبنا تجاه وضعنا التاريخيّ الراهن بالنظر إلى ما توصلت إليه البشرية علميًا.

هذا، ولما جاءت الرسالات السماوية، ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤]، كان من أعظم ما جاءت به أن كلفت الإنسان بأن يبلغ ببحثه العلميِّ وطلبه المعرفيِّ إلى الكشف عما هو أبعد من فهم أسرار الكون والإفصاح عن شيفرته بطلب سبب وجود هذا الكون، وموجده وخالقه، إذ إنَّ هذا ما تمتاز به وظيفة العلم عند أهل الأديان السماوية عن وظيفة العلم عند غيرهم، حيث أن العلم تنتهي غايته بحدود هذا الكون، على الأقل بحسَب وضعية العلم في العالم المتمدن والمهيمن المعاصر، ولكن المهمة التي تُلقى على عاتق أهل الأديان تتجاوز حدود الكون، فتحاول الكشف عن ربِّه ومدبِّره جل شأنه وعزَّ اسمُه.

ولما كان العلم أعظم المطالب، وأعلى الرغائب، وأقوم المسالك، وأقدس الغايات، وكان كل ما في الوجود تبعٌ له، فقد توجهت عناية الأمم والشعوب عبر العصور إليه، واعتمد كل قوم عليه في التصديق بصحة وصواب ما هم عليه من العقائد والأفكار: **الإيمانية أو الإلحادية**، فأهل **الإلحاد** يدعون بأن العلم يؤيد مدعاهم في نفي الإله، وإثبات سرمدية الكون، وعدم نهايته، وأهل **الأديان** يدعون أن العلم يثبت صدق وجود الإله، ومحدودية

الكون ومخلوقتيه، فكلا الطرفين يستند إلى العلم في الاحتجاج على صحة ما يقول به، وعليه، وتصحيح مؤدى دعوى ونظر الفريقين باطل، لأن الواقع لا يقبلهما معًا، ولا يرفضهما معًا، بل لا بد من صدق دعوى أحدهما وكذب الأخرى بالضرورة العقلية، إذ القول بالتكافؤ بين الأدلة فاسد وباطل ومتهاوي صاحبه، وكذا قلب الحقائق من أفسد النتائج.

فالعالم: إما قديم، والقديم لا يقبل الشركة، فالإله منعدم. وإما أنه حادث، فلا بد من محدث وصانع أحدثه وصنعه.

وعلى كلٍّ، فإن نهضت أمة بالاهتمام بشأن العلم، فقد تسيدت زعامة الركب الحضاريّ والثقافيّ الإنسانيّ، وهيمنت معتقداتها الخاصة على الكون، وانصاع المنهزمون لها بالأغلبية، أو بالتأثر بهم، فتختل موازينهم العقلية وقيمهم الأخلاقية وقوانينهم الشرعية والدستورية، بحيث يصبح حال الحكماء منهم حيارى، إلا من رحم الله ممن أوتي الصبر والحكمة، وقَبول النصيحة، وفشى فيهم أيًضا التقليد لهم، والمتابعة لمسيرتهم، والعكس بالعكس.

وإن **ميزة عصرنا**، أن زادت قضية «**القضايا المشتركة**» وضوحًا، وأدرك الناس جميعًا من شتى الأصول والمنابت، العرقية، والفلسفية، والدينية، أن البحث في أصل الإنسانية ومصيرها، والبحث في أصلح النظم للحكومة والسياسة، أمر مشترك بين الناس، وأن الإنسانية تواجه قضايا متشابهة، كونية، وإنسانية، ومعرفية، وأن ادعاء معرفةٍ هنا يَظهر أثرُه عند جميع الأقوام والأمم والشعوب، في معارفها وعلومها، وفي معتقداتها أيضًا، فصارت دواعي الانتقال من البحوث «**الخصوصية**» إلى المشاركة «**العامة**» في النظر في مختلف القضايا المشتركة أمرٌ تلجئ إليه الشؤون الواقعية، وتدفع إليه التحديات اليومية، ومنهج تتحقق فيها الدعوة الإسلامية في أكبر وأعلى تشخصاتها، وتواجه أعمق تحدياتها، وهنا تبرز العقول الكفؤة، وتظهر أحسن الفهوم وأرقاها، وعندها يصير الناس تبعا لهًا.

لكننا - أيها السادة والسيدات، نعلم، أن الرمْيَ بالنفس في أحضان معارك علمية ومقاتلات معرفية بدون زاد كافٍ إنما هو إلقاء للنفس في التهلكة، فتغذية نابتتنا بعلوم العصر المشتركة، وتحصينهم بأسلحة النفاح والكفاح، والمشاركة بالبحوث المشتركة، كل

هذا يتطلب الإعداد المسبق الرصين الحصين، وإن من أهم متطلبات ذلك، فحص معارف علمائنا، وهضم ما أنجزوه من علوم، ثم الإقبال على منجزات الآخرين، والاطلاع على أقاويلهم في القضايا ذات البحث المشترك، خصوصًا في **الديانيات** منها.

وإني لأعتقد جازمًا بأننا ما زلنا بحاجة إلى بذل عناية مزيدة بمعارف علمائنا، وأن العمل على إعادة نشر مصنفاتهم المملوءة بالعلوم والمعارف التي لم تصل الأمم الأخرى وخصوصًا الغربية إلى قريب منها بعد، وإخراجها محققةً بأدوات علمية، ثم العمل على دراستها ووضعها في مكانها المعرفيّ اللائق بها، لهو من أهم خطوات بلوغ طريق الدعوة الحقيقية التي ينتظرها الإسلامُ منا.

وإني على يقين، بأن بؤر الحسم بيننا وبين دعاة الغرب الملحد بدأت تلوح بالأفق، إذ القوم توغلوا في كياننا المعرفيّ الدينيّ بعد أن توغلوا في كياننا السياسيّ والثقافيّ، على حين غفلة وغرة منا، وإن بوادر الصراع كما قلت تلوح، وسنرى من أمتنا ـ إن هي تخلفت عن الإقبال عن معارف تراثنا الزاخر، وتناولته بروح معرفية، محللة وناقدة، لتُبنى الذاتُ بناءً علميًا يستطيع به ممارسة النظر القريب والبعيد ـ خسرانًا كبيرًا، لا تملك إلَّا تعض أصابع الندم بعد ذلك.

هذا، وإن هذا الكتاب: **عمدة المريد إلى جوهر التوحيد**، أو **الشرح الكبير على الجوهر اللقانية**، لهو من أهم وأعظم ما أخرجته لنا رفوف مكاتبنا الزاخرة بآلاف المخطوطات القديمة، فهو موسوعة في علم الاعتقاد، ومعارف أصول الدين، امتاز بطول النفس، والإحاطة بمسائل الفن الأصلية والفرعية، فلم يترك شارة ولا واردة، للمتكلمين المتقدمين والمتأخرين إلا وقد تناولها، وأتى على ما قيل فيها من قبل فحول العلماء، حتى صار الكتاب سفرًا لا تستغني عنه المكتبة العربية، وإني لأستغرب كيف تقاعصت الإراداتُ المتلاحقة عن تحقيق هذا الكتاب وإخراجه على ما فيه من مادة علمية قد لا تتكرر في كتاب آخر، فإنه بالإضافة إلى ما فيه من معرفة علمية يجد طلاب **الأصلين** بغيتهم فيها، فإن دور الإفتاء تستطيع أن تتخذه مرجعاً **للفتوى** في قضايا أصول الدين،

وإرشاد الناس عمومًا إلى **عقائد الدين المعتمدة** بحيث تسعف الناس بها بدلاً عن البقاء في خلافيات تزهق أوقاتهم النفيسة، وتذهب هدرًا بسببها.

وعلى كل، فقد تشرفت أنا «**محمد يوسف إدريس**»، وزميلي فضيلة القاضي الشرعي: «**بهاء أحمد الخلايلة**»، بتحقيق أقسام: النبوات، والسمعيات، والتصوف، من هذا الكتاب، وكان مدير دار النور المبين قد عرض علينا فكرة تحقيق هذه الأقسام، وقد قمنا بهذا العمل الكبير في وقتٍ قياسيٍّ لا يتعدى الثلاثة شهور، حيث قمنا بوضع خطة محكمة شاقة لإنجاز خدمة هذا السفر العقائدي النفيس، على **مذهب أهل السنة والجماعة**.

هذا، وقد تمثل عملُنا في الكتاب بما يلي:

قمنا أولًا بمطابقة المادة المصفوفة على المخطوط المعتمد، وتبينا مواضع الخلل فيها، من نقص، أو زيادة، أو تقديم أو تأخير، أو اعتماد على إملاء قديم، أو غير ذلك.

كما أننا قمنا بتحديد مبادي مباحث الكتاب، واجتهدنا بتزويد النسخة المحققة بعناوين موضحة لبداية كل مبحث، وقمنا بوضع بعض العناوين الجانبية بعد إشارة النقطة السوداء أو النجمة، وإن كانت هذه قليلة العدد، حيث لم نلجأ إليها إلا عند الضرورة.

ولما اتضحت لنا معالم الكتاب، قمنا بالعناية بتنسيق مادة الكتاب كاملة، من وضع عناوين للمباحث، وتمييز المتن بخط غامق، وتفقير للفقرات، وإفراد للجمل والعبارات المنفردات، وفصلنا كل مادة متحدة المعنى بفقرة أو سطر خاص، كما قمنا بتزويد الكتاب كاملاً بعلامات الترقيم، والتشكيل عند الضرورة والحاجه، كما استخدمنا الطرق الفنية في عرض الأقوال، وترتيب الاحتمالات وتشقيقها، بحيث يسهل على القارئ متابعة القراءة، وفهم معاني الجمل والعبارات والفقرات، وإننا لم نألُ جهدًا في عملية تنسيق وفرز مادة الكتاب طلبًا لعرض مادته بأفضل صورة، وطلبا لتسهيل المطالعة والقراءة فيه، حتى أننا أشرنا إلى الكلمات الهامة والمصطلحات العلمية بفارزات وإشارات تنبه القارء والطلبة إلى أهميتها.

وإن من أهم ما امتاز به هذا التحقيق، أن تمت عملية **تخريج أحاديث وآثار الكتاب** من أوله إلى آخره بأسلوب علميٍّ متقنٍ مفيد، بحيث يكون لائقًا بقيمة الكتاب العلمية.

ولما أن تم هذا كله، زاد من فهمنا لمادة الكتاب، حتى أننا ازددنا تصورًا لمهمة المطابقة النهائية على المخطوط الثاني، فجاء نوراً على نورٍ، ولله الحمد والمنة.

وإنا لنرجوا من الله تعالى أنْ يُثيبنا على ما بذلناه فيه من جهد، وأن يجزي عنا مشايخنا ونخص منهم **أستاذنا في العقليات والأصلين، مولانا فضيلة العلامة المحقق والفهامة المدقق سعيد عبد اللطيف فودة**، والذي ازداد فرحًا وامتلأ سعادةً بها انتهى إليه العمل في هذا الكتاب.

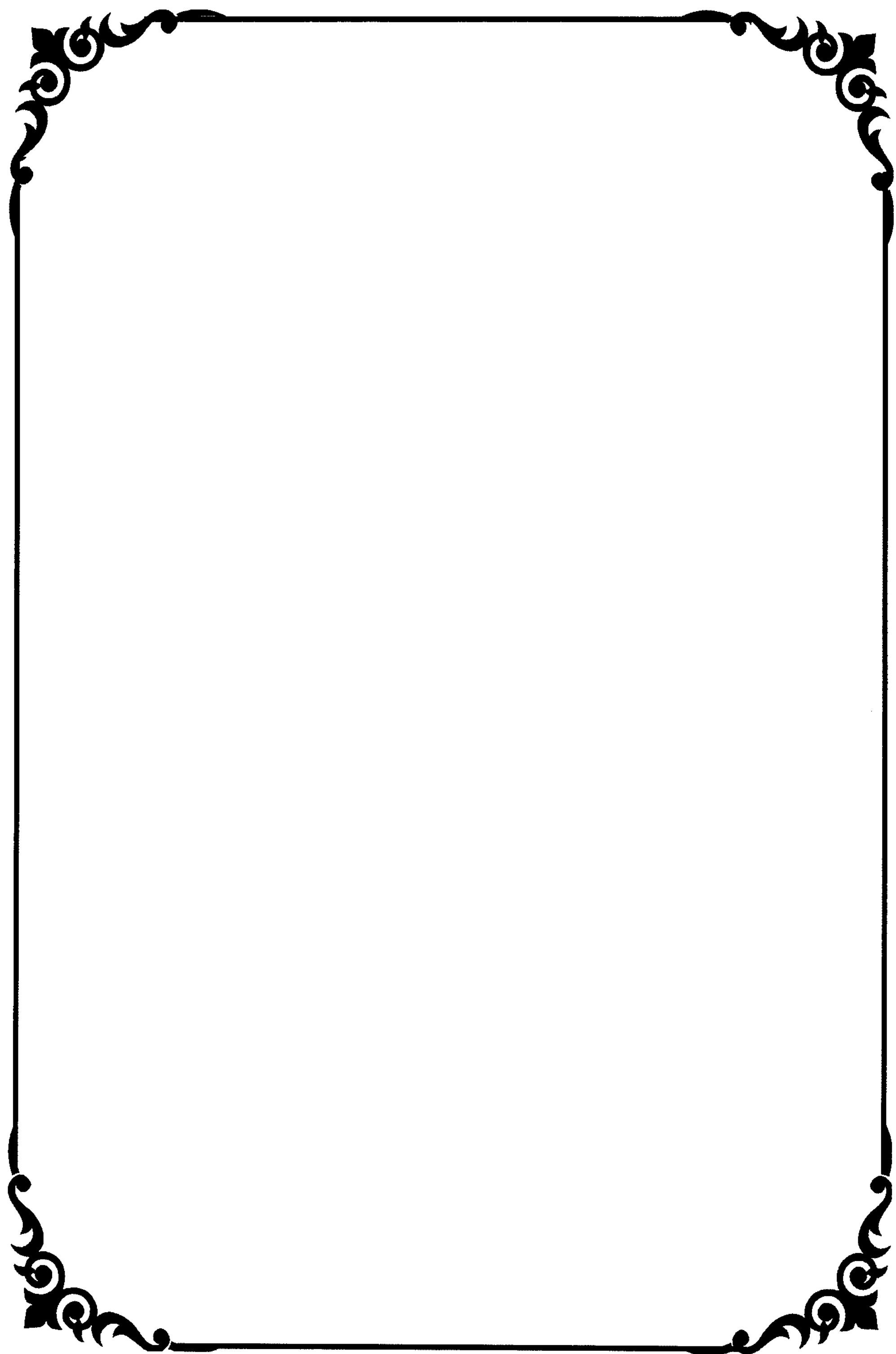
اللهم اكتب لنا أجره ولشيخنا مثل ثوابه، وادْفع عنَّا وعنه وعن المسلمين عامةً بذلك الهموم والغموم والنقم، وحرر لنا أراضينا المغتصبة، ومقدساتنا المدنسة في فلسطين وغيرها، إنك ولي ذلك والقادر عليه.

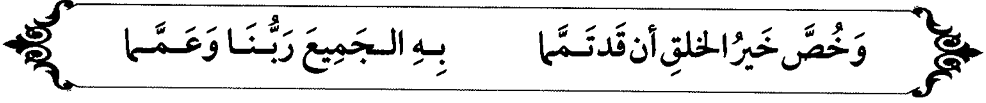
والحمد لله رب العالمين.

المحققان

الأردن، الزرقاء

الموافق: ١٣/ ١٢/ ٢٠١٥م





بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم صلِّ على محمدٍ وعلى آلهِ وصحبهِ وسلِّم تسليمًا كثيرًا

* [مبحث في خصائص نبيِّنا المصطفى ﷺ]:[١]

ولما خصّ الله النبيّ ﷺ عن سائر الأنبياء والمرسلين، عليهم الصلاة والسلام أجمعين، بأشياء أوصلها ابنُ سعدٍ في «**شرف المصطفى**» إلى ستين، ونيفها بعض الحفاظ من المتأخرين على ثلاثمائة، والحق عدم انحصارها وكأنّ التعرض لجمعها مفضياً إلى التطويل، تعرّض لما تشتد إليه حاجة الخائضين في هذا الفن، منها، فقال:

(وخُصّ) محمدٌ ﷺ **(خيرُ الخلق)** بالإجماع كما مرّ، وحذف الفاعل للعلم بأنه الله تعالى؛ إذ هو الذي خصصه بأمورٍ كثيرةٍ مذكورةٍ في كتب الفقه وغيرها، بحيث يفوتُ تفصيلها العدّ، ولا يضبطها إجمالاً الحدُّ، والذي يهمنا منها:

- أن **النوم لا يتطرق إلى قلبه**، لخبر الصحيحين: « **إنّ عينيّ تنامانِ ولا ينامُ قلبِي**»[٢].

ورُدّ بأنّ الأنبياء كذلك، لخبر البخاري عن أنس: «**الأنبياءُ تنامُ أعينُهُم ولا تنامُ قُلُوبُهُم**»[٣].

وحديث الوادي أجبنا عنه، فيما مرّ، وأجاب عنه أبو حامد نقلاً عن بعضهم بأنه عليه الصلاة والسلام كان له نومان:

---

(١) سوف نشير بعناوين زائدة من المحقق إلى بداية كل مبحث من مباحث هذا القسم من شرح الجوهرة الكبير للإمام المحقق إبراهيم اللقاني، رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب صلاة التراويح، بابٌ فضل من قام رمضان، حديث رقم (٢٠١٣)، وأخرجه في كتاب التهجد، باب قيام النبي ﷺ في رمضان وغيره، حديث رقم (١١٤٧)، وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الليل، وعدد ركعات النبي ﷺ في الليل، وأن الوتر ركعة، وأن الركعة صلاة صحيحة، حديث رقم (٧٣٨).

(٣) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب كان النبي ﷺ تنام عينه ولا ينام قلبه، حديث رقم (٣٥٧٠)، وأخرجه في كتاب التوحيد، باب قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾، حديث رقم (٧٥١٧).

أحدهما: ينام قلبه وعينه.

والثاني: عينه دون قلبه.

فكان نوم الوادي من النوع الأول.

قلت: لا يخفى فسادُه.

- ومنها، **إبصاره من خلفه كأمامه،** وقُيِّد بحالة الصلاة بقوله: «**لا أعلمُ ما وراء جِدارِي هذا**»[١].

ورُدّ بأن قياس الجدار على جسده الشريف فاسدٌ لما لا يخفى.

- ومنها، **أن أمته خير الأمم،** لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وأنها لا تجتمع على الخطأ.

وأن إجماعها حجة، لخبر الصحيحين: «**لا يزالُ مِن أُمّتِي أُمّةٌ قائِمةٌ بِأمرِ الله، لا يضُرُّهُم من خذلهُم، ولا من خالفهُم، حتّى يأتِي أمرُ الله**»[٢]، وخبر الترمذي وغيره: «**لا تجتمِعُ هذهِ الأمّةُ على ضلالةٍ أبداً**»[٣]، في سنده ضعفٌ، لكن عضّده الحاكمُ بشواهد.

- وأنه **سيد ولد آدم، وهم أفضل الخلق**[٤]، فهو ﷺ أفضل الأفضل.

---

(١) قال الحافظ ابن حجر: «وأمّا ما اشتهر من خبر: «لا أعلم ما وراء جداري» فلا أصل له، وبِفرض وُرُوده فالمراد به: أنه لا يعلم الغيب إلّا باطلاعه تعالى». نقله عنه الإمام المناوي في فيض القدير (١: ١٤٦)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، حديث رقم (٣٦٤١)، وأخرجه في كتاب التوحيد، باب بابُ قولِ الله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، حديث رقم (٧٤٦٠)، وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم»، حديث رقم (١٩٢٠).

(٣) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، حديث رقم (٢١٦٧)، قال الترمذي: حديث غريب من هذا الوجه، وأخرجه الحاكم في مستدركه، كتاب العلم، حديث رقم (٣٩٩).

(٤) روى البخاري ومسلم في صحيحهما واللفظ لمسلم من حديث أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «أنا سيِّدُ ولدِ آدم يوم القِيامةِ، وأوّلُ من ينشقُّ عنهُ القبرُ، وأوّلُ شافِعٍ وأوّلُ مُشفّعٍ»، ولفظ البخاري: =

وسيأتي أنه:

- أول شافع، وأول من يشفعه الله[١].
- وأنه عليه الصلاة والسلام أول من يدخل الجنة[٢].
- وأول من تنشق الأرض عنه يوم القيامة[٣].
- وأنه أكثر الأنبياء اتباعاً[٤].
- وأن الماء نبع من بين أصابعه[٥].

= «أنا سيِّدُ النّاسِ يوم القِيامةِ». انظر: البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ [الإسراء: ٣]، حديث رقم (٤٧١٢)، ومسلم، كتاب الفضائل، باب تفضيل نبينا ﷺ على جميع الخلائق، حديث رقم (٢٢٧٨).

(١) انظر الهامش السابق.

(٢) روى الإمام مسلم من حديث أنس بن مالك أن النبي ﷺ قال: «آتِي باب الجنّةِ يوم القِيامةِ فأستفتِحُ، فيقُولُ الخازِنُ: من أنت؟ فأقُولُ: مُحمّدٌ، فيقُولُ: بِك أُمِرتُ لا أفتحُ لِأحدٍ قبلك»، انظر: كتاب الإيمان، باب في قول النبي ﷺ: «أنا أول الناس يشفع في الجنة وأنا أكثر الأنبياء تبعا»، حديث رقم (١٩٧)، وروى الإمام احمد في مسنده من حديث أنس برقم (١٢٤٦٩) أن النبي ﷺ قال: «إنِّي لأوّلُ النّاسِ تنشقُّ الأرضُ عن جُمجُمتِي يوم القِيامةِ، ولا فخر، وأُعطى لِواء الحمدِ، ولا فخر، وأنا سيِّدُ النّاسِ يوم القِيامةِ، ولا فخر، وأنا أوّلُ من يدخُلُ الجنّة يوم القِيامةِ، ولا فخر».

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه من حديث مالك بن أنس أن النبي ﷺ قال: «أنا أوّلُ النّاسِ يشفعُ في الجنّةِ، وأنا أكثرُ الأنبِياءِ تبعًا». انظر: كتاب الإيمان، باب في قول النبي ﷺ: «أنا أول الناس يشفع في الجنة وأنا أكثر الأنبياء تبعا»، حديث رقم (١٩٦).

(٥) أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما عن أنس بن مالك قال: رأيتُ رسُول الله ﷺ وحانت صلاةُ العصرِ، فالتُمِس الوضُوءُ فلم يجِدُوهُ، فأُتِي رسُولُ الله ﷺ بِوضُوءٍ، فوضع رسُولُ الله ﷺ يدهُ في ذلِك الإناءِ، فأمر النّاس أن يتوضّؤُوا مِنهُ، «فرأيتُ الماء ينبُعُ مِن تحتِ أصابِعِهِ، فتوضّأ النّاسُ حتّى توضّئُوا مِن عِندِ آخِرِهِم». انظر: البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، حديث رقم (٣٥٧٣)، ومسلم، كتاب الفضائل، باب معجزات النبي ﷺ، حديث رقم (٢٢٧٩).

- وأنه صلّى ﷺ بالأنبياء إماماً ليلة الإسراء[1]؛ ليظهر لهم أنه إمام الكلّ في الدنيا والأخرى.

- وأن **كتابه معجز**، بخلاف سائر كتب الأنبياء، ومحفوظ عن التحريف والتبديل، وأقيم بعده حجة على الناس أجمعين، ومعجزات سائر الأنبياء انقرضت بانقراضهم.

- وكان **سكوته حجة** على جواز ما رأى ولم ينكره، بخلاف سكوت غيره.

- ومن استهان به، أو سبّه، أو هجاهُ، أو أبغضه، أو زنا بحضرته: كفر.

قال **النوويُّ**: وفي الزنا نظرٌ.

- وكان يُؤخذُ عن الدنيا عند تلقي الوحيِّ، ولا تسقط عنه الصلاة ولا غيرها.

- ونصر بالرعب مسيرة شهر[2].

- وجعلت له ولأمته الأرض مسجداً، وترابها طهوراً[3].

- وأُحِلّت له ولهم الغنائم[4].

---

(١) روى مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «... وقد رأيتُنِي في جماعةٍ مِن الأنبياءِ، فإذا مُوسى قائِمٌ يُصلِّي، فإذا رجُلٌ ضربٌ، جعدٌ كأنّهُ مِن رِجالِ شنُوءة، وإذا عِيسى ابنُ مريم عليهِ السّلامُ قائِمٌ يُصلِّي، أقربُ النّاسِ به شبهًا عُروةُ بنُ مسعُودٍ الثّقفي، وإذا إبراهِيمُ عليهِ السّلامُ قائِمٌ يُصلِّي، أشبهُ النّاسِ بِهِ صاحِبُكُم - يعنِي نفسهُ - فحانتِ الصّلاةُ فأممتُهُم ..». انظر: كتاب الإيمان، باب ذكر المسيح ابن مريم والمسيح الدجال، حديث رقم (١٧٢)، وروى الإمام أحمد عن ابن عباس: «فلمّا دخل النّبِيُّ ﷺ المسجِد الأقصى قام يُصلِّي، ثُمّ التفت فإذا النّبِيُّون أجمعُون يُصلُّون معهُ». حديث رقم (٢٣٢٣).

(٢) روى البخاري ومسلم في صحيحهما من حديث جابر بن عبدالله أن النبي ﷺ قال: «أُعطِيتُ خمسًا لم يُعطهُنّ أحدٌ قبلِي: نُصِرتُ بِالرُّعبِ مسِيرة شهرٍ، وجُعِلت لِي الأرضُ مسجِدًا وطهُورًا، فأيُّما رجُلٍ مِن أُمّتِي أدركتهُ الصّلاةُ فليُصلِّ، وأُحِلّت لِي المغانِمُ ولم تحِلّ لِأحدٍ قبلِي، وأُعطِيتُ الشّفاعة، وكان النّبِيُّ يُبعثُ إلى قومِهِ خاصّةً وبُعِثتُ إلى النّاسِ عامّةً». انظر: البخاري، كتاب الصلاة، باب قول النبي ﷺ: «جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا»، حديث رقم (٤٣٨)، ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، حديث رقم (٥٢١).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

- ورسالته عامة للإنس والجن، ورسالة غيره خاصة[١]، وأما عموم رسالة نوح بعد الطوفان فلانحصار الباقين فيمن كان معه.

- وشفاعة نبينا عامة.

- وأمته شهداء على الأمم بتبليغ الرسل إليهم رسالتهم[٢].

- وتطوعه بالصلاة قاعداً كتطوعه قائماً ولو بلا عُذرٍ[٣].

- ويخاطبه المصلِّي بقوله: سلامٌ عليك أيُّها النبيُّ، ولا يخاطب سائر الناس[٤].

- وكان ﷺ لا يجوز عليه الخطأ[٥].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرج ابن ماجه عن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: يجيءُ النّبيُّ ومعهُ الرّجُلانِ، ويجيءُ النّبيُّ ومعهُ الثّلاثةُ، وأكثرُ مِن ذلِك، وأقلُّ، فيقالُ لهُ: هل بلّغت قومك؟ فيقُولُ: نعم، فيدعى قومُهُ، فيقالُ: هل بلّغكُم؟ فيقُولُون: لا، فيقالُ: من يشهدُ لك؟ فيقُولُ: مُحمّدٌ وأُمّتُهُ، فتُدعى أُمّةُ مُحمّدٍ، فيقالُ: هل بلّغ هذا؟ فيقُولُون: نعم، فيقُولُ: وما عِلمُكُم بذلِك؟ فيقُولُون: أخبرنا نبيُّنا بذلِك أنّ الرُّسُل قد بلّغُوا فصدّقناهُ، قال: فذلِكُم قولُهُ تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة: ١٤٣]. انظر: كتاب الزهد، باب صفة أمة محمد ﷺ، حديث رقم (٤٢٨٤).

(٣) روى الإمام مسلم في صحيحه من حديث عبد الله بن عمرو أنه قال: حُدِّثتُ أنّ رسُول الله ﷺ، قال: «صلاةُ الرّجُلِ قاعِدًا نِصفُ الصّلاةِ»، قال: فأتيتُهُ، فوجدتُهُ يُصلِّي جالِسًا، فوضعتُ يدِي على رأسِهِ، فقال: «ما لك؟ يا عبد الله بن عمرٍو» قُلتُ: حُدِّثتُ يا رسُول الله أنّك قُلت: «صلاةُ الرّجُلِ قاعِدًا على نِصفِ الصّلاةِ»، وأنت تُصلِّي قاعِدًا، قال: «أجل، ولكِنِّي لستُ كأحدٍ مِنكُم». انظر: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جواز النافلة قائما وقاعدا، وفعل بعض الركعة قائما وبعضها قاعدا، حديث رقم (٧٣٥).

(٤) أخرج الإمام البخاري في صحيحه عن ابن مسعود أنه قال: علّمنِي رسُولُ الله ﷺ، وكفي بين كفيهِ، التّشهُّد، كما يُعلِّمُنِي السُّورة مِن القُرآنِ: «التّحِيّاتُ لله، والصّلواتُ والطّيِّباتُ، السّلامُ عليك أيُّها النّبِيُّ ورحمةُ الله وبركاتُهُ، السّلامُ علينا وعلى عِبادِ الله الصّالِحِين، أشهدُ أن لا إله إلّا الله، وأشهدُ أنّ مُحمّدًا عبدُهُ ورسُولُهُ» وهُو بين ظهرانينا، فلمّا قُبِض قُلنا: السّلامُ - يعنِي - على النّبِيِّ ﷺ. انظر: كتاب الاستئذان، باب الأخذ باليدين، حديث رقم (٦٢٦٥).

(٥) قال الماوردي في تفسيره (٣: ٤٥٧): قال ابن أبي هريرة: كان ﷺ لا يجوز عليه الخطأ، ويجوز على غيره =

- ويبلغه سلام الناس بعد موته[١].

- وكان إذا مشى في الشمس أو القمر لا يظهر له ظلٌّ، ويشهد لذلك أنه سأل الله أن يجعل في جميع أعضائه وجهاته نوراً، وختم بقوله: «**واجعلني نُورًا**»[٢].

- ولا يقع منه **الإيلاءُ** الذي يضرب له المدة، ولا **الظهارُ**؛ لأنهما حرامانِ، وهو معصومٌ ويستحيل **اللعانُ** في حقِّه.

- ونقل **الفخرُ الرازيُّ** أنه كان لا يقع عليه الذبابُ، ولا يمتصُّ دمه البعوضُ[٣].

- وتُنسب إليه أولادُ بناته في الكفاءة وغيرها[٤].

- ورؤيته في المنام حقٌّ، فإن الشيطان لا يتمثّلُ بهِ[٥]، لكن لا يُعمل بما سمعه الرآئي منه مما يتعلق بالأحكام، لعدم ضبطه، لا للشكِّ في رؤيته.

= من الأنبياء؛ لأنه خاتم النبيين فليس بعده من يستدرك خطأه بخلافهم، فلذلك عصمه الله تعالى منه. انظر: تفسير الماوردي الموسوم بالنكت والعيون، دار الكتب العلمية.

(١) أخرج الإمام النسائي في سننه من حديث عبدالله بن مسعود أنه قال: قال رسُولُ الله ﷺ: «إنّ لله ملائِكةً سيّاحِين في الأرضِ يُبلِّغُوني مِن أُمّتِي السّلام». انظر: كتاب السهو، باب السلام على النبي ﷺ، حديث رقم (١٢٨٢)، وروى أبو داود من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال رسُولُ الله ﷺ: «لا تجعلُوا بُيُوتكُم قُبُورًا، ولا تجعلُوا قبرِي عِيدًا، وصلُّوا عليّ فإنّ صلاتكُم تبلُغُنِي حيثُ كُنتُم». انظر: كتاب المناسك، باب زيارة القبور، حديث رقم (٢٠٤٢).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث ابن عباس، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، حديث رقم (٧٦٣).

(٣) قال الإمام الخيضري في كتاب «اللفظ المكرم» (٦٥٥): «لم أقف لذلك على أصل».

(٤) أخرج أبو نعيم في «معرفة الصحابة» برقم (٢١٥) أن النبي ﷺ قال: «وكُلُّ ولدِ أبٍ فإنّ عصبتهُم لِأبِيهِم ما خلا ولد فاطِمة، فإنِّي أنا أبُوهُم وعصبتُهُم».

(٥) أخرجه الإمام البخاري ومسلم في صحيحهما من حديث أنس ـ واللفظ للبخاري ـ أن النبي ﷺ قال: «من رآنِي في المنامِ فقد رآنِي، فإنّ الشّيطان لا يتخيّلُ بِي». انظر: البخاري، كتاب التعبير، باب من رأى النبي في المنام، حديث رقم (٦٩٩٤)، ومسلم، كتاب الرؤيا، باب قول النبي ﷺ من رآني في المنام فقد رآني، حديث رقم (٢٢٦٨).

- **والهديةُ** له حلالٌ، بخلاف غيره من الحكام[١].

- وأُعطِي جوامع الكلم[٢].

- ويمتنع عليه **الاحتلام**، وكذا سائر الأنبياء.

- ولا يجوز **الجنون** عليهم، بخلاف **الإغماء**.

- والأرض **لا تأكل** لحومهم[٣].

- وتعمّد **الكذبة** الواحدة عليه كبيرة.

- وزوجاتُهُ **أمُّهاتُ المؤمنين** في ثبوت الحرمة، ووجوب الاحترام، وكذلك تسرياته، لاتحاد المعنى، ودخولهن بطريق الإلحاق، لا بالنص، دون الخلوة والنظر والمسافرة والظهار في التشبيه بها.

قال **النوويُّ**: قال **البغويُّ**: ولسن بأمهات المؤمنات، روى ذلك[٤] عن عائشة رضي الله عنها، وهذا جار على الصحيح، أنّ النساء لا يدخلن في خطاب الرجال.

قال **البغويُّ**: وكان ﷺ أبا الرجال والنساء جميعاً.

---

(١) قال الخضيري في «اللفظ المكرم» (٦٢٤): «ودليل هذه الخصوصية أن الهدية إنما حرمت على الحكام، خوفاً عليهم من الزيغ عن الشريعة، والميل إلى الخصم المهدي، وهذا المعنى مأمون من سيد الأولين والآخرين، ومن سائر الأنبياء صلى الله عليهم وسلم أجمعين».

(٢) أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «بُعِثتُ بِجوامِعِ الكلِمِ». انظر: البخاري، كتاب التعبير، باب المفاتيح في اليد، حديث رقم (٧٠١٣)، ومسلم، كتاب المساجد ومواضيع الصلاة، باب جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، حديث رقم (٥٢٣).

(٣) روى أبو داود والنسائي وابن ماجه عن أوس بن أوس أن النبي ﷺ قال: «إنّ الله تبارك وتعالى حرّم على الأرضِ أجساد الأنبياءِ صلّى الله عليهِم». انظر: سنن أبو داود، كتاب الصلا، باب في الاستغفار، حديث رقم (١٥٣١)، ابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب فضل الجمعة، حديث رقم (١٠٨٥)، والنسائي في سننه، كتاب الجمعة، باب إكثار الصلاة على النبي ﷺ يوم الجمعة، حديث رقم (١٣٧٤).

(٤) أخرج البيهقي في السنن الكبرى برقم (١٣٤٢٢) عن عائِشة رضيِ الله عنها أنّ امرأةً قالت لها: يا أُمّه، فقالت: «أنا أُمُّ رِجالِكُم لستُ بِأُمّكِ».

وقال **الواحديُّ** من أصحابنا: قال بعضُ أصحابنا: لا يجوز أن يُقال: هو أبو المؤمنين، لقوله تعالى: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ ﴾ [الأحزاب ٤٠]، قال: ونصّ الشافعيُّ رضي الله عنه على أنه لا يجوز أن يقال أبو المؤمنين، أي في الحرمة، ومعنى الآية: ليس أبا أحد من رجالكم.

- وكذا صلبه وزوجاته أفضل النساء، قاله شيخ الإسلام في شرح «**البهجة الوردية**».

وممّا خُصّ بِهِ أيضاً عليه الصلاة والسلام:

(**أنه قد تمما**) بألف الإطلاق، أي ختم الله، (**به**)، أي بنبوته، (**الجميع**)، أي جميع الأنبياء، كما قال تعالى: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ [الأحزاب ٤٠]، وذلك مستلزم لختم المرسلين به أيضاً، إذ ختم الأعم ختم للأخص بلا عكس.

فإن قلت: قد ورد في الحديثِ نزولُ عيسى عليه الصلاة والسلام بعدهُ؟!

قلنا: نعم، لكنه وإن كان نبياً باقياً على نبوته يتابع محمداً ﷺ، لأن شريعته قد نسخت، فلا يكون إليه وحيٌّ بنصب الأحكام، بل يكون خليفة رسول الله ﷺ.

وهل يؤمُّهم في الصلاة، أو إنما يؤمُّهم فيها المهديُّ؟ **خلافٌ**:

- صحح السعدُ الأول.

- والمحققون الثاني.

- وجمع بعض المتأخرين، بأنه يؤمُّهم أولاً إظهارًا لبيان أنه الإمامُ الأعظمُ، ثم يقتدي بالمهديِّ في بقية الصلوات إظهاراً لِتكرُمةِ الله هذه الأمة ببقاء أمرها فيها وأنها متبوعة لا تابعة.

فإن قلت: فقد ورد في الحديث أن عيسى عليه الصلاة والسلام ينزل حكماً عدلاً، فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويزيد في الحلال[1]؟

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب نزول عيسى ابن مريم عليهما السلام، حديث رقم (٣٤٤٨)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب نزول عيسى ابن مريم حاكما بشريعة نبينا محمد ﷺ، حديث رقم (٢٤٢)، دون زيادة لفظ: «ويزيد في الحلال».

قلت: أُجيب بأنه ليس في شيءٍ من ذلك نصب حُكمٍ، فإنّ كسر الصليبِ وقتل الخِنزيرِ ووضع الجزيةِ بمعنى إبطالِ تقريرِ النصارى وغيرهم من الكفار، على بذلها بيّن نبينا محمد ﷺ وقت انتهاء إقرارهم عليها، وأن الحكم بعدم التعرض لهم فيها ينتهي وقت نزول عيسى عليه الصلاة والسلام، فعملُ عيسى عليه الصلاة والسلام إذ ذاك، ليس إلا بشرعنا، وما بينه نبيُّنا، وأما زيادتُه في الحلال، فقد ورد أنه بعد نزوله يتزوج، وذلك زيادة في الحلال، هذا ما قاله القوم، والحقُّ، أنه لا حاجة إلى الاعتذار عن نزول عيسى؛ لأن المراد من «ختم النبوة» أن لا تبتدأ نبوة بعد نبوته عليه الصلاة والسلام، ونبوة عيسى عليه الصلاة والسلام قد سبق تقررها وابتداؤها، والله أعلم.

(**ربُّنا**) بالرفع على الفاعلية.

قال العلماء: للربِّ ثلاثُ معانٍ: السيد المطاع، والمصلح، والمالك، زاد الماورديُّ: والمدبر والمربي.

قال بعضُهم: وإذا كان بمعنى «السيد المطاع» فشرط المربوب أن يكون مِمّن يعقل، وإليه أشار أبو سليمان الخطابيّ بقوله: لا يصح أن يُقال سيد الجبال والشجر.

قال **القاضي عياض**: وهذا الشرط فاسدٌ، بل الجميع مطيع لله تعالى، لقوله تعالى: ﴿ قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ﴾ [فصلت: ١١].

إذا علمت هذا:

- فمتى وصف الله تعالى بـ«ربِّ» بمعنى مالك أو سيد فهو من **صفات الذات**، وإن وصف به بمعنى «المدبر» أو «المصلح» فهو من **صفات الأفعال**.
- ومتى دخلته الألف واللام فقيل: «الربُّ» اختص بالله تعالى.
- ومتى حذفتا منه جاز إطلاقه على غيره فيقال: ربّ الدار، وربّ الدابة، ونحو ذلك.

(**و**) بأنه قد (**عمما**) ربُّنا تبارك وتعالى، فألفه للإطلاق.

* * *

(بعثته)[١] بالنصب مفعول «عمم».

وهي: **إرسالُ الله إيّاهُ إلى المكلفين بأن أرسله إلى جميعهم:**

* **من الإنس.**

* وكذا **من الجنِّ**، إذ هو مُرسلٌ إليهم إجماعاً، خلافاً لمن وهِم فيه، كما بينه السبكيُّ في «فتاويهِ»، وأما بقية الرُّسُلِ فلم يُرسل أحدٌ منهم إليهم، كما قاله الكلبيُّ، وكما روي أيضاً عن ابن عباسٍ[٢].

فإن قلت: فقد آمنوا بالتوراة، وذلك يدل على تكليفهم بشريعة موسى، كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ الآية [الأحقاف: ٣٠]؟

قلت: دلالةُ الآية على أنهم كانوا مؤمنين بتوراة موسى ممنوعةٌ، ولو سُلِّمت فدلالتها على تكليفهم بالإيمان بها ممنوعة، لجواز أن يكونوا آمنوا بها تبرعاً منهم، وقد بسطت القول في الجن صدر الكتابِ.

* وكذا من **يأجوج ومأجوج**، فإنهم لا يخرجون عن أحد الثقلين، وقد صرّح بتكليفهم الأبيُّ وغيره، وجزم شيخ الإسلام الأنصاريُّ بأنهم من الإنس.

ولفظُهُ: يأجوجُ ومأجوجُ، بالهمز، ودونه منهما.

وهما أبناء يافث بن نوح عليه السلام، وهما من ذرية آدم عليه السلام، كما مرّ بلا خلاف.

وقيل: هما جيل من الترك.

---

(١) يلاحظ ضبط هذه الكلمة في نسخ المتن المطبوعة، كما في نسخة تحقيق شرح الصاوي للدكتور عبد الفتاح البزم وغيرها، بكسر الباء، وهو غلط اشتهر لدرج الألسن العامية بكسرها، فيقع التساهل، فيكسرها المحققون للكتب والعلماء الأفاضل، والصحيح فتح الباء، وقد فتحناها هنا تمشيا مع القوانين الصرفية، فانظرهُ فإنه مفيدٌ. (محقق).

(٢) انظر: تفسير القرطبي، (٧: ٨٦)، دار الكتب المصرية.

وقيل: يأجوج من الترك، ومأجوج من الديلم.

وقيل: من آدم لكن من غير حوى؛ لأن آدم نام فاحتلم فامتزجت نطفته بالتراب، فلما انتبه أسف على ذلك الماء الذي خرج منه، فخلق الله من ذلك الماء يأجوج ومأجوج.

* وكذا من **الملائكة أيضاً**، لأنه ﷺ مُرسلٌ إليهم عند جماعةٍ من المحققين، كما يدلُّ عليه خبرُ مسلمٍ الآتي، وأخذه بعضُ المحققين، كما في شرح المقاصد، من القرآن، كما يأتي بيانه.

ومِمّن قال بإرسالهِ ﷺ إلى الملائكةِ الجلالُ السيوطيُّ، ونصّه في رسالة له.

وأما «**الملائكة**» فقد اختلف العلماء في بعثتِهِ عليه الصلاة والسلام إليهم على قولين:

أحدهما: أنه لم يكن مبعوثاً إليهم، وبهذا جزم الحليميُّ والبيهقيُّ، كلاهما من أصحابنا، ومحمود بن حمزة الكِرمانيُّ في كتابه «**العجائب والغرائب**» من الحنفية، ونقل البرهان النسفي **والفخر الرازيُّ** في تفسيرهما الإجماع عليه، وجزم به من المتأخرين **زينُ الدين العراقي** في «نكته» على **ابن الصلاح**، **والجلال المحلي** في شرح «**جمع الجوامع**»، وقد تبعتهما في شرحي «**التقريب**» و«**الكوكب الساطع**».

والقول الثاني: أنه عليه الصلاة والسلام كان مبعوثاً إليهم، وهذا القول رجحته في كتاب «**الخصائص**»، وقد رجحه قبلي الشيخُ **تقي الدين السبكيُّ**، وزاد: أنه ﷺ مُرسلٌ إلى جميع الأنبياء والأمم السابقة، وأن قوله ﷺ: «**بُعِثتُ إلى النّاسِ كافّةً**»[1] شاملٌ لهم من لدن آدم إلى قيام الساعة، ورجّحه أيضاً **البازريُّ**، وزاد أنه مُرسلٌ إلى جميع الحيوانات والجمادات، واستدل على ذلك بشهادة الضب له بالرسالة، وشهادة الحجر والشجر له أيضاً بذلك، وأزيد إلى ذلك أنه مرسل إلى نفسه.

ثمّ قال: وأقوى الأدلة الخامسة على بعثته إلى الملائكة قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَلَدٗاۗ سُبۡحَٰنَهُۥۚ بَلۡ عِبَادٞ مُّكۡرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦] يعني الملائكة.

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، رقم الحديث (٢٧٤٠)، والطبراني في المعجم الكبير، حديث رقم (٦٦٧٤) و(١١٠٨٥) و(١٣٥٢٢).

﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ * وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّىٓ إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٢٧ - ٢٨].

أخرج ابن أبي حاتم عن الضحاك في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ﴾ قال: يعني الملائكة[١].

ومثله لابن المنذر عن ابن جريج، ومثله لابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن مردويه، والبيهقي في «**دلائل النبوة**» عن ابن عباس، فهذه الآية إنذار للملائكة على لسان النبي ﷺ في القرآن الذي أنزل عليه، وقد قال تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩].

فثبت بذلك إرسالُه عليه الصلاة والسلام إليهم.

ولم أقف إلى الآن على إنذارٍ وقع في القرآن للملائكة سوى هذه الآية، وإنما أنذروا بخصوص ما دلت عليه لأمنهم عليهم الصلاة والسلام عن شهوتي الفرج والبطن، وأما هذه فقد وقع ممن كان بينهم نظيرتها ـ وهو إبليس لعنه الله ـ فأنذروا بها.

ثم قال **خاتمة** في «كشف الأسرار» لابن العماد حكايةً: «أن آدم عليه الصلاة والسلام أرسل إلى الملائكة لينبئهم بما علم من الأسماء، فإن صح ذلك كان من أدلة رسالته ﷺ إلى الملائكة، لأنه ما أوتي نبيٌّ فضيلة إلا وأوتي نبينا ﷺ مثلها أو نظيرتها، وهذه القاعدة كالمجمع عليها، ومِمّن نصّ عليها الإمام الشافعي رضي الله عنه»، انتهى.

قلت: أما نقله عن الحليميِّ والبيهقيِّ، فقد تبع فيه المحليّ، وقد ناقشه في ذلك الكمال الشريفي، **فقال ما حاصلُهُ**، أن البيهقيّ لا اختيار له في المسألة، وإنما نقل عن ذلك الحليميُّ، كما يفصح عنه قوله بعدما نقله عنه: «هذا معنى كلام الحليميِّ»، وذلك مشعر بتبريه من عهدته، وبتقديم عدم الإشعار، فهو لم يصرح وبارتضائه، وأما الحليميُّ فإنه وإن كان من أهل السنة فقد وافق المعتزلة في تفضيل الملائكة على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام».

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسير القرآن العظيم (٨: ٢٤٥٠)، برقم (١٣٦٣٦).

قلت: وقد نُفِي من مصر بسببها، وما نقله عنه هنا موافق لقولِهِ بأفضلية الملائكةِ، فلعله بناه عليه، وأما نقلُه عن البرهان النسفي والرازيِّ فقد تبع فيه أيضاً المحليّ.

قال **الكمالُ الشريفي**: «وعبارة الإمام الرازيِّ في تفسير قوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]، **العالمُ**: كل ما سوى الله تعالى، فيتناول جميع المكلفين من الجن والإنس والملائكة، لكنّا أجمعنا على أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن رسولاً إلى الملائكة، فوجب أن يبقى كونه رسولاً إلى الإنس والجن جميعًا، وبطل قول من قال أنه كان رسولاً إلى البعض دون البعض»، انتهى.

وهي ظاهرة فيما قاله **المحليُّ** حيث قال: «وفي تفسير الإمام الرازيِّ والبرهانِ النسفي حكاية الإجماع على أنه لم يكن رسولاً إليهم، أي إلى الملائكة، لكنه قد وقع في نسخ من تفسير الإمام: لكنا اتفقنا بدل أجمعنا، على أن قوله **أجمعنا** ليس صريحاً في إجماع الأمة، لأن مثل هذه العبارة يستعمل لإجماع الخصمين المتناظرين، بل لو صرح به منع، وسنده ما نقله السبكي في تفسير قوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١] عن بعضهم من شموله للملائكة.

وبالجملة، فالاعتماد على تفسير الرازيِّ والنسفي في حكاية الإجماع انفراد أمر لا ينتهض حجة على طريق علماء النقل، لأن مدارك نقل الإجماع من كلام الأئمة وحفاظ الأمة كابن المنذر وابن عبد البر ومن فوقهما في الاطلاع، كالأئمة أصحاب المذاهب المتبوعة، ومن يلتحق بهم في سعة دائرة الاطلاع والحفظ والإتقان، لها من الشهرة عند علماء النقل ما يغني عن بسطنا الكلام فيها، واللائق بهذه المسألة الوقفُ على الخوض فيها على وجه يتضمن دعوى القطع في شيء من الجانبين» انتهى، **قلت**: وبالوقف أقول، وبالله التوفيق.

تتمة: رأيتُ في كلام بعض المتأخرين أنّ غير نبينا لم يكن مرسلاً إلى الملائكة قطعًا، ولا أدري مستنده، وقد مر ما حكاه ابن العماد آنفاً في ذلك في «كنز الأسرار».

واختُلِف في وقت تعلم آدم الأسماء، هل كان نبياً مرسلاً أم لا؟

على قولين: **أحدهما**: نعم، لما ظهر على يده من المعجزة، وهي تعلمه الأسماء، وبه قال

المعتزلةُ، قال الإمام فخر الدين: «والأقرب أن يكون مبعوثاً أن يكون مبعوثا إلى حوى فلا يبعد أيضاً أن يكون مبعوثاً إلى من توجه إليه الهدى من الملائكة، لأن جميعهم وإن كانوا رسلاً، فقد يجوز الإرسال إلى الرُّسُلِ، كبعث إبراهيم إلى لوط عليهم الصلاة والسلام» انتهى.

وفي قوله: «وإن كانوا رسلاً» تسامحٌ.

فإن قلت: فهل الملائكةُ مكلفون في حد ذاتهم؟

قلت: حكى بعضُهم فيه خلافاً، قال بعض المحققين: والحقُّ تكليفهم بالطاعات العملية، قال الله تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦]، بخلاف نحو الإيمان، لأنه ضروري فيهم، فالتكليف به تحصيل للحاصل وهو محال، انتهى.

فإن قلت: هل الإجماعُ المنقولُ في تكليف الجنِّ مُسلّمٌ؟

قلت: رأيت لبعض فقهاء المالكية من «شراح الرسالة» حكاية خلافٍ وهو من أهل الحفظ والاطلاع.

فإن قلت: فهل أُرسِل إليهم رسولٌ منهم؟

قلت: الحقُّ: لا، عند الجماهير، وأما قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٠] فالمراد من آجلكم، وهم الإنس على حد: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾ [الرحمن: ٢٢] ﴿وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا﴾ [نوح: ١٦] أي: في إحداهنّ نوراً.

فإن قلت: متى قلنا بتكليف الجن والملائكة أو إحداها، فما الذي كُلِّفُوا به من هذه الشريعة، لأنه إذا ثبت أنه ﷺ مرسل إليهم كما هو مرسل إلى الإنس، والدعوة عامة، والشريعة عامة، لزمتهم جميعُ التكاليف التي توجد أسبابُها فيهم، إلا أن يقوم دليل على تخصيص بعضها؟

فنقول: أنه:

- تجب عليهم الصلاة والزكاة إن ملكوا نصاباً بشرطه، والحج وصوم رمضان وغيرهما من الواجبات.

- **ويحرم عليهم** كلُّ حرامٍ في الشريعة، بخلاف الملائكة، فإنا لا نلتزم أن هذه التكاليف كلها ثابتة في حقِّهم، إذا قيل لعموم الرسالة لهم، بل يحمل ذلك، وتحمل الرسالة في شيء خاص.

فإن قلت: لو كانت الأحكام بجملتها لازمة للجنِّ كما هي لازمة للإنس، لكانوا يترددون إليه ﷺ حتى تعلموها، ولم ينقل؟

قلت: لا يلزم من عدمِ نقلِ تردُدِهِم إليه ﷺ عدمُ تردُدِهِم إليه، وحضورُهم مجالسه المطهرة، وسماعُهُم كلامه ﷺ من غير أن يراهم المؤمنون، ويكون هو ﷺ يراهم، ولا تراهم الصحابة رضي الله عنهم، وقد ورد في آثار كثيرةٍ عن السلفِ، أنّ جماعةً من الجن كانوا يقرؤون عليهم القرآن، ويتعلمون منهم العلم، وذلك ظاهرٌ في عموم الأحكام في حقِّهم، **وبالجملة**، التكليفُ شرطُهُ العلمُ، فكل حكم من هذه الشريعة اتصل علمهم به لزمهم، وما لا فلا، كالإنس.

فإن قلت: فهل وافق السبكيَّ أحدٌ فيما ذهب إليه؟

قلت: نعم، قال ابنُ مفلحٍ الحنبلي في كتاب «الفروع»: «قال ابن حامد في كتابه: الجن كالإنس في التكاليف والعبادات. وقال شيخنا يعني ابن تيمية: ليس الجن كالإنس في الحد والحقيقة، لكنهم يشاركونهم في جنس التكليف بالأمر والنهي والتحليل والتحريم بلا نزاع أعلمه بين العلماء» انتهى.

وقال أبو القاسم المشدالي المالكي في تكملة «حواشي الوانوغي» على المدونة: «المفهوم من تتمة كلام المالكية كون الإمام بشراً، فلو فرضنا جنياً مؤمناً: فهل تصح الصلاة خلفه أم لا؟ قال صاحب «أحكام الجان»: تصح لأنه مكلف الرسالة لنا ولهم. **قلت**: قد يُقال: لا يلزم من عموم الرسالة صحة الإمامة، فقد يُقال: هم أنقص، فصار كنقص وصف الأنوثة...» إلى آخر كلامٍ صريحُهُ عدمُ تكليفِ الملائكة بالشريعة، وقد علمت ما فيه.

فقد اجتمع لك من أنقال المذاهب في الجن ما أثمر لك البيان وبوارق العرفان.

وهاهنا تنبيهات:

الأول: لا نقص اختصاصه ﷺ بعموم الرسالة بإهلاك أهل الأرض جميعاً بالطوفان لدعوة نوح عليهم بذلك كما قصّه الله عنه في كتابه بقوله: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا * إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓا۟ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: ٢٦-٢٧]؛ إذ لو لم يكن مرسلاً إلى الجميع لما ساغ له الدعاء على الجميع.

لأنا نقول: الملازمة ممنوعة، لجواز أن يكون الدعاء عليهم من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه وإن لم يكن مرسلاً إليهم، لكنه لا يليق به أن يقرهم على الكفر بحسب اعتقاده.

على أنا نقول، كما صرح به بعض المحققين، الذي اختُّص به ﷺ عن جميع النبيين تتميم شريعته بتكليف ما سوى التوحيد، أما هو فلا يختص به شريعة عن أخرى، وحينئذٍ، فقد كان نوحٌ مبعوثاً إلى الجميع بالتوحيد، فلما خالفوه ساغ له الدعاء عليهم.

كما لا ينتقض ذلك أيضاً بإطاعة الجنِّ والإنسِ والطيرِ وغيرها لسليمان، لأنها إطاعة مُلكٍ لا نبوة وتكليف؛ إذ لا يلزم من تسخيرها له إرسالُه إليها.

الثاني: علم من كلام النظم ثبوت النبوة لمحمد ﷺ، وهو مما يجب الإيمان به، فهو محمدٌ رسولُ الله ﷺ، أرسله بالهدى ودين الحق، ولم يخالف في ذلك من أهل الملل والأديان إلا البعض من اليهود والنصارى يعلمها، سيأتي.

الثالث: علم من كلام النظم رد ما زعمه بعض اليهود والنصارى من إرساله إلى العرب خاصة زعماً منهم أن الاحتياج إلى النبي ﷺ إنما كان ثابتاً للعرب خاصة دون أهل الكتابين، وذلك أنه قد مر صدر مبحث الإرسال بيان احتياج الكل إلى من يجدد أمر الشريعة، بل احتياج اليهود والنصارى أكثر لاختلال دينهم بالتحريفات وأنواع الضلالات مع ادعائهم أنه من عند الله تعالى.

الرابع: يأتي دليل كونه ﷺ خاتم النبيين، وكون شريعته عامة، من الكتاب بعد هذا.

وأما دليلهما من السنة كما رواه مسلم وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**فُضِّلتُ على الأنبياء بِستٍّ: أُعطِيتُ جوامِعَ الكلِمِ، ونُصِرتُ بِالرُّعبِ، وأُحِلّت لِي الغنائِمُ، وجُعِلت لِي الأرضُ طهُورًا ومسجِدًا، وأُرسِلتُ إلى الخلقِ كافّةً، وخُتِمَ بِي النّبِيُّون**»[١].

وفي رواية له عن جابر بن عبد الله: «**وبُعِثتُ إلى كُلِّ أحمر وأسود**»[٢].

وما رواه البخاري وغيره من قوله ﷺ: «**من يُرِدِ الله بِهِ خيرًا يُفقِّهْهُ في الدِّينِ، وإنّما أنا قاسِمٌ والله يُعطِي، ولن تزال هذِهِ الأُمّةُ قائِمةً على أمرِ الله، لا يضُرُّهُم من خالفهُم، حتّى يأتِي أمرُ الله**»[٣].

قال **شُراحه**: «المراد بـ «**أمر الله**» الثاني القيامةُ؛ إذ لا تكليف فيها، والمراد بالأولِ الدينُ الحقُّ، إما بمعنى التكاليف، وإما بمعناه الحقيقي، والغاية لتأكيد التأبيد على حد قوله تعالى: ﴿مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ﴾ [هود: ١٠٧]، أوهو غاية لقوله: «**لا يضُرُّهُم**»، ويكون المعنى: حتى يأتي بلاء الله فيضرهم، فسقط ما قيل أنه يلزم من الحديث أن تكون الأمة يوم القيامة على غير الحقِّ، لأن ما بعد الغاية مخالفٌ لما قبلها.

قال **شيخ الإسلام**: وفي الحديث حجية الإجماع، وفضل العلماء على سائر الناس، وفضل الفقه في الدين على سائر العلوم، وأن هذه الأمة آخر الأمم، وأن عليها تقوم الساعة، وأما خبر: «**لا تقُومُ السّاعةُ حتّى لا يُقول أحدٌ: الله الله**»[٤]، وخبر: «**لا تقُومُ السّاعةُ إلاّ على شِرارِ الخلقِ**»[٥]، فجوابهما: أن العموم فيهما أريد به خصوص من حيث أن أهل الحق منحازون عن غيرهم، فالمعنى لا تقوم على أحد يوحد الله تعالى إلا بموضع كذا، فإن به طائفة على الحقِّ

---

(١) أخرجه الإمام مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، حديث رقم (٥٢٣).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، حديث رقم (٥٢١).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، رقم حديث (٧١).

(٤) أخرجه الإمام مسلم، كتاب الإيمان، باب ذهاب الإيمان في آخر الزمان، حديث رقم (٢٣٤).

(٥) أخرجه الإمام مسلم، كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم»، حديث رقم (١٩٢٤).

ولا تقوم إلا على شرار الناس بموضع كذا، فالمراد كما قال النووي: يأمر الله الريحُ اللينةُ التي تأتي قرب القيامة فتأخذ روح كل مؤمن ومؤمنة، فالخبران المتقدمان على ظاهرهما»، انتهى.

قلت: وسنتعرض لهذا في محلٍ هو أليق به من هذا إن شاء الله تعالى، ففيه التصريح ببقاء الدين والتكليف إلى يوم القيامة، فمن يقول غير هذا حسبه الله تعالى.

تتمة: «**الباء**» المقدرة في كلام النظم داخلةٌ على المقصور وإن جاز دخولها على المقصور عليه كما هو مشهور.

وإذا علمت اختصاصه ﷺ بما مر، (**فـ**)اعلم أنه يتسبب عن ذلك ويترتب عليه مضمون قوله: (**شرعه**) أي دين النبي ﷺ، وما جاء به من عند الله من الأحكام، قرآنية كانت أو سنّية، كلاً كانت أو بعضاً، (**لا ينسخ**) شرعاً، (**بـ**)أن يُرفع بشرعٍ (**غيرِهِ**) كذلك، إذ المختار في النسخ أنه رفع الحكم الشرعي بخطاب:

- فخرج بـ «**الشرعيِّ**»، أي المأخوذ من الشرعِ رفعُ الإباحة الأصلية، أي: الـمأخوذة من العقل.

- و«**بخطابٍ**» الرفعُ بالموت، وبالجنون، والغفلة، وكذا بالعقلِ، وبالإجماعِ، ولكن مخالفة المجمعين للنص تتضمن ناسخاً له هو مستند إجماعهم.

ويستمد انتفاء نسخ شرعه ﷺ بغيره (**حتى**) ينسخ (**الزمان ينسخ**) لغة بأن ينقضي الزمان الدنيوي ويزول، وذلك بحضور القيامة.

فظهر أنه لا إيطاء في النظم، بل فيه الجناس التام، اللفظيّ والخطيّ.

وإنّ «**حتى**» وإن كانت للغايةِ ابتدائيةٌ، وإن ما بعدها مرفوع بفعل محذوف يفسره المذكور.

وأنّ للنسخِ معنيين، بل ثلاثة: إذ قد يطلق أيضاً على النقل، ومنه قولُهم: نسخت الكتاب، إذا نقلت ما فيه بأشكال كتابته، على تجوز في هذا الأخير.

والدليل على **عموم بعثته** ﷺ **وكونه خاتم النبيين**، لا نبي بعده، ولا نسخ لشريعته، هو

أنه ﷺ ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل، وأظهر المعجزة على وفقه، فإن كتابه المعجز قد شهد بذلك قطعاً، لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ ﴾ [سبأ: ٢٨].

- ﴿ قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

- ﴿قُلۡ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسۡتَمَعَ نَفَرٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ﴾ [الجن: ١] الآية.

- ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

- ﴿لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [التوبة: ٣٣].

لا يُقال: إن في القرآن ما يدل على أن التوراة والإنجيل هدىً للناس من غير تفرقة بين ما يوافق القرآن وما يخالفه، فتختص هداية القرآن وبعثة محمد ﷺ بقومه الذين هم العرب، على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾ [إبراهيم: ٤]!

لأنا نقولُ: هما هدى للناس من قبل نزول القرآن، أو هدى لهم إلى الإيمان بمحمد عليه الصلاة والسلام، والاتباع لشريعته لما فيهما من البشارة بِبَعثتهِ، والإنباء عن الاهتداء بمتابعته.

* * *

والثاني: أن الحكم:

إما **مؤقت**، مثل: صم غدًا، فنفيه بعد ذلك لا يكون منسوخًا.

وإما **مؤبد**، مثل: صم أبدًا، ونسخه تناقض، بمنزلة قولك: الصوم واجب أبداً الصوم ليس بواجب.

وإما **مرسل** لا توقيت فيه ولا تأبيد، وحينئذٍ:

فإما أن يعلم الله تعالى استمراره أبداً، فلا يرتفع للزوم الجهل.

أو إلى غايةٍ ما، فلارفع بعدها ولا نسخ.

وأجيب، باختيار أنه مرسل عن توقيت الوجوب مثلاً وتأبيده، والمعلوم عند الله استمرار الوجوب إلى غاية هي وقت نسخه ورفعه، ولا تناقض في ذلك، سواء كان الواجب مؤقتاً أو مؤبدًا، مثل قولك: صوم الغداء والأبد واجب حيناً بعد حين، وإنما التناقض في رفع الوجوب بعد تأبيده، كما إذا قيل: الوجوب ثابت أبداً، ثم ينسخ، فيكون زمان لا وجوب فيه، وهذا لا نزاع في امتناعه، وهو المراد بقوله: أن النسخ ينافي التأبيد، وعليه يستثنى امتناع نسخ شريعتنا.

هذا إن فسرنا النسخ بأنه رفع الحكم الشرعي كما تقدم.

وأما إن قلنا إنه بيان لانتهاء حكم شرعي سبق على الإطلاق، فلا إشكال، **وأما ثانيًا**، فلبطلان نسخ شريعة موسى عليه الصلاة والسلام، لوجهين:

أحدهما: تواتر النص منه على تأبيدها، مثل: تمسكوا بالسبت أبدًا، وهذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والأرض.

والجواب، أنه افتراء على موسى عليه الصلاة والسلام، ودعوى تواتره مكابرة، ولو صح لما ظهرت المعجزاتُ على يد عيسى عليه الصلاة والسلام ومحمد ﷺ، للزوم كذبهما، وقد تقدم أن الخارق لا يخلق في يد الكاذب، ولأظهروه في زمانهما احتجاجاً عليهما، ولو أظهروه لاشتهر لتوفر الدواعي على نقله، وإنما هو مختلف في تلقينات ابن الراوندي لهم، وقد كان يعلم الفرق الشبه طلباً للدنيا، ولو سلم فكثيراً ما يعبر بالتأبيد والدوام عن طول الزمان.

وثانيهما: أن موسى، إما أن يصرح بدوام شريعته فتدوم، وإما بانقطاعها، فيلزم تواتره لكونه من الأمور العظام التي تتوفر الدواعي على نقلها، ولم يتواتر، وإما أن يسكت عن الدوام والانقطاع، فيلزم أن لا تتكرر ولا تتقرر إلى أوان النسخ للخروج من عهدة الأمر بفعل المأمور به ولو مرة، والغرض أنها قد تقررت.

والجواب، أنه يحتمل أنه صرح بانقطاعها بالناسخ لأنه بشّر بمحمد وعيسى عليهما الصلاة والسلام ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي على نقله، أو لقلة الناقلين له في بعض الطبقات، إذ لم يبق من اليهود في زمان بختنصر إلا أقل من القليل، ويحتمل أنه سكت، وإنما تقررت وتكررت بناء على تكرر الأسباب والمحال، أو على أن الأصل في الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل العدم.

وقد يلزمون بأنهم، إما أن يقولوا بدلالة الخارق على صدق الآتي به فيلزم تصديقهم محمداً ﷺ وعيسى عليه الصلاة والسلام، وإما أن لا يقولوا بذلك فيلزم أن لا يقوم لهم دلالة على صدق موسى عليه الصلاة والسلام في أخباره بالتأبيد إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلذِّلَّةُ﴾ [البقرة: ٦١] الآية، فالمرادُ: أدام الله ذل من منع النسخ.

فإن قلت: يدخل في هذا الدعاء أبو مسلم، فإنه منع وقوع النسخ مطلقًا، كما نقله عنه الآمدي وابن الحاجب.

قلتُ: الحقُّ، إنما خلافه في نسخ بعض القرآن، فمنعه وجوزه الجمهور، واتفق الناس على منع نسخ جميع القرآن، والمدعو عليه إنما هو من منع نسخ شرعه عليه الصلاة والسلام لشرع غيره، وليس إلا بعض اليهود، كما سلف على أنه سماه تخصيصاً لأنه قصر للحكم على بعض الأزمان لقصره على بعض الأشخاص، وحينئذٍ، فالخلفُ لفظيٌّ، ويصدق أنه لم يخالف في النسخ أحد من المسلمين.

فإن قلت: من أبو مسلم هذا؟

قلت: هو المعتزلي الملقب بالجاحظ، كما في «شرح المعالم»، وفي اسم أبيه اضطراب، ففي «المحصول»: بحر، وفي «المنتخب»: عمر، وفي «اللمع»: يحيى، والله أعلم.

وَنَسخَ بَعضِ شَرعِهِ بالبَعَضِ   أَجِـز وَمَـا فِي ذَا لَـهُ مِـن غَضٍّ

ثم شرع في بيان مفهوم قوله فيما مر أن شرعه لا ينسخه غيره بقوله:

(ونسخ بعض) أحكام **(شرعه)** ﷺ **(بـ)** أحكام **(البعض)** أي: بعض شرعه الآخر **(أجز)** أي اعتقد وجوباً جوازه الوقوعي، لا بمعنى احتمال العقل.

وشمل «البعضُ» وجوب المعرفةِ، خلافاً للمعتزلة والمعتزلة في منعهم نسخ جميع التكاليف تمسكاً بتوقف الحكم بذلك المقصود منه بتقدير في منعهم نسخ وجوبها، لأنها حسنة لذاتها لا تتغير بتغير الزمان، فلا يقبل حكمها النسخ.

ورُدّ بما قد علمت من بطلان الحسن والقبح الذاتيين عندنا، فيما مر.

فإن قلت: قضية التعبير بالبعض امتناع نسخ الكل كما منعوا نسخ تحريم الكفر وغيره لكونه قبيحاً لذاته كما حكاه عنهم الآسنوي.

قلت: أما باعتبار القبول، فالمختارُ أن كل حكم شرعي يقبل النسخ، فيجوز نسخ كل الأحكام، وبعضها أي بعض، كان خلافاً للغزالي وقوعه على معرفة النسخ والناسخ، ومعرفة ذلك من جملة التكاليف، فلا يتأتى نسخها!

وجوابه، أنا نسلم ذلك، لكن نقول بحصول تلك المعرفة ينتهي التكليف بها، فيصدق أنه لم يبق تكليف، وهو المقصود بنسخ جميع التكاليف، فلا يبقى نزاع بحسب المعنى.

وأما باعتبار الوقوع، فالإجماع على عدم وقوع نسخ جميعها، وحينئذٍ فالمتن محمول على حذف مضاف، **وأصله**: ووقوع نسخ إلى آخره، على ما أشرنا إليه، ومفهومُه: عدم وقوع نسخ الجميع، وهو صحيحٌ لما علمت.

وشمل أيضاً البعض القرآنيّ، وهو كذلك، خلافاً لأبي مسلم، محتجاً بقوله تعالى: ﴿ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦ ﴾ [فصلت: ٤٢]، **فلو نسخ بعضه لتطرق إليه البطلان!**

وأجيب، بأن الضمير لمجموع القرآن، ومجموع القرآن لا ينسخ اتفاقًا، كما مر، وبأن النسخ إبطال ورفع للحكم، لا باطل، فإن الباطل ضد الحقِّ، وإلى هذا أشار بقوله:

(ومافي) بعض ما صدقات **(ذا)** الحكم العام، وهو أن كل بعض من شرعه يجوز أن ينسخ بعضاً منه، وهو تجويز نسخ بعض الأحكام القرآنية **(له)**، أي لشرعه، متعلق بمدخول «من» في قوله: **(من غض)** أي نقص، حتى بمنع، بناء على ما هو الحقُّ عند بعض المحققين من جواز تقديم معمول المصدر عليه إذا كان جاراً ومجروراً.

وشمل أيضاً: نسخ **الكتاب بالكتاب** لنسخ حكم قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠]، بحكم قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] لتأخرها نزولاً وإن تقدمت على الأولى تلاوة.

- **ونسخ السنة بالسنة**، كحديث مسلم: «**كُنتُ نهيتُكُم عن زِيارةِ القُبُورِ فزُورُوها**»[١].

- **ونسخ السنة بالكتاب** كنسخ حكم استقبال بيت المقدس في الصلاة الثابت بالسنة الفعلية بوجوب استقبال الكعبة الثابت بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤].

- وفي جواز نسخ الكتاب بالسنة خلافٌ، والصحيح جوازه بها، متواترة كانت أو آحادًا.

احتج المانع بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ﴾[يونس: ١٥]، والنسخ بالسنة تبديل منه.

وأجيب: بأن ذلك ليس تبديلاً من تلقاء نفسه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾[النجم: ٣].

واحتج المجوز بقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

لا يقال: الآحاد ظنيّ الدلالة، والمتواتر قطعي، **لأنا نقول:** محل النسخ الحكم، ودلالة المتواتر عليه ظنية.

---

(١) أخرجه الإمام مسلم، كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه عز وجل في زيارة قبر أمه، رقم حديث (٩٧٧)، وأخرجه أيضاً في كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، رقم حديث (١٩٧٧) دون لفظ «كنت».

والحقُّ، أنه لم يقع إلا بالسنة المتواترة.

لا يُقال: فقد نسخ حديث الترمذي وغيره: «**لا وصِيّة لِوارِثٍ**»(١) وهو آحاد جواز الوصية للوالدين والأقربين الدال عليه قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ﴾ [البقرة: ١٨٠] وهو قرآن، **لأنا نقول:** عدم تواتر ذلك ونحوه للمجتهدين الحاكمين بالنسخ لقربهم من زمانه عليه الصلاة والسلام ممنوعٌ.

ـ وشمل نسخ اللفظ مع بقاء الحكم، نحو: «الشّيخُ والشّيخةُ إذا زنيا فارجُمُوهُما البتّة»(٢)، فإن هذا اللفظ كان قرآنًا يتلى، ثم نسخت قرآنيته، وبقي حكمه، فقد رجم ﷺ المحصنتين، كما أخرجه الشيخان(٣).

- ونسخ الحكم مع بقاء اللفظ، كما تقدم في آيتي العدة.
- ونسخهما جميعاً، كما في حديث عائشة رضي الله عنها: «**كان فيما أُنزِل، يعني مِن القُرآنِ: عشرُ رضعاتٍ معلُوماتٍ يُحرِّمن، فنُسِخن، بِخمسٍ معلُوماتٍ**»(٤).
- والنسخ إلى بدلٍ، كما تقدم في استقبال القبلة.
- وإلى غير بدلٍ، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗ ﴾ [المجادلة: ١٢]، فإن وجوب تقديم الصدقة على مناجاته ﷺ نسخ بلا بدل.

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه من حديث أبي أمامة الباهلي، أبواب الوصايا، باب ما جاء لا وصية لوارث، رقم حديث (٢١٢٠)، وابن ماجة في سننه، أبواب الوصايا، باب لا وصية لوارث، رقم حديث (٢٧١٣) و(٢٧١٤).

(٢) أخرجه ابن ماجة في سننه عن ابن عباس رضي الله عنهما، كتاب الحدود، باب الرجم، حديث رقم (٢٥٥٣)، والإمام أحمد في مسنده، حديث رقم (٢١٢٠٧).

(٣) أخرج البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «لمّا أتى ماعزُ بنُ مالِكٍ النّبيّ ﷺ قال لهُ: «لعلّك قبّلت، أو غمزت، أو نظرت» قال: لاَ يا رسُول الله، قال: «أنِكتها». لاَ يكنِي، قال: فعِند ذلِك أمر برجمِهِ». كتاب الحدود، باب هل يقول الإمام للمقر: لعلك لمست أو غمزت، حديث رقم (٦٨٢٤)، وأخرج الإمام مسلم بنحوه، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، حديث رقم (١٦٩٥)، وقد ذكر الإمام مسلم قصة الغامدية أيضاً في ذات رقم الحديث المذكور آنفاً.

(٤) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الرضاع، باب التحريم بخمس رضعات، رقم (١٤٥٢).

والحقُّ، أن هذا القسم لم يقع، وفاقاً للشافعي، والآية المذكورة لا نسلم أنه لا يدل لوجوبها، بل **بدله** الجواز الصادق هنا بالإباحة والاستحباب.

لا يقال: إن النظم لا ينطبق على رسم النسخ بحال؛ إذ ليس حكمًا، ولذا لا ينطبق على النسخ بلا بدل. **لأنا نقول**: إزالة قرآنية ذلك اللفظ، ورفع ذلك الحكم، رفع حكم بعض شرعه بحكم بعض منه، كما لا يشتبه على طالب.

تتمة:

اتفقوا على أن «الناسخ» لا يثبت حكمه قبل أن يبلغه جبريل إلى النبي ﷺ، واختلفوا في ثبوت حكمه بعد وصوله إلى النبي ﷺ وقبل تبليغه، والمختار أنه لا يثبت، والمختار اختصاص النسخ بالإنشاءات، ولو قيدت بالتأبيد، أو كانت بلفظ القضاء والخبر، فلا يدخل مدلول الخبر وإن كان مما يتغير، لئلا يوهم الكذب من حيث إخباره بشيء ثم بنقيضه.

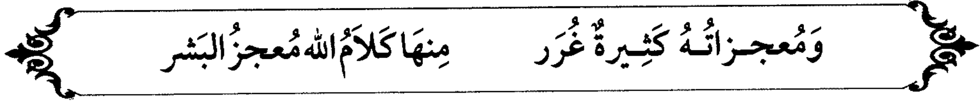
فإن قلت: التعرض لمثل هذه المباحث خروج عن **القانون**، لأنها من مسائل أصول الفقه؟

قلت: ممنوعٌ:

أما أولاً، فلكثرة ميل الأئمة إلى الاستطراد تكثيراً للفوائد.

وأما ثانياً، فكونها من مسائل فن باعتبار جهة لا يمنع كونها من مسائل فن آخر باعتبار جهة أخرى، وتعرضنا لها إنما هو من جهة وجوب اعتقاد أحكامها كوجوب اعتقاد مندوبية المندوب، وهو من الفقهيات قطعاً، فتأمل.

* * *



* **[مبحث في معجزات نبيِّنا المصطفى ﷺ]:**

ولما أسلف وجوب الإيمان بمعجزات الأنبياء أحب الإشارة إلى معجزات نبينا محمد ﷺ على سبيل الإجمـال، ليتوسل بها إلى المقصود الأهـم، وهو بيان إعجاز القرآن، فقال: (**ومعجزاته**) ﷺ، أي الخوارق المقرونة بالتحدي، حقيقة أو حكماً، الدالة على نبوته.

وإضافتها للعهد الذهني والاستغراق (**كثيرة**).

فيه الإخبار بالمفرد عن الجمع، وذلك جائز، كالنعت في جمع تصحيح ما لا يعقل، **كمكثر** ما يعقل، نحو: ﴿وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥].

(**غرر**)، خبرٌ بعد خبر، جمع غرة، وهو في الأصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم، وقد تطلق على أول كل شيء أيضاً، كما تطلق على خيار الشيء، ثم استعيرت لكل واضح معروف، فالمراد خيار معروفات مشهورات.

فإن قلت: أليست الكثرة ملزومة للشهرة؟

قلت: ممنوع، فكم من كثير لم يشتهر، فلذا جمع بين الخبرين.

واعلم أن **معجزاته** ﷺ مع كونها لا تحصر ولا تحصى ولا يمكن أن يحاط بها ولا تستقصى، منها ما وقع به التحدي، ومنها ما وقع بدونه، ولا ينافي تسميته معجزة أن التحدي شرط فيها كما مر، إما لأنه شرط فيها من حيث الجملة لا في كل جزئياتها، وإما لأن تسميتها بذلك على وجه التشبيه والتخييل.

ـ والذي لم يقع به التحدي:

- **إما قبل نبوته**، كقصة الفيل، والنور الذي خرج حين ولادته ﷺ حتى أضاءت له قصور الشام وأسواقها، وحتى رؤيت أعناق الإبل، ومسح الطائر لفؤاد أمه حتى لم تجد الماء لولادته، والطواف به في الآفاق، وخمود نار فارس، وسقوط شرافات إيوان كسرى، وغيض

ماء بحيرة ساوه، وما سمع من الهواتف الصارخة بنعوته وأوصافه، وانتكاس الأصنام وخرورها لوجهها من غير دافع لها من أمكنتها... إلى غير ذلك من سائر ما نقل من العجائب في أيام ولادته وأيام حضانته وبعدها إلى أن نبأه الله تعالى، كتسليم الحجر عليه، إما الأسود أو غيره، وإظلال الغمام أي في السفر، وقبل النبوة فقط، وشق الصدر، وهذا القسم إنما يسمى في العرف **إرهاصاً**، أي تأسيساً للنبوة، مأخوذ من الرهص بكسر الراء، وهو ما يؤسس به الجدار.

وقد منع **المعتزلة** تقدم الخارق على النبوة كما مر.

ـ **وإما بعدها إلى يوم القيامة**، وهو غير محصور، إذ كل خارق وقع لخواص أمته إنما هو في الحقيقة له، إذ هو السبب فيه.

ـ **وأما من حين نبوته إلى وفاته:**

وهذا النوع من المعجزات هو المقصود بالتكلم عليه، فمنها:

- **انشقاق القمر**، لما طلبه منه كفار قريش آيةً على صدقه، والدليل على وقوعه ظاهر الآية، وأجمع عليه أهل السنة، وهو من أمهات معجزاته وخواصِّها، إذ ليس في معجزات الأنبياء ما يقاربُه، لأنه ظهر في الملكوت الأعلى خارجاً عن طباع هذا العالم، فلا حيلة في الوصول إليه، وقد حقق **التاج السبكي** أن انشقاقه متواتر، وفي الصحيحين: «أنه انشق فرقتين حتى رأوا جزءاً بينهما فقالوا: هذا سحر، لكن اسألوا السفّار فإنه لا يستطيع أن يسحر الناس كلهم، فسألوهم فأخبروا بذلك، ولم يسقط إلى الأرض»[1]، ولم يتكرر على ما هو الصواب.

وأنكره **الفلاسفة** لمنعهم الخرق والالتئام في الأجرام العلوية، وهو الإكفار.

وقد قام **الدليل القاطع** على بطلان رأيهم.

---

(١) أخرج البخاري ومسلم أن عبد الله بن مسعود قال: «انشقّ القمرُ على عهدِ رسُولِ الله ﷺ فِلقتينِ، فستر الجبلُ فِلقةً، وكانت فِلقةٌ فوق الجبلِ، فقال رسُولُ الله ﷺ: «اللهمّ اشهد»»، أما بقية القصة فهي غير مذكورة في الصحيحين، وإنما هي مذكورة في «دلائل النبوة» للبيهقي (٢: ٢٦٦)، وأبو نعيم الأصفهاني في «دلائل النبوة» (١: ٢٨٠)، وابن كثير في «السيرة النبوية» (٢: ١١٩) وغيرهم.

وأنكره أيضاً **بعض الملاحدة** محتجين بأنه لو وقع لم يخف على أحد من أهل الأرض ولم يختصر بأهل مكة.

ورُدّ بأنه وقع ليلاً لحظة وقت الغفلة والنوم، فلا مانع من خفائه على من بعُد عن ذلك الإقليم، وليس هو أظهر من الكسوف الذي يظهر بمحلٍ دون آخر، على أنه لولا إخبار المنجمين على وقوعه لربما خفي على أكثر أهل الأرض، قاله **البدر الزركشي** نقلاً عن شيخه **عماد الدين بن كثير**، أن ما حكي من أن القمر دخل من جيبه ﷺ وخرج من كُمِّهِ فليس له أصل[١].

- ومنها، **رد الشمس** بخيبر لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه لما فاتته صلاة العصر لكون رأسه ﷺ كان في حجره وخشي أن يزعجه حتى صلاها[٢].

وحديثه صححه الطحاويُّ وعياضٌ، وخرجه جماعة منهم الطبراني بإسناد حسن، والحكم عليه بالوضع خطأ، وحديثه في البخاري.

- أما **تسبيح الحصا** في كفه ﷺ، ثم في كف أبي بكر، ثم في كف عمر، ثم في كف عثمان، ثم أخذه الحاضرون فلم يسبح معهم[٣]، فحديثه ضعيف مع شهرة دورانه على الألسنة.

---

(١) قال ابن كثير في «البداية والنهاية»: «وما يذكره بعض القصاص من أن القمر دخل في جيب النبي ﷺ وخرج من كمه، ونحو هذا الكلام فليس له أصل يعتمد عليه» اهـ. (٦: ٧٧)، دار الفكر.

ويقول الإمام الخيضري في «اللفظ المكرم» بخصائص النبي المكرم ﷺ: «وأما ما يذكره بعض القصاص والجهال من أن القمر لما انشق دخل جيب النبي ﷺ وخرج من كمه، ونحو هذا من الكلام، فهو كذبٌ ليس له أصل» اهـ. (٧٣٣)، دار المعرفة.

(٢) أخرج الإمام الطبراني في «معجمه الكبير» عن أسماء بنت عميس أنها قالت: أنّ رسُول الله ﷺ صلّ الظُّهر بِالصّهباءِ، ثُمّ أرسل عليًّا في حاجةٍ، فرجع وقد صلّى النّبيُّ ﷺ العصر، فوضع النّبيُّ ﷺ رأسهُ في حِجرِ عليٍّ فنام، فلم يُحرِّكْهُ حتّى غابتِ الشّمسُ، فقال النّبيُّ ﷺ: «اللهمّ إنّ عبدك عليًّا احتبس بِنفسِهِ على نبِيِّهِ فرُدّ عليهِ الشّمس» قالت: فطلعت عليهِ الشّمسُ حتّى رُفِعت على الجِبالِ وعلى الأرضِ، وقام عليٌّ فتوضّأ وصلّى العصر، ثُمّ غابت وذلِك بِالصّهباءِ. انظر: (٢٤: ١٤٥)، وأخرجه العقيلي في «الضعفاء» (٣: ٣٢٧)، دار الكتب العلمية.

(٣) هذه القصة أخرجها الإمام الطبراني في «مسند الشاميين» من حديث أبي ذر، حديث رقم(٣١٩٨).

- ومنها، **تأمين أسكفة الباب وحوائط البيت ثلاثاً على دعائه** للعباس، وبنيه، وقد سترهم بملاءته، أن الله يسترهم من النار كستره إياهم بها. وحديثه في البيهقي وغيره[١].

- ومنها **رجف أُحُدٍ فرحاً به ﷺ**، حتى ضربه برجله وقال له: «**اثبُت فإنّما عليك نبيٌّ، وصِدِّيقٌ، وشهيدانِ**»[٢]، بل وعدة أماكن كذلك.

- ومنها، **كلام الشجر له وسلامه له عليه ﷺ**، وحديثه أخرجه البزار وغيره[٣].

- ومنها، **سعي الشجر إليه ﷺ**، وإسناده جيد في البزار وغيره[٤].

- ومنها، حنين **الجذع وشوقه**[٥]، وقطع **السبكي** بتواتر حديثه، قال **الشافعيُّ**: وحنين الجذع أعظمُ في المعجزةِ من إحياء الموتى.

---

(١) أخرجه الإمام البيهقي في «دلائل النبوة» عن أبي أسيد الساعدي، باب ما جاء في تأمين أسكفة الباب وحوائط البيت على دعاء نبينا محمد ﷺ لعمه العباس رضي الله عنه، ولبني عمه إن صحت الرواية، (٦: ٧١-٧٢)، وأبو نعيم الأصفهاني في «دلائل النبوة» (٣: ٤٢٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أنس بن مالك، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذا خليلا»، حديث رقم (٣٦٧٥).

(٣) روى الإمام الترمذي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قال: «كُنتُ مع النّبِيِّ ﷺ بِمكّة فخرجنا في بعضِ نواحِيها فما استقبلهُ جبلٌ ولا شجرٌ إلاّ وهُو يقُولُ: السّلامُ عليك يا رسُول الله». انظر: أبواب المناقب، حديث رقم (٣٦٢٦)، وقال الترمذي: هذا حديثٌ غريبٌ.

(٤) أخرجه الإمام البيهقي في «دلائل النبوة» عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أنّ رسُول الله ﷺ كان على الحجُونِ كئِيبًا لمّا أذاهُ المُشرِكُون، فقال: «اللهمّ أرِنِي اليوم آيةً لا أُبالِي من كذّبنِي بعدها»، قال: فأمر فنادى شجرةً مِن قِبلِ عقبةِ أهلِ المدِينةِ، فأقبلت تخُدُّ الأرض حتّى انتهت إليهِ، قال: ثُمّ أمرها فرجعت إلى موضِعِها، قال: فقال: «ما أُبالِي من كذّبنِي بعد هذا مِن قومِي». انظر: باب مشي العذق الذي دعاه محمد ﷺ إليه حتى وقف بين يديه ثم رجوعه إلى مكانه بإذنه وما في ذلك من «دلائل النبوة» (٦: ١٣).

(٥) أخرج الإمام البخاري في صحيحه عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، أنّ النّبِيّ ﷺ: كان يقُومُ يوم الجُمُعةِ إلى شجرةٍ أو نخلةٍ، فقالتِ امرأةٌ مِن الأنصارِ، أو رجُلٌ: يا رسُول الله، ألا نجعلُ لك مِنبرًا؟ قال: «إن شِئتُم»، فجعلُوا لهُ مِنبرًا، فلمّا كان يوم الجُمُعةِ دُفِع إلى المِنبرِ، فصاحتِ النّخلةُ صِياح الصّبِيِّ، ثُمّ نزل النّبِيُّ ﷺ فضمّهُ إليهِ، تئِنُّ أنِين الصّبِيِّ الّذِي يُسكّنُ. قال: «كانت تبكِي على ما كانت تسمعُ مِن الذِّكرِ عِندها». كتاب المناقب، باب علامات للنبوة في الإسلام، حديث رقم (٣٥٨٤).

- **قلت**: لصدور الحنين الشوقي مما ليس من شأنه مصباة ولا إدراك، وهو لا يكون عادة إلا عنهما.

- ومنها، **سجود الجمل** المستصعب، وتَذلُّلِهِ له حتى أدخله بيده الشريفة في العمل، وحديثه عند أحمد وغيره[١].

- ومنها، **شكاية الجمل له الجوع**[٢]، وحديثه صحيح.

- ومنها، **كلام الذئب له** ﷺ، وحديثه أخرجه أحمد بسند جيد[٣].

---

(١) أخرجه الإمام أحمد من حديث أنس بن مالك قال: كان أهلُ بيتٍ مِن الأنصارِ لَهم جملٌ يسنُون عليهِ، وإنّ الجمل استُصعِب عليهِم، فمنعهُم ظهرهُ، وإنّ الأنصار جاءُوا إلى رسُولِ الله ﷺ فقالُوا: إنّهُ كان لنا جملٌ نسنى عليهِ، وإنّهُ استُصعِب علينا، ومنعنا ظهرهُ، وقد عطِش الزّرعُ والنّخلُ، فقال رسُولُ الله ﷺ لِأصحابِهِ: «قُومُوا» فقامُوا، فدخل الحائِط والجملُ في ناحِيتِهِ، فمشى النّبِيُّ ﷺ نحوهُ، فقالتِ الأنصارُ: يا رسُول الله، إنّهُ قد صار مِثل الكلبِ الكلِبِ، وإنّا نخافُ عليك صولتهُ، فقال: «ليس عليّ مِنهُ بأسٌ» فلمّا نظر الجملُ إلى رسُولِ الله ﷺ أقبل نحوهُ، حتّى خرّ ساجِدًا بين يديهِ، فأخذ رسُولُ الله ﷺ بناصِيتِهِ أذلّ ما كانت قطُّ، حتّى أدخلهُ في العملِ. فقال لهُ أصحابُهُ: يا نبِيّ الله، هذِهِ بهِيمةٌ لا تعقِلُ تسجُدُ لك ونحنُ نعقِلُ، فنحنُ أحقُّ أن نسجُد لك، فقال: «لا يصلُحُ لِبشرٍ أن يسجُد لِبشرٍ، ولو صلح لِبشرٍ أن يسجُد لِبشرٍ، لأمرتُ المرأة أن تسجُد لِزوجِها، مِن عِظمِ حقِّهِ عليها، والّذِي نفسِي بِيدِهِ، لو كان مِن قدمِهِ إلى مفرِقِ رأسِهِ قُرحةٌ تنبجِسُ بِالقيحِ والصّدِيدِ، ثُمّ استقبلتهُ تلحسُهُ ما أدّت حقّهُ». حديث رقم (١٢٦١٤).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه عن عبدالله بن جعفر قال: أردفنِي رسُولُ الله ﷺ خلفهُ ذات يوم، فأسّر إلّي حدِيثًا لا أُحدِّثُ بِهِ أحدًا النّاسِ، وكان أحبُّ ما استتر بِهِ رسُولُ الله ﷺ لِحاجتِهِ هدفًا، أو حائِش نخلٍ، قال: فدخل حائِطًا لِرجُلٍ الأنصارِ فإذا جملٌ، فلمّا رأى النّبِيّ ﷺ حنّ وذرفت عيناهُ، فأتاهُ النّبِيُّ ﷺ فمسح ذِفراهُ فسكت، فقال: «من ربُّ هذا الجملِ، لِمن هذا الجملُ؟»، فجاء فتًى مِن الأنصارِ فقال: لِي يا رسُول الله. فقال: «أفلا تتّقِي الله في هذِهِ البهِيمةِ الّتِي ملّكك الله إيّاها؟، فإنّهُ شكا إليّ أنّك تُجِيعُهُ وتُدئِبُهُ». انظر: كتاب الجهاد، باب ما يؤمر به من القيام على الدواب والبهائم، حديث رقم (٢٥٤٩)، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، حديث رقم (١٧٥٥).

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (١١٧٩٢) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: عدا الذِّئبُ على شاةٍ، فأخذها فطلبهُ الرّاعِي، فانتزعها مِنهُ، فأقعى الذِّئبُ على ذنبِهِ، قال: ألا تتّقِي الله، تنزِعُ مِنّي رِزقًا ساقهُ الله إليّ، فقال: يا عجبِي ذِئبٌ مُقعٍ على ذنبِهِ، يُكلِّمُنِي كلام الإنسِ، فقال الذِّئبُ: ألا أُخبِرُك بِأعجب مِن ذلِك؟ مُحمّدٌ ﷺ بِيثرِب يُخبِرُ النّاس بِأنباءِ ما قد سبق، قال: فأقبل الرّاعِي يسُوقُ غنمهُ، حتّى دخل المدِينة، =

- وأما **كلام الحمار الأسود** الذي أصابه يوم خيبر، وقوله له أنه من نسل ستين حماراً لم يركبها إلا نبي، وأنه كان يتغير بصاحبه اليهودي عمداً، فترك ركوبه إياه[١]، فحديثه مطعون فيه، بل ذكره ابن الجوزي في الموضوعات، وفي غيره إغناء عنه، ومثله **كلام الضب**، ومثله **كلام الغزالة** له ﷺ وإطلاقها من الأعرابي الذي صادها[٢].

= فزواها إلى زاوِيةٍ مِن زواياها، ثُمّ أتى رسُول الله ﷺ فأخبرهُ، فأمر رسُولُ الله ﷺ فنُودِي الصّلاةُ جامِعةٌ، ثُمّ خرج، فقال لِلرّاعِي: «أخبِرهُم» فأخبرهُم، فقال رسُولُ الله ﷺ: «صدق والّذِي نفسِي بِيدِهِ، لا تقُومُ السّاعةُ حتّى يُكلِّم السِّباعُ الإنس، ويُكلِّم الرّجُل عذبةُ سوطِهِ، وشِراكُ نعلِهِ، ويُخبِرهُ فخِذُهُ بِما أحدث أهلُهُ بعدهُ».

(١) ذكر هذه القصة الإمام ابن حبان في المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين أن أبي منظور قال: «لمّا فتح الله على نبيه خيبرا أصابهُ مِن سهمِهِ أربعةُ أزواجِ خِفافٍ، عشرةُ أواقٍ ذهبًا وفِضّةً؛ وحِمارٌ أسودُ، فقال لِلحِمارِ ما اسمُك، فقال يزِيدُ بنُ شِهابٍ: أخرج الله مِن نسلِ جدِّي سِتِّين حِمارًا كُلُّهُم لم يركبهُ إلا نبِيٌّ ولم يبق مِن نسلِ جدِّي غيرِي، ولا مِن الأنبِياءِ غيرك، وقد كُنتُ قبلك لِرجُلٍ مِن اليهُودِ وكُنتُ أعثرُ بِهِ عمدًا، وكان يُجِيعُ بطنِي ويضرِبُ ظهرِي، فقال: قد سمّيتُك يعفُور؛ أتشتهِي الإناث قال: لا، وكان النّبِيُّ يبعثُ بِهِ إلى بابِ الرّجُلِ، فيأتِي الباب فيقرعُهُ بِرأسِهِ، فإذا خرج إليهِ صاحِبُ الدّارِ أومأ إليهِ، أن أجِب رسُول الله، فلمّا قبض رسُول الله، جاء إلى بِئرٍ كانت لأبِي الهيثمِ بنِ التّيهانِ فتردّى فيها جزعًا» اهـ ثم عقب ابن حبان على هذه القصة بقوله: «وهذا حديث لا أصل له، وإسناده ليس بشيء». انظر: «المجروحين» لابن حبان، (٢: ٣٠٨-٣٠٩). وقال ابن الجوزي في «الموضوعات» (١: ٢٩٤): هذا حديث موضوع فلعن الله واضعه فإنه لم يقصد إلا القدح في الإسلام، والاستهزاء به.

(٢) ذكره الإمام أبو نعيم الأصفهاني في «دلائل النبوة» (١: ٣٧٥ - ٣٧٦) عن زيد بن أرقم قال: كُنتُ مع النّبِيِّ ﷺ في بعضِ سِككِ المدِينةِ فمررنا بِخِباءِ أعرابِيٍّ فإذا ظبيةٌ مشدُودةٌ إلى الخِباءِ فقالت: يا رسُول الله إنّ هذا الأعرابِيّ صادنِي قبِيلًا ولِي خشفانِ في البرِيّةِ وقد تعقّد هذا اللّبنُ في أخلافي فلا هُو يذبحُنِي فأستريحُ ولا يدعُنِي فأذهبُ إلى خشفي في البرِيّةِ فقال لها رسُولُ الله ﷺ: إنّ تركتُكِ ترجِعِين؟ قالت: نعم وإلّا عذّبنِي الله عذاب العِشارِ، فأطلقها رسُولُ الله ﷺ فلم تلبث أن جاءت تلمّظُ فشدّها رسُولُ الله ﷺ إلى الخِباءِ وأقبل الأعرابِيُّ ومعهُ قِربةٌ، فقال لهُ رسُولُ الله ﷺ: أتبِيعنِيها؟ قال: هِي لك يا رسُول الله ﷺ، فأطلقها رسُولُ الله ﷺ. قال زيدُ بنُ أرقم: فأنا والله رأيتُها تسِيحُ في الأرضِ وهِي تقُولُ: أشهدُ أنّ لا إله إلّا الله وأنّ مُحمّدًا رسُولُ الله ﷺ. وأخرجه البيهقي في «دلائل النبوة» (٦: ٣٤)، وقد قال الإمام الخصيري عن هذه القصة: «وقد ضعف جماعة من الأئمة حديث الغزالة، لكن له طرقٌ يقوي بعضها بعضاً» اهـ. انظر: «اللفظ المكرم» (٧٥٨).

- ومنها، **نبع الماء الطهور من بين أصابعه ﷺ الشريفة**[١]، وهو أشرف المياه، وتكرر ذلك منه في مواضع كثيرة، ومواطن شهيرة، يبلغ مجموعها التواتر المعنوي، **والأصح عند المحققين** نبعُهُ من بين أصابعه حقيقةً لا في نظر الرائي فقط، وإنما لم يفعله ﷺ بدون أصل ما تأدباً مع الله تعالى، إذ هو المنفرد بإيجاد المعدوم من غير أصل، على أنه ورد أنه طلب شيئاً من ماء فلم يجده، فبسط يده في شيء ففارت عينٌ من تحتها، فشربوا وتوضؤوا.

- ومنها، **إحياء الموتى**، وحديثه في البيهقيِّ وغيره[٢]، وصحح بعض الحفاظ حديث إحياء أمِّه عليه الصلاة والسلام حتى آمنت به[٣]، وإن قال ابن كثير: أنه منكرٌ جداً.

- ومنها، **كلام الأطفال له ﷺ بفور ولادتهم**، وحديثه في البيهقي[٤].

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما عن أنس بن مالك: رأيتُ رسُول الله ﷺ وحانت صلاةُ العصر، فالتُمِس الوضُوءُ فلم يجِدُوهُ، فأُتِي رسُولُ الله ﷺ بوضُوءٍ، فوضع رسُولُ الله ﷺ يدهُ في ذلِك الإناءِ، فأمر النّاس أن يتوضّئُوا مِنهُ، «فرأيتُ الماء ينبُعُ مِن تحتِ أصابِعِهِ، فتوضّأ النّاسُ حتّى توضّئُوا مِن عِندِ آخِرِهِم». انظر: البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، حديث رقم (٣٥٧٣)، ومسلم، كتاب الفضائل، باب معجزات النبي ﷺ، حديث رقم (٢٢٧٩).

(٢) أخرج هذه القصة الإمام البيهقي في «دلائل النبوة» (٦: ٥١) من حديث أنس بن مالك قال: أدركتُ في هذِهِ الأُمّةِ ثلاثًا لو كانُوا في بني إسرائيل لما تقاسمتها الأُممُ، لكان عجبًا، قُلن: ما هُنّ يا أبا حمزة؟ قال: كُنّا في الصُّفّةِ عِند رسُولِ الله ﷺ فأتتهُ امرأةٌ مُهاجِرةٌ ومعها ابنٌ لها قد بلغ، فأضاف المرأة إلى النِّساءِ، وأضاف ابنها إلينا، فلم يلبث أن أصابهُ وباءُ المدِينةِ، فمرِض أيّامًا ثُمّ قُبِض، فغمّضهُ النّبِيُّ ﷺ وأمر بجهازِهِ، فلمّا أردنا أن نُغسِّلهُ، قال: يا أنسُ ائتِ أُمّهُ، فأعلِمها، قال: فأعلمتُها، فجاءت حتّى جلست عِند قدميهِ فأخذت بِهِما، ثُمّ قالتِ: اللهمّ إنِّي أسلمتُ لك طوعًا وخلعتُ الأوثان زُهدًا، وهاجرتُ إليك رغبةً، اللهمّ لا تُشمِّت بِي عبدة الأوثانِ، ولا تُحمِّلنِي مِن هذِهِ المُصِيبةِ ما لا طاقة لِي بحملها، قال: فو الله ما تقضّى كلامُها حتّى حرّك قدميهِ، وألقى الثّوب عن وجهِهِ، وعاش حتّى قبض الله رسول ﷺ، وحتّى هلكت أُمُّهُ.

(٣) أخرج السهيلي في «الروض الأنف» (٢: ١٢١) عن عائشة رضي الله عنها أخبرت: «أنّ رسُول الله ﷺ سأل ربّهُ أن يُحيِي أبويهِ فأحياهُما لهُ وآمنا بِهِ ثُمّ أماتهُما».

(٤) أخرج البيهقي في «دلائل النبوة» (٦: ٥٩) من حديث معرض بن عبد الله بن معرض بن معيقيب اليماني، عن أبيه، عن جده، قال: حججتُ حجّة الوداعِ فدخلتُ دارًا بِمكّة، فرأيتُ فيها رسُول الله ﷺ ووجهُهُ =

- ومنها، **رد عين قتادة يوم أحد**[١]، وروى أحداهما، وجمع بتعاقب الإصابة لهما.

- ومنها، **إبصار الأعمى**، وحديثه عند الطبراني وغيره[٢].

- ومنها، **انقلاب الخشب سيفاً صارماً حين ناوله لمن انقطع سيفه يوم بدر وأحد**، وكان يسمى العون، وحديثه عند ابن إسحاق[٣].

- ومنها، **رميه بكف من حصباء**، وجوه المشركين يوم بدر، وقال: شاهت الوجوه[٤]، أي قبحت، فلم يبق منهم إلا من أصابه من تلك الحصباء، وكانوا ألفاً أو إلا قليلاً، وفيها نزل: ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾ أي خلقاً، ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ كسباً، ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧] خلقاً.

= مِثلُ دارةِ القمرِ، وسمِعتُ مِنهُ عجبًا: جاءهُ رجُلٌ بِغُلامٍ يوم وُلِد، فقال لهُ رسُولُ الله ﷺ: «يا غُلامُ! من أنا؟» قال: أنت رسُولُ الله! قال: «صدقت بارك الله فيك»، ثُمّ إنّ الغُلام لم يتكلّم بعد ذلِك حتّى شبّ، قال: قال أبِي: فكُنّا نُسمِيهِ: «مُباركُ اليمامةِ».

(١) أخرج الإمام الطبراني في «معجمه الكبير» (١٩ : ٨) عن قتادة بن النعمان أنه قال: أُهدِي إلى رسُولِ الله ﷺ قوسٌ فدفعها إليّ يوم أُحُدٍ، فرميتُ بِها بين يدي رسُولِ الله ﷺ حتّى اندقّت عن سِيَتِها، ولم أزل عن مقامِي نصب وجهِ رسُولِ الله ﷺ ألقى السِّهام بوجهِي، كُلّما مال سهمٌ مِنها إلى وجهِ رسُولِ الله ﷺ ميّلتُ رأسِي لِأقِي وجه رسُولِ الله ﷺ بِلا رمي أرمِيهِ، فكان آخِرُها سهمًا بدرت مِنهُ حدقتِي على خدِّي، وتفرّق الجمعُ فأخذتُ حدقتِي بِكفي، فسعيتُ بِها في كفي إلى رسُولِ الله ﷺ، فلمّا رآها رسُولُ الله ﷺ في كفي دمعت عيناهُ، فقال: «اللهمّ إنّ قتادة قد أوجه نبِيّك بِوجهِهِ، فاجعلها أحسن عينيهِ وأحدّهُما نظرًا»، فكانت أحسن عينيهِ وأحدّهُما نظرًا.

(٢) أخرج الإمام الترمذي في سننه من حديث عثمان بن حنيف قال: أنّ رجُلاً ضرِير البصر أتى النّبِيّ ﷺ فقال: ادعُ الله أن يُعافينِي قال: «إن شِئت دعوتُ، وإن شِئت صبرت فهُو خيرٌ لك». قال: فادعُه، قال: فأمرهُ أن يتوضّأ فيحسِن وُضُوءهُ ويدعُو بِهذا الدُّعاءِ: «اللهمّ إنِّي أسألُك وأتوجّهُ إليك بِنبِيِّك مُحمّدٍ نبِيِّ الرّحمةِ، إنِّي توجّهتُ بِك إلى ربِّي في حاجتِي هذِهِ لِتُقضى لِي، اللهمّ فشفِّعهُ فِي». قال الترمذي: حديث حسن صحيح. انظر: أبواب الدعوات، حديث رقم (٣٥٧٨)، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، حديث رقم (١٧٢٤١)، وابن خزيمة في صحيحه، حديث رقم (١٢١٩)، والحاكم في مستدركه، حديث رقم (١١٨٠)، وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه. وأخرجه الطبراني في «معجمه الكبير» حديث رقم (٨٣١٠).

(٣) ابن هشام «السيرة النبوية» (١ : ٦٣٧)، طبعة بابي الحلبي، الماوردي «أعلام النبوة» (١٤٦)، مكتبة الهلال.

(٤) أخرجه الإمام مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب في غزو حنين، حديث رقم (١٧٧٧).

- ومنها، **تكثير قليل الطعام والماء حتى كفى الجيوش الكثيرة**، كشاة جابر، وصاعه[1]، وماء المرأة صاحبة المزادتين[2]، وأقراص أنس التي أرسلها معه أبو طلحة[3]، وما جمع من أزواد

---

(١) أخرج البخاري ومسلم في صحيحهما واللفظ لمسلم عن جابر رضي الله عنه أنه قال: لمّا حُفِر الخندقُ رأيتُ بِرسُولِ الله ﷺ خمصًا، فانكفأتُ إلى امرأتِي، فقُلتُ لها: هل عِندكِ شيءٌ؟ فإنِّي رأيتُ بِرسُولِ الله ﷺ خمصًا شدِيدًا، فأخرجت لِي جِرابًا فيهِ صاعٌ مِن شعِيرٍ، ولنا بُهيمةٌ داجِنٌ، قال: فذبحتُها وطحنت، ففرغت إلى فراغِي، فقطّعتُها في بُرمتِها، ثُمّ ولّيتُ إلى رسُولِ الله ﷺ، فقالت: لا تفضحنِي بِرسُولِ الله ﷺ ومن معهُ، قال: فجِئتُهُ فساررتُهُ، فقُلتُ: يا رسُول الله، إنّا قد ذبحنا بُهيمةً لنا، وطحنت صاعًا مِن شعِيرٍ كان عِندنا، فتعال أنت في نفرٍ معك، فصاح رسُولُ الله ﷺ وقال: «يا أهل الخندقِ، إنّ جابِرًا قد صنع لكُم سُورًا فحيّ هلًا بِكُم»، وقال رسُولُ الله ﷺ: «لا تُنزِلُنّ بُرمتكُم، ولا تخبِزُنّ عجِينتكُم حتّى أجِيء»، فجِئتُ وجاء رسُولُ الله ﷺ يقدمُ النّاس حتّى جِئتُ امرأتِي، فقالت: بِك وبِك، فقُلتُ: قد فعلتُ الّذِي قُلتِ لِي، فأخرجتُ لهُ عجِينتنا فبصق فيها وبارك، ثُمّ عمد إلى بُرمتِنا فبصق فيها وبارك، ثُمّ قال: «ادعِي خابِزةً فلتخبِز معكِ، واقدحِي مِن بُرمتِكُم ولا تُنزِلُوها» وهُم ألفٌ، فأُقسِمُ بِالله لأكلُوا حتّى تركُوهُ وانحرفُوا، وإنّ بُرمتنا لتغِطُّ كما هِي، وإنّ عجِينتنا ـ أو كما قال الضّحّاكُ: ـ لتُخبزُ كما هُو. انظر: البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الخندق وهي الأحزاب، حديث رقم (٤١٠١)، ومسلم، كتاب الأشربة، باب جواز استتباعه غيره إلى دار من يثق برضاه بذلك، وبتحققه تحققا تاما، واستحباب الاجتماع على الطعام، حديث رقم (٢٠٣٩).

(٢) أخرج هذه القصة الإمام البخاري ومسلم في صحيحهما ـ واللفظ للبخاري ـ من حديث عمران بن حصين حيث قال: بينما نحنُ نسِيرُ، إذا نحنُ بِامرأةٍ سادِلةٍ رِجليها بين مزادتينِ، فقُلنا لها: أين الماءُ؟ فقالت: إنّهُ لا ماء، فقُلنا: كم بين أهلِكِ وبين الماءِ؟ قالت: يومٌ وليلةٌ، فقُلنا: انطلِقِي إلى رسُولِ الله ﷺ، قالت: وما رسُولُ الله؟ فلم نُملِّكها مِن أمرِها حتّى استقبلنا بِها النّبِيّ ﷺ، فحدّثتهُ بِمِثلِ الّذِي حدّثتنا، غير أنّها حدّثتهُ أنّها مُؤتِمةٌ، فأمر بِمزادتيها، فمسح في العزلاوينِ، فشرِبنا عِطاشًا أربعِين رجُلًا حتّى روِينا، فملأنا كُلّ قِربةٍ معنا وإداوةٍ، غير أنّهُ لم نسقِ بعِيرًا، وهِي تكادُ تنِضُّ مِن الملِءِ، ثُمّ قال: «هاتُوا ما عِندكُم» فجُمِع لها مِن الكِسرِ والتّمرِ، حتّى أتت أهلها، قالت: لقِيتُ أسحر النّاسِ، أو هُو نبِيٌّ كما زعمُوا، فهدى الله ذاك الصِّرم بِتِلك المرأةِ، فأسلمت وأسلمُوا. انظر: البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، حديث رقم (٣٥٧١)، ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة، واستحباب تعجيل قضائها، حديث رقم (٦٨٢).

(٣) أخرج الإمام البخاري ومسلم في صحيحهما من حديث أنس بن مالك أنه قال: قال أبُو طلحة لِأُمِّ سُليمٍ لقد سمِعتُ صوت رسُولِ الله ﷺ ضعِيفًا، أعرِفُ فيهِ الجُوع، فهل عِندكِ مِن شيءٍ؟ قالت: نعم، فأخرجت =

القوم بغزوة تبوك[١]، وحيس أم سليم[٢]، ووسق الشعير الذي دفعه لبعض أصحابه، فأكلوا

= أقراصًا مِن شعِيرٍ، ثُمّ أخرجت خِمارًا لها، فلفّتِ الخُبز بِبعضِهِ، ثُمّ دسّتهُ تحت يدِي ولأثتنِي بِبعضِهِ، ثُمّ أرسلتنِي إلى رسُولِ الله ﷺ، قال: فذهبتُ بِهِ، فوجدتُ رسُول الله ﷺ في المسجِدِ، ومعهُ النّاسُ، فقُمتُ عليهِم، فقال لِي رسُولُ الله ﷺ: «آرسلك أبُو طلحة» فقُلتُ: نعم، قال: «بِطعامٍ» فقُلتُ: نعم، فقال رسُولُ الله ﷺ لِمن معهُ: «قُومُوا» فانطلق وانطلقتُ بين أيدِيهِم، حتّى جِئتُ أبا طلحة فأخبرتُهُ، فقال أبُو طلحة: يا أُمّ سُليمٍ قد جاء رسُولُ الله ﷺ بِالنّاسِ، وليس عِندنا ما نُطعِمُهُم؟ فقالت: الله ورسُولُهُ أعلمُ، فانطلق أبُو طلحة حتّى لقِي رسُول الله ﷺ، فأقبل رسُولُ الله ﷺ وأبُو طلحة معهُ، فقال رسُولُ الله ﷺ: «هلُمِّي يا أُمّ سُليمٍ، ما عِندكِ» فأتت بِذلِك الخُبزِ، فأمر بِهِ رسُولُ الله ﷺ ففُتّ، وعصرت أُمُّ سُليمٍ عُكّةً فأدمتهُ، ثُمّ قال رسُولُ الله ﷺ فيهِ ما شاء الله أن يقُول، ثُمّ قال: «ائذن لِعشرةٍ» فأذِن لهُم، فأكلُوا حتّى شبِعُوا ثُمّ خرجُوا، ثُمّ قال: «ائذن لِعشرةٍ» فأذِن لهُم، فأكلُوا حتّى شبِعُوا ثُمّ خرجُوا، ثُمّ قال: «ائذن لِعشرةٍ» فأذِن لهُم، فأكلُوا حتّى شبِعُوا ثُمّ خرجُوا، ثُمّ قال: «ائذن لِعشرةٍ» فأكل القومُ كُلُّهُم وشبِعُوا، والقومُ سبعُون أو ثمانُون رجُلًا». انظر: البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، حديث رقم (٣٥٧٨)، ومسلم، كتاب الأشربة، باباب جواز استتباعه غيره إلى دار من يثق برضاه بذلك، وبتحققه تحققا تاما، واستحباب الاجتماع على الطعام، حديث رقم (٢٠٤٠).

(١) أخرج الإمام مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كُنّا مع النّبِيِّ ﷺ في مسِيرٍ، قال: فنفِدت أزوادُ القومِ، قال: حتّى همّ بِنحرِ بعضِ حمائِلِهِم، قال: فقال عُمرُ: يا رسُول الله، لو جمعت ما بقِي مِن أزوادِ القومِ، فدعوت الله عليها، قال: ففعل، قال: فجاء ذُو البُرِّ بِبُرِّهِ، وذُو التّمرِ بِتمرِهِ، قال: وقال مُجاهِدٌ: وذُو النّواةِ بِنواهُ، قُلتُ: وما كانُوا يصنعُون بِالنّوى؟ قال: كانُوا يمُصُّونهُ ويشربُون عليهِ الماء، قال: فدعا عليها قال حتّى ملأ القومُ أزوِدتهُم، قال: فقال عِند ذلِك: «أشهدُ أن لا إله إلّا الله، وأنِّي رسُولُ الله، لا يلقى الله بِهِما عبدٌ غير شاكٍّ فيهِما، إلّا دخل الجنّة». انظر: كتاب الإيمان، باب من لقي الله بالإيمان وهو غير شاك فيه دخل الجنة وحرم على النار، حديث رقم (٢٧).

(٢) أخرج أبو نعيم في «دلائل النبوة» (١: ٤٢٤) وأبو يعلى في مسنده برقم (٣٤٤٩) عن أنس رضي الله عنه قال: إنّ نبِيّ الله ﷺ لّما تزوّج زينب بِنت جحشٍ قالت لِي أُمِّي: يا أنسُ إنّ رسُول الله ﷺ أصبح عرُوسًا ولا أرى أصبح لهُ غداءٌ فهلُمّ تِلك العُكّة وتمرًا قد رمد، فجعلت لهُ حيسًا فقالت: يا أنسُ، اذهب بِهذا إلى رسُولِ الله ﷺ وامرأتِهِ فلمّا أتيتُ النبِيّ ﷺ بِتورٍ مِن حِجارةٍ فيهِ ذلِك الحيسُ قال: ضعهُ في ناحِيةِ البيتِ واذهب فادعُ لِي أبا بكرٍ وعُمر وعُثمان وعلِيًّا ونفرًا مِن أصحابِهِ ثُمّ ادعُ لِي أهل المسجِدِ ومن رأيت في الطّرِيقِ فجعلتُ أتعجّبُ مِن قِلّةِ الطّعامِ وكثرةِ من يأمُرُنِي أن أدعُو مِن النّاسِ فكرِهتُ أن أعصِيهُ فدعوتُهُم =

منه زماناً حتى كالوه[١].

- ومنها، إخباره ﷺ بالغيوب في غير القرآن، كقوله لعلي: «**تُقاتِلُ بعدِي النّاكِثِين، والقاسِطِين، والمارِقِين**»[٢]، ولعمار تقتلك[٣]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «**زويت لي الأرض قاربت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك أمتي ما زوي لي منها**»[٤]، وقوله: «**الخلافة بعدِي ثلاثُون سنة**»[٥]، وكإخباره ﷺ بهلاك كسرى وقيصر بزوال ملكهما، وإنفاق كنوزهما في سبيل الله، وباستيلاء الأنزال[٦].

= حتّى امتلأ البيتُ والحُجرةُ فقال: يا أُنيسُ هل ترى مِن أحدٍ؟ فقُلتُ: لا يا نبيّ الله قال: هلُمّ ذلِك فجِئتُ بذلِك التّورِ إليهِ فجعلتُهُ قُدّامهُ فغمس ثلاثة أصابِعِهِ في التّورِ فجعل التّورُ يربُو ويرتفِعُ فجعلُوا يتغدّون ويخرُجُون حتّى إذا فرغُوا أجمعُون وبقِي في التّورِ نحوُ ما جِئتُ بِهِ قال: ضعهُ قُدّام زينب فأسفقتِ الباب عليها بابًا مِن جرِيدٍ قال ثابِتٌ: فقُلتُ: يا أبا حمزة كم ترى كان الّذِين يأكُلُون مِن ذلِك التّورِ؟ قال أحسبُهُ قال: واحِدٌ وسبعُون أوِ اثنانِ وسبعُون.

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (١٤٦٢١).

(٢) أخرجه الحاكم في مستدركه من حديث أبي أيوب الأنصاري، حديث رقم (٤٦٧٥)، دون زيادة لفظ «بعدي».

(٣) أخرج الإمام مسلم في صحيحه عن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال لعمار: «تقتُلُك الفِئةُ الباغِيةُ». انظر: كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل، فيتمنى أن يكون مكان الميت من البلاء، حديث رقم (٢٩١٦) وفي نفس الباب من حديث قتادة، حديث رقم (٢٩١٥).

(٤) أخرج الإمام مسلم في صحيحه عن ثوبان رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: «إنّ الله زوى لِي الأرض، فرأيتُ مشارِقها ومغارِبها، وإنّ أُمّتِي سيبلُغُ مُلكُها ما زُوِي لِي مِنها، وأُعطِيتُ الكنزينِ الأحمر والأبيض، وإنِّي سألتُ ربِّي لِأُمّتِي أن لا يُهلِكها بِسنةٍ عامّةٍ، وأن لا يُسلِّط عليهِم عدُوًّا مِن سِوى أنفُسِهِم، فيستبِيح بيضتهُم، وإنّ ربِّي قال: يا مُحمّدُ إنِّي إذا قضيتُ قضاءً فإِنّهُ لا يُردُّ، وإنِّي أعطيتُك لِأُمّتِك أن لا أُهلِكهُم بِسنةٍ عامّةٍ، وأن لا أُسلِّط عليهِم عدُوًّا مِن سِوى أنفُسِهِم، يستبِيحُ بيضتهُم، ولوِ اجتمع عليهِم من بِأقطارِها ـ أو قال من بين أقطارِها ـ حتّى يكُون بعضُهُم يُهلِكُ بعضًا، ويسبِي بعضُهُم بعضًا». انظر: كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض، حديث رقم (٢٨٨٩).

(٥) أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث سفينة، حديث رقم (٦٩٤٣)، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده بنحوه، حديث رقم (٢١٩٢٨)، والترمذي في سننه، أبواب الفتن، باب ما جاء في الخلافة، حديث رقم (٢٢٢٦).

(٦) أخرجه الإمام البخاري ومسلم في صحيحهما عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: أن رسول الله ﷺ قال:=

إلى غير ذلك مما ورد في **صحاح الأحاديث**، وقد **اقترنت بدعوى النبوة**، فتتميز عن الكرامات، وبطهارة النفس، وصوالح الأعمال، وترك المراجعة إلى أحوال الكواكب، والنظر في آلاتها، فتتميز عن السحر والكهانة والنجامة.

و(**منها**)، وهو أفضلها، وأجلّها، وأصلها، وأدومها بعد موته ﷺ، (**كلامُ الله**)، أي **اللفظ المنزل على محمد** ﷺ**المتحدى به، المتعبد بتلاوته**، وهذا هو المسمّى في عرف أهل الأصول، **بالقرآن**، وأما المسمى به في عرف المتكلمين بحيث ينصرف إليه الاسم عند الإطلاق فقد سلف بيانه، وإضافته إلى الله تعالى بهذا المعنى، بمعنى أنه ليس من تأليفات المخلوقين، وإطلاق كلام الله تعالى على هذا المعنى حقيقيٌّ، كما سلف تحريرُه.

وقوله: (**معجز البشر**) بالإجماع، أي مصير كل فرد من أفراد الإنسان المسمى بالبشر ـ لبدو بشرته، أي جلده ـ عاجزاً عن معارضته، والإتيان بمثله، على ما يأتي تفصيله وتحقيقه، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨] النازل عند قول جماعة من اليهود منهم عزيز بن أبي عزيز ومحمود بن سيحان: «يا محمد، أنزل علينا كتاباً من السماء نقرؤه ونعرفه وإلا جئناك بمثل ما تأتي به»[١].

وإنما اقتصر في الآية على «الثقلين» لأنهما هما اللذان يُتصور منهما المخالفة والتصدي للمعارضة لانتفاء عصمتهما.

كما أنه في «النظم» اقتصر على «الإنس» لأنهم هم الذين تصدّوا للمخالفة والمعارضة بالفعل، وإلا فالملائكة أيضاً لو تصور منهم التصدي للمعارضة لا يأتون بمثله.

= «إذا هلك كِسرى فلاً كِسرى بعدهُ، وإذا هلك قيصرُ فلاً قيصر بعدهُ، والّذِي نفسِي بِيدِهِ لتُنفقنّ كُنُوزُهُما في سبِيلِ الله». انظر: البخاري كتاب الأنبياء، باب علامات النبوة في الإسلام، حديث رقم (٣٦١٨)، ومسلم في كتاب الفتن، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى أن يكون مكان الميت، حديث رقم (٢٩١٩).

(١) ذكر هذه القصة الإمام الطبري في« تفسيره» (١٧: ٥٤٧).

أما **بيان إعجازه المجمع عليه**، فهو أنه عليه الصلاة والسلام **تحدى بالقرآن**، ودعا إلى الإتيان بسورة مثله جميع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء، مع كثرتهم كثرة رمالِ الدهناء، وحصى البطحاء، وشهرتهم بغاية العصبية، وحمية الجاهلية، وتهالكهم على المباهاة، والمناوأة، والدفاع عن الأصحاب، وركوب الشطط في هذا الباب، فعجزوا حتى أنهم آثروا مقارعة السيوف على معارضة الحروف، فلو قدِروا على المعارضة لعارضوا، ولو عارضوا لنقل إلينا لتوفر الدواعي وعدم الصوارف، ولا شك أن العلم بكل ذلك قطعي كسائر العادات، لا يقدح فيه احتمال أنهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها، أو أنهم عارضوا ولم ينقل إلينا لمانع، أو لعدم المبالاة، وقلة الالتفات، أو للاشتغال بالمهمات.

وأما بيان الوجه الذي أعجز به، فقد اختُلِف فيه بعد الإجماع على إعجازه:

- **فقال الجمهور**: إن إعجاز القرآن بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة، والدرجة القصوى من البلاغة، على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم، وعلماء العرب بمهارتهم في فن البيان، وإحاطتهم بأساليب الكلام، هذا مع اشتماله على الإخبار عن المغيبات الماضية والآتية، وعلى دقائق العلوم الإلهية، وأحوال المبدإ والمعاد، ومكارم الأخلاق، والإرشاد إلى فنون الحكمة العِلمية والعملية، والمصالح الدينية والدنيوية، على ما يظهر للمتدبرين، ويتجلى على المتفكرين.

واعتُرِض على هذا القول بأنه: لو كان القصد إلى الإعجاز بالبلاغة لانبغى أن يُؤتى بالـكل في أعلى الطبقات، كما هو الأبلغ في الإعجاز، بحيث لا يبقى في القدرة الإلـهية إبراز ما هو الأفصح ولا أبلغ منه، لكن المذهب عند أهل الإسلام أن الله تعالى قادر على أن يأتي بما هو أفصح مما أتى به، وأبلغ، وأن بعض الآيات في باب البلاغة أعلى وأرفع، كقوله تعالى: ﴿ وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ ﴾ [هود: ٤٤] الآية بالنسبة إلى سورة الكافرين مثلاً، وكذا قوله تعالى: ﴿ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنۡ أَرۡضِعِيهِۖ فَإِذَا خِفۡتِ عَلَيۡهِ فَأَلۡقِيهِ فِي ٱلۡيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحۡزَنِيٓۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيۡكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ﴾ [القصص: ٧] إليها أيضاً مثلاً؟!

وأجيب: بأن هذا أولى بالغرض، وأوضح في المقصود، بمنزلة صانع يُبرِزُ من مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره ونهاية ميسوره، ثم يدعوا جماهير الحذاق في الصناعة إلى أن يأتوا بمثل ما يوازي أو يداني أدنى أدون ما ألقاه، وأهون ما أبداه.

- **وقال النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة**: إنّ إعجازه بالصرفة، وهي أن الله تعالى صرف همم المتحدين عن المعارضة مع قدرتهم عليها إما بسلب قدراتهم، أو سلب داعيتهم، أو سلب العلوم التي لا بد منها في الإتيان بمثل القرآن، أما بمعنى أنها لم تكن حاصلة لهم، أو بمعنى أنها كانت حاصلة فأزالها الله تعالى، وهذا هو المختار عند المرتضى من الشيعة.

وتحقيقه: أنه كان عندهم «العلم» بتأليف مثل «نظم القرآن»، والعلم بأنه كيف يؤلف كلام يساويه أو يدانيه، والمعتادُ إن كان عنده هذانِ العلمان يتمكن من الإتيان بالمثل، كلمّا حاولوا ذلك أزال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم.

وفيه نظر، فإن إحاطة غير علمه تعالى بجميع التراكيب، وبأن هذا التركيب الخاص من بينها، هو الأليق بأداء هذا المعنى، ممتنع قطعاً.

واحتجوا بوجوه:

- **منها**، أنا نقطع بأن فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة، مثل «الحمد لله»، ومثل: «رب العالمين»، وهكذا إلى الآخر، فيكونون قادرين على الإتيان بمثل السورة.

ورُدّ بأنّ حكم الجملة لا يلزم أن يساوي حكم البعض، ولا شك أن هذه شبهة من نفى قطعية الإجماع، والخبر المتواتر، وقد تقرر فسادُها، فإن الحبل المؤلف من المشعرات له من القوة ما ليس لكل واحدة منها على الانفراد قطعاً، كيف ولو صح ما ذكروه، لكان كل من آحاد العرب قادراً على الإتيان بمثل قصائد فصحائهم، كامروء القيس وأضرابه، لانتفاء الصرفة، واللازم قطعي البطلان.

- **ومنها**، أن الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات إلى شهادة الثقات، ولو كان «نظم القرآن» معجز الفصاحة لكان كافياً في الشهادة لإدراكهم ذلك منه سلقيتهم.

ورُدّ بمنع صحة الرواية بذلك، وكون الجمع بعده ﷺ بل في زمانه، وكون كل سورة مستقلة بالإعجاز.

ولو سلمنا كل ذلك، قلنا: إنّ ذلك كان للاحتياط، أو الاحتراز عن أدنى تغيير لا يخل بالإعجاز، وأن إعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل أحد بحيث لا يبقى له تردد أصلاً.

ورُدّ القول بأن وجه الإعجاز «الصرفة»، بوجوه:

الأول: أن فصحاء العرب إنما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته، ويرقصون رؤوسهم عند سماع قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ﴾ [هود: ٤٤] الآية، حتى أن أعرابياً سجد عند سماع قوله تعالى: ﴿فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ﴾ [الحجر: ٩٤]، وقال: سجدت لفصاحة هذا الكلام. ولما أعجب الأصمعيَّ فصاحةُ كلام جارية من العرب قالت: أو يعد هذا فصاحة بعد قوله تعالى: ﴿وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ [القصص: ٧] الآية، فجمع فيها بين أمرين، ونهيين، وخبرين، وبشارتين، واعترف بعض بطارقة الروم بعد إسلامه لعمر بن الخطاب بأن آية منه جمعت كل ما أنزل الله على عيسى من أحوال الدنيا والآخرة، قال: وهي: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخۡشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقۡهِ﴾ [النور: ٥٢] الآية، لكونه كذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها.

- **الثاني**: أنه لو قصد الإعجاز بالصرفة لكان الأنسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته، لأنه كلما كان أنزل في البلاغة، وأدخل في الركاكة، كان عدم تيسير المعارضة أبلغ في الصدق عادة.

- **الثالث**: قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا﴾ [الإسراء: ٨٨]، فإن ذكر الاجتماع والاستظهار

بالغير في مقام التحدي إنما كان يحسن فيما لا يكون مقدوراً للبعض، ويتوهم كونه مقدوراً للكل، فيقصد نفي ذلك التوهم، ومع الصرفة لا يتأتى ذلك من أصله.

وفيه نظر، لجواز كون التوهم بحسب الفطرة الأصلية، فتأمل.

- **وقيل**: إعجازه بنظمه الغريب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والأشعار.

- **وقيل**: لسلامته عن الاختلاف والتناقض.

- **وقيل**: باشتماله على دقائق العلوم، وحقائق الحكم والمصالح.

- **وقيل**: بإخباره عن المغيبات.

ورُدّ **الأول من هذه الأقاويل**، بأن حماقات مسيلمة، ومن يجري مُجراه أيضاً، على ذلك النظم الغريب.

والثاني منها، بأنه كثيرًا ما يسلم كلام البلغاء عن الاختلاف والتناقض.

والثالث منها، بأنه كثيرًا ما يشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقائق.

والرابع منها، بأن الإخبار عن المغيبات لا يوجد إلا في قليل من الآيات.

قال السعد: **فإن قيل**: لا يظهر فرق بين كون الإعجاز بنظمه الخاص وكونه ببلاغة النظم ليجعلا مذهبين متقابلين، ويجعل كون الإعجاز بالأمرين جميعاً مذهباً ثالثاً ينسب إلى القاضي، على ما قال إمام الحرمين: أن الإعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع الأسلوب والنظم المخالف لأساليب كلام العرب من غير استقلالٍ لأحدهما، إذ ربما يدعي أن بعض الـخطب والأشعار من كلام أعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطاً بيّناً قاطعاً للأوهام، وربما **يُقدر نظمٌ** ركيكٌ يضاهي نظم القرآن على ما روى من **ترهات** مسيلمة الكذاب: الفيل وما أدراك ما الفيل، له ذنب وتيل، وخرطوم طويل، فلزم كون الإعجاز بالنظم البديع مع الجزالة ـ أعني **البلاغة**، وهي: **التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف وافٍ منبيء عن المقصود من غير مزيد**.

ثم قال: وفي القرآن سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الإعجاز هما الإخبار عن قصص الأولين من غير سماع وتلقين، والإخبار عن المغيبات المستقبلة متكررة لا متوالية؟

قلنا: معنى الأول: أن نظم القرآن وتركيبه مخالف المعتاد من أساليب كلام العرب، إذ لم يعتد فيه كون المقاطع على مثل: يعلمون، ويفعلون، والمطالع على مثل: يا أيها الناس، ويا أيها المزمل، والحاقة ما الحاقة، وعم يتسائلون، وأمثال ذلك.

ومعنى **الثاني**: أن نظمه بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال، والحد الخارج عن طوق البشر، وكان معنى النظم على **الأول** ترتب الكلمات، وضم بعضها إلى بعض، وعلى **الثاني** جمعها مترتبة المعاني متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيها العقل، على ما قال **عبد القاهر**: أن «**النظم**: هو: **توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض التي يُصاغ لها الكلام**»، انتهى، وهو نفيس.

ولا يخفاك بعد الإحاطة بما تقرر اشتمال القرآن على أركان المعجزة السابقة، حتى عد فرداً منها، بل هو أظهر وأعجب، حتى من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، لأنه دعاهم إلى معارضته بالإتيان بمثل أقصر سورة منه **ففروا** كما مر إلى سفك دمائهم، وسبي حريمهم، وجلائهم عن أوطانهم، ولم يدع أحد منهم القدرة على ذلك، مع كونهم أهل البلاغة، وأرباب الفصاحة، ورؤساء البيان، والمتقدمين في السن واللسان، فهذا أعجب من عجز من شاهد المسيح يُحيي الموتى، ويبرأ الأكمه والأبرص، لأنهم لم يطمعوا فيه، ولا يقاطعوا نحوه، وقريش كانوا يتعاطعون الفصاحة والبلاغة، فعجزهم مع ذلك عن المعارضة، وإقرارهم إلى ما ذكر، دليل قاطع على نبوة المتحدِّي به، ومن ثمّ نادى عليهم ﷺ لعجزهم قبل المعارضة بقوله عن الله: ﴿وَلَن تَفْعَلُواْ﴾ [البقرة: ٢٧] ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ﴾ [الإسراء: ٨٨] الآية، فلولا علمُه بأنه على بينة من ربه، وأنه لا يقع فيما أخبر به خلف لم يأذن له عقلُه الذي هو أكمل العقول في شيء، أنه لا يكون وهو يكون.

ثم وجوه إعجاز القرآن كثيرة: فمنها، إيجازه وبلاغته على ما مر.

ومنها، خروجه عن جنس الكلام العربي: نظماً، ونثراً، وخطباً، وشعراً، ورجزاً، وسجعاً، فلا يدخل في شيء **منها**، مع كون ألفاظه وحروفه من جنس كلامهم، ومن ثم لم يهتدوا لمثله حتى يأتوا به.

ومنها، أن قارئه لا يمله وسامعه لا يمجه، بل لا يزال مع تكريره **وترديده** غضاً طرياً تتزايد حلاوته، وتتعاظم محبته، يؤنس به في الخلاوات، ويستراح بتلاوته من شدائد الأزمات، ومن ثمّ وصفه ﷺ بأنه: «**لا يخلقُ على كثرةِ الرّدِّ، ولا تنقضِي عبره، ولا تفنى عجائِبُهُ، هُو الفصلُ ليس بِالهزلِ، لا يشبعُ مِنهُ العُلماءُ، ولا يزِيغُ بِهِ الأهواءُ، ولا تلتبِسُ بِهِ الألسِنةُ**»[1].

ومنها، ما فيه من الأخبار بما كان وما يكون بما علموه ومما لم يعلموه، وشهادته على اليهود بأنهم لا يتمنون الموت، وعلى قريش بأنهم لا يأتون بمثل شيء منه.

ومنها، اشتماله على علوم الأولين والآخِرين، مع كون الآتي به أقام بينهم أربعين سنة قبل تكلمه به أميًّا لا يحسن نظم كتاب، ولا عقد حساب، ولا يتعلم سحراً، ولا ينشد شعراً، ولا يحفظ **خبراً**، ولا يروي أثراً إلى أن أكرمه الله تعالى بهذه المعجزة العظمى التي لم يأتي بمثلها أحد غيره، كيف وجميع كتبهم يمكن أدنى الفصحاء أن يأتي بمثلها إذ لم يقصد الإعجاز بلفظها، ولهذا صح عنه عليه الصلاة والسلام: «**ما مِن نبيٍّ مِن الأنبِياءِ إلّا وقد أُوتِي ما مِثلهُ آمن عليهِ البشرُ، وإنّما كان الّذِي أُوتِيتُهُ وحيًا يُوحى، فأرجُو أن أكُون أكثرهُم تابِعًا يوم القِيامةِ**»[2]، لما أنه مستمر على تعاقب السنين، فكل من شاهده حمله على الإيمان، بخلاف معجزات باقي الرسل، لانقطاعها بموتهم، كما في معجزات نبينا غيره، فإنها لولا تصديق القرآن لها لما آمن بها إلا قليل لانقطاع وجودها، وعدم إحساس الناس بها.

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه من حديث علي بن أبي طالب، أبواب فضائل القرآن، باب ما جاء في فضل القرآن، حديث رقم (٢٩٠٦)، قال الترمذي: حديثٌ غريبٌ.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بنحوه، كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزل الوحي وأول ما نزل، حديث رقم (٤٩٨١)، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي ﷺ: «بعثت بجوامع الكلم»، حديث رقم (٧٢٧٤)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ إلى جميع الناس، ونسخ الملل بملته، حديث رقم (١٥٢).

فإن قلت: لا شك أن تواتر المعجزة أتم وأكمل في ثبوت نبوته ﷺ، فما له لم يتواتر من معجزاته غير القرآن على ما هو الراجح؟

قلت: لرحمة هذه الأمة، إذ نظير ذلك في الأمم السابقة أعلمهم الله بهلاك من كذب بها، وهو ﷺ رحمة عامة، فكانت معجزته غير عامة، لئلا يعاجل المكذبون بما عوجل من سبقهم.

فإن قلت: فما بال القرآن جاءت وجوه إعجازه في غاية من الدقة، ونهاية من اللطافة، حتى حارفيها كثيرون من أولي الألباب، ووقفوا فيهِ مع القشر دون اللباب؟

قلت: لأنه جاء به للعرب، وكانوا في غاية من ذكاء الألباب، ووفور العقول، فأدركوا ما انطوى عليه من الغرائب، وما احتوى عليه من العجائب بفطنتهم، وحصلوا بسليقتهم وطبيعتهم، بخلاف غيرهم من القبط وبني إسرائيل وغيرهم، فإنهم لم يكونوا بهذا السبيل، بل كانوا من الغباوة وقلة الفطنة بحيث جوز عليهم **فرعون** أنه ربهم، وجوز عليهم **السامريُّ** ذلك في العجل بعد إيمانهم، وعبدوا المسيح بعد إجماعهم على صلبه، فجاءتهم آياتهم ظاهرة بينة للأبصار والبصائر بقدر غلظ أفهامهم وسماجة أخلاقهم، وتأمل بالنص ـ **أيدك الله بالتوفيق ورفع في المعارف فهمك إلى ذروة التحقيق** ـ كيف اعترف أشرافُ العرب بإعجازه مع كمال حذاقتهم في أسرار الكلام، وفرط عداوتهم للإسلام، وأنهم لم يجدوا فيه للطعن مجالا، ولم يوردوا في القدح مقالاً، غايتهم أنهم نسبوه إلى السحر على ما هو دأب المحجوج المبهوت، تعجباً من فصاحته، وحسن نظمه وبلاغته، وكيف اعترفوا بأنه ليس من جنس خطب الخطباء، ولا شعر الشعراء، وأن له حلاوة، وعليه طلاوة، وأن أسافله مغدقة، وأعاليه مثمرة، فآثروا المقارعة على المعارضة، والمقاتلة على المقاولة، وأبى الله إلا أن يتم نوره على كره المشركين، ورغم أنف المعاندين، ومع ذلك حتى انتهى الأمر إلى من بعدهم من أعداء الدين، وفرق الملحدين، اخترعوا فيه مطاعن ليست إلا هزوة للساخرين وضحكة للناظرين.

ومنها، أن فيه كلمات غير عربية، كالاستبرق والسجيل والقسطاس والمقاليد، فكيف يصح أنه عربي مبين؟

وجوابه: أن ذلك من توافق اللغتين، أو المراد أنه عربي النظم والتركيب، أو الكل عربي على سبيل التغليب.

ومنها، أن فيه خطأ من جهة الإعراب:

- مثل: ﴿إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣].

- و﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ﴾ [المائدة: ٦٩].

- و﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾[النساء: ١٦٢].

- ﴿وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٦٢].

وجوابه: أن ذلك صواب على ما بينه علماء الإعراب.

ومنها، أن فيه ما يكذبه، حيث أخبر بأنه لا يتيسر للبشر بل للإنس والجن الإتيان بمثل سورة منه، وأقل السور ثلاث آيات، ثم حكى بعدُ عن موسى مع اعترافه بأن هارون أفصح منه لساناً، وأوضح منه بياناً، مقدار إحدى عشرة آية منه، وهو قوله: ﴿رَبِّ ٱشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَيَسِّرْ لِيٓ أَمْرِي﴾ إلى: ﴿إِنَّكَ كُنتَ بِنَا بَصِيرًا﴾ [طه: ٢٥- ٣٥]؟

وجوابه: أن المحكيّ لا يلزم أن يكون بهذا النظم بعينه؛ إذ لغة موسى عبرانية، بل غالب الأقاصيص عن الأنبياء العجم الظن فيها إنما هو الحكاية بالمعنى، على أن بعضهم اختار في المتحدى به منه أن يكون سورة من الطوال، أو عشر سور من الأوساط، وإن لم نقل به كما سيأتي.

ومنها، أن فيه متشابهات يتمسك بها أهل الغواية، **كالمجسمة**، مثل: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]؟

وجوابه: أنها جاءت كذلك لنيل مثوبة النظر والاجتهاد في طلب المراد، وفوائد لا تحصى تدرك بالرجوع إلى الراسخين في العلم.

ومنها، أن فيه عيب التكرار، كإعادة قصة فرعون في عدة مواضع، وكإعادة: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ١٣]، و﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات: ١٥] في سورتي الرحمن والمرسلات؟

وجوابه: أنه ربما يكون من محاسن الكلام على ما يقرره علماء البيان فيما وقع منه في القرآن.

ومنها، أن فيه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وأنت تجد فيه من الاختلاف المسموع من أصحاب القراءات ما يربو على اثني عشر ألفاً؟

وجوابه: أن المراد بـ«**الاختلاف**» المنفي هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصراً عن مرتبة الإعجاز.

فإن قيل: تقرير الطعن بالآية فاسد من أصله، فلا يحتاج إلى جواب، لأنه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم، وهو غير مفيد؟

أجيب: بعدم الفساد، بل هو مبني على أن كلمة «**لو**» في اللغة يفيد انتفاء الجزء لانتفاء الشرط، يعني: عدم وجدان الاختلاف فيه بسبب أنه ليس من عند غير الله، وأما إذا حملت كلمة «**لو**» في الآية على ما هو قانون الاستدلال كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] فهو استدلال لنا بنفي اللازم على نفي الملزوم، أي لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند غير الله.

ومنها، أن فيه التناقض: كقوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴾ [الرحمن: ٣٩] مع قوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۞ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الحجر ٩٢- ٩٣].

- وكقوله: ﴿لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ﴾ [الغاشية: ٦] مع قوله: ﴿وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ﴾ [الحاقة: ٣٦].

إلى غير ذلك من المواضع التي يتوهم فيها تنافي الكلامين؟

وجوابه: منع وجود شرط التناقض كما بين تفصيل ذلك في كتب التفسير.

ومنها، أن فيه الكذب المحض:

- كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟﴾ [الأعراف: ١١] للقطع بأن الأمر بالسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا.

وجوابه: أن المراد خلق أبينا آدم وتصويره، غايته، حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مُقامه، وهو جائز كما بين في كتب الإعراب.

ومنها، أن فيه الشعر من كل بحر، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ﴾ [يس: ٦٩]:

- فمن الطويل: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩].
- ومن المديد: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ [هود: ٣٧].
- ومن البسيط: ﴿لِّيَقْضِىَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ [الأنفال: ٤٢].
- ومن الوافر: ﴿وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ١٤].
- ومن الكامل: ﴿وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣].
- ومن الهزج: ﴿تَٱللَّهِ لَقَدْ ءَاثَرَكَ ٱللَّهُ عَلَيْنَا﴾ [يوسف: ٩١].
- ومن الرجز: ﴿وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَٰلُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا﴾ [الإنسان: ١٤].
- ومن الرمل: ﴿وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَٰتٍ﴾ [سبأ: ١٣].
- ومن السريع: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَٰسَٰمِرِىُّ﴾ [طه: ٩٥].
- ومن المسرح: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ﴾ [الإنسان: ٢].
- ومن الخفيف: ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ * فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ﴾ [الماعون: ١ - ٢].
- ومن المضارع: ﴿يَوْمَ ٱلتَّنَادِ * يَوْمَ تُوَلُّونَ مُدْبِرِينَ﴾ [غافر: ٣٢ - ٣٣].
- ومن المقتضب: ﴿فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ [البقرة: ١٠].
- ومن المجتث: ﴿ٱلْمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فِى ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [التوبة: ٧٩].
- ومن المتقارب: ﴿وَأُمْلِى لَهُمْ إِنَّ كَيْدِى مَتِينٌ﴾ [الأعراف: ١٨٣].

وجوابه: أنّ مجرد كون اللفظ على هذه الأوزان لا يكفي في كونه شعراً، بل لا بد من قصد **الوزن**، وعند البعض **والتقفية**، على أن في كثير مما ذكر نوع تغيير، ولو سلم، فالتغليب واسع، كذا **قاله السعد**.

وهاهنا تتمات:

الأولى: أورد بعض العلماء إشكالاً وصفه بالصعوبة، وهو أنّ في القرآن محذوفات لا يتم المرام بدون تقديرها، والمقام قد يقتضي تقدير لفظ بعينه وقد لا يقتضي، وللعالم بالقرائن أن يقدر ما يحتاج إليه من غير نكير، فالمحذوفات من كلام الله المقدرة لا شك أنها كلام البشر، لأن القرآن قديم متواتر نازل من الله تعالى بتوسط الملك، فيلزم أن يكون الكلام القديم المعجز محتاجاً إلى الحادث الغير المعجز، وهو ظاهر البطلان، ولا شك أن المركب من المعجز وغير المعجز: غيرُ معجزٍ، وأن المركب من القديم والحادث: حادثٌ، والتزام أن هذا القدر من الاحتياج ليس بنقص في «كلام الله»، وليس بمخرج له عن كونه كلام الله تعالى، التزام أمر ظاهر البطلان، انتهى.

قال **شيخ مشايخنا إسنادنا** في «آياته»، وأجاب الصفويُّ بقوله: ما نقول هذا القدر من الاحتياج ليس بنقصٍ، بل نقول: فيه كمال الكمال والبلاغة، والنقص اللغوي غير قصر، انتهى.

قال **الشيخ** المذكور: أي لإفادة الكلام المقصود مع الاختصار، ودلالة السياق والقرائن على المحذوف.

فقد اتفق «**المستشكل**» و«**المجيب**» على أن المحذوف ليس من كلام الله تعالى بوقف الـمعنى عليه.

وأما قول المستشكل: و«**المركب من المعجز**... الخ»، فممنوعٌ، قال: مجموع القرآن معجز مع أنه مركب من المعجز وغيره، كالثلاث آيات، وغير المعجز كالآية والآيتين، وكل سورة منه معجزة مع أنها مركبة من المعجز وغيره مما زاد على الثلاث ومن أجزاء كل منها، غير معجز قطعاً.

قلت: لا يخفى ما في سند منعه، إذ فرق واضح بين غير معجز هو من جنس المعجز، وغير معجز ليس من جنسه، **فليتأمل**؟

ثم قال: وقوله: «**والمركب من القديم والحادث حادث**»: ممنوع أيضاً، فإن القرآن ليس هو مجموع المركب من القديم والحادث، بل هو القديم فقط.

وأقول: فيه أيضاً نظر؛ إذ الإيراد إنما هو على تقدير التزام أنه مركب منهما.

ثم قال: فإن قيل: قد علـم الله ذلك الـحادث وأراد معناه مع معنى ذلك القديم لتوقفه عليه؟

قلنا: هذا إنما يستلزم كونه معلوماً له، لا كونه كلاماً، كسائر المعلومات له، على أنه لا يخفى ما وقع فيه المستشكل بقوله: «**والتزام أنّ هذا القدر من الاحتياج ليس بنقص في كلام الله تعالى**» إلى قوله: «**ظاهر البطلان**»، إنِ اعتقد ما أفاده هذا الكلام، انتهى، من مباحث التخصيص.

الثانية: قد علم أن «**القرآن**» بجملته معجزٌ، ثم اختُلِف فيما يقع به الإعجازُ من أبعاضه:

- فقال **القاضي عياض**: أقل ما يقع به الإعجاز عند بعض الأئمة المحققين بسورة: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَـٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١]، أو آية أو آيات في قدرها.

- وذهب **بعضهم** إلى أن كل آية منه كيف كانت معجزة، وزاد آخرون أنّ كل جملة منتظمة معجزة وإن كانت من كلمة أو كلمتين، والحقُّ ما ذكرناه أولاً لقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣]، وإذا كان كذلك، ففي القرآن من الكلمات نحو من سبعة وسبعين ألف كلمة ونيف على ما عدّه بعضهم، وعدد كلمات: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَـٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١] عشر كلمات، فإذا جُزِّئ القرآنُ على نسبه عدد «**إنا أعطيناك الكوثر**» كان فيه أزيد من سبعة آلاف جزء، كل واحد منها معجز في نفسه.

ثم الإعجاز كما تقدم بوجهين: **طريق بلاغته**.

- **وطريق نظمه**.

فصار في كل جزء من هذا العدد معجزتان، فتضاعف العدد أيضاً.

ثم كما علم مما مرّ، فيه وجوهٌ أُخرُ من الإعجاز، كالإخبار عن المغيبات، فربما كان في الجزء المعجز إخباراتٌ عن مغيباتٍ شتى، فيتضاعف العدد إلى أضعاف كثيرة.

هذا ملخص كلامه.

وظاهرُ كلامِ الأستاذ أنّ أقل ما يقع به الإعجازُ أقصرُ سورةٍ منه، أو ثلاث آيات، وتوقف بعض المتأخرين في الآية الطويلة كآية الدّينِ.

وكلام **القاضي** يدفع التوقف.

الثالثة: الحق عند المحققين، أنّ الإعجاز يتعلق بالبلاغة، وهي من الصفات الراجعة إلى اللفظ باعتبار إفادته المعنى، فإنه إذا قصدت إفادتُه المعاني بالتراكيب حصلت أغراض مختلفة تقتضي اعتبار «كيفيات» و«خصوصيات» في النظم، فإن روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغاً، وإذا بلغ في ذلك حداً يمتنع معارضته صار معجزاً، **فالإعجاز صفة النظم باعتبار إفادته المعنى،** لا صفة النظم والمعنى.

فإن قيل: إن «معنى القرآن» في نفسه أيضاً معجزٌ، لأن الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر، كما نقل: إن تفسير «الفاتحة» أوقار من العلم؟

قلنا: هذا أيضاً من إعجاز النظم، لأنه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر، والله أعلم.

الرابعة: أجمعوا على أن ترتيب آيات كل سورة توقيفي بأمرٍ من الله تعالى لنبيِّه، وهكذا تلقته الأمةُ من نبيِّها.

واختلفوا في ترتيب السور:

- فذهب مالك، وجمهور العلماء، واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني، وقال: إنه أصحُّ القولين، إلى أنه اجتهاديٌّ، وأنه ﷺ وكله إلى أمته، وليس منه ﷺ فيه حد تحريم مخالفته، لا في كتابة، ولا قراءة، ولا تدريس، ولا تلقين، وقد كانت مصاحف الأمة مختلفة الوضع قبل وضع مصحف عثمان.

- والذي ذهب إليه القاضي في قوله الآخر، والكِرماني، والطيبيُّ، والبيهقيُّ، وأبو جعفر بن النحاس، وابن الحصار: أنه **توقيفي،** واختاره شيخ شيوخنا الشمس العلقميُّ تبعاً لشيخه ابن حجر العسقلانيّ، **ولفظ ابن حجر بعد استيفاء الأدلة من الجانبين:** «والذي ينشرح له الصدر ما ذهب إليه البيهقيُّ، وهو أن جميع السور ترتيبها توقيفي، إلا براءة والأنفال، ولا

ينبغي أن يستدل بقراءته ﷺ سوراً غير مرتبة على خلافه، ولا على أن ترتيبها كذلك؛ إذ الكلام في الوضع والجمع لا في القراءة، لأنه غير واجب فيها، بل أولى فقط، فلعله ﷺ فعل ذلك لبيان الجواز».

الخامسة: القرآن متواتر بالإجماع، فلذا أجمعوا ـ كما قاله **النوويُّ** ـ على أن من جحد منه حرفاً مجمعاً عليه كفر، تجري عليه أحكام المرتدين.

قال **أبو عبدالله المازريُّ**: وقد طعن بعض الملاحدة ـ قبحه الله ـ في تواتره بحديث مسلم: «**جمع القُرآن على عهدِ رسُولِ الله ﷺ، أربعةٌ**»[1]، إذ يفهم منه أنه عليه الصلاة والسلام مات والقرآن غيرُ مجموع إلا عند هؤلاء الأربعة، ومثلهم لا يقع به التواتر؟!

وجوابه من وجهين:

أحدهما: أن الحديث ليس نصاً في أنه لم يحفظه غيرُهم لاحتمال أن يكون عُنِي بالأربعة من علمهم من الأنصار، وأما غيرهم من المهاجرين والأنصار الذي لم يعلمهم فلم ينفهم، ونفر من نفيهم يحمل على ما في علمه، وقد جاء في غير مسلم أنه جمعه جماعة بلغوا فيما جمعناه في بعض تعاليقنا خمسة عشر، وقد صح أنه قتل يوم اليمامة ممن جمعه سبعون، وكان ذلك قريباً من وفاته ﷺ في أول سنة من خلافة أبي بكر، وإذا قتل ممن جمعه ذلك اليوم هذا العدد فما الظن ممن يقتل منهم ممن حضر وممن لم يحضر ونفي بالمدينة أو مكة أو غيرهما مع أن مُسلماً لم يذكر في هؤلاء الأربعة أحداً من الخلفاء الأربعة ولا غيرهم من أكابر الصحابة الذين يبعد أنهم لم يجمعوه مع الحرص على التفقه والخير، وكيف يظن بهم عدمُ جمعه ونحن نرى أهل عصرنا يحفظه منهم في كل عصرٍ ألوفٌ في بلدٍ واحدٍ مع عدمِ مساواتهم لهم في الحرص على تحصيل الخير.

ولا شكّ أنّ هذه الأمور وإن لم يفد القطع لكنها تشهد بأن الحديث ليس على ظاهره من أنه لم يجمعه إلا أربعة.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أنس بن مالك، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بن كعب، وجماعة من الأنصار رضي الله تعالى عنهم، حديث رقم (٢٤٦٥).

وثانيهما: أنا ولو سلمنا أنه لم يجمعه إلا أربعة، فإن ذلك لا يقدح في تواتره، فإنه أجزاءٌ حفظ كلّ جزءٍ منها خلائقُ لا تحصى، وليس من شرط المتواتر أن يُنقل جميعه جميعُهم، بل إذا نقل كلّ جزءٍ عددُ التواتر صارت الجملة متواترة، ولم يخالف في هذا مسلمٌ ولا ملحدٌ، ولو أن قصيدة ذات أبيات روى كلّ بيتٍ منها مائةٌ، ولم يروي كلّ بيتٍ منها رواةُ الآخر مثلاً، لكانت متواترة كلها، على أنه يحتمل أن يكون المراد: لم يجمعه بقرآته السبع، وفقهه، وناسخه ومنسوخه، إلا أربعة، أو أن المراد: أنه لم يذكر عن نفسه أنه جمعه في عهد النبي ﷺ إلا أربعـة، لأنه ﷺ كان حينئذٍ حياً، وكان يتوقع نزول القرآن، أو أن غيرهم لم يذكرهم عن نفسه أنه جمعه خوف الرياء، ومع انقداح هذه الاحتمالات لم يبق للخصم مطمع في القدح.

قال **القاضي**: ولو لم يكن في دفع إشكال هذا الحديث إلا ما صح من أنه «قتل يوم اليمامة» إلى آخر ما مر كان كافياً.

قال القرطبيُّ: والإشكال في هذا الحديث إنما يتأتى على القول باعتبار مفهوم العدد، وأما على القول بعدم اعتباره، وهو الصحيح، فلا إشكال.

لا يُقال: فلا فائدة في تخصيص الأربعة بالذكر؟ **لأنا نقول**: بل فائدته إظهار شرفهم لاشتهارهم بذلك دون غيرهم.

السادسة: ربما يتوهم متوهم من حديث مسلم وغيره عن أنس قال: بينا رسُولُ الله ﷺ بين أظهُرِنا إذ أغفى إغفاءةً ثُمّ رفع رأسهُ مُتبسِّمًا، **فقُلنا**: ما أضحكك يا رسُول الله قال: «**أُنزِلت عليّ آنِفًا سُورةٌ**» فقرأ: بِسمِ الله الرّحمنِ الرّحِيم: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ [الكوثر: ١] إلى آخر السورة، ثُمّ قال: «**أتدرُون ما الكوثرُ؟**» **فقُلنا**: الله ورسُولُهُ أعلمُ، **قال**: «**فإِنّهُ نهرٌ وعدنِيهِ ربِّي عزّ، وجلّ جلاله، عليهِ خيرٌ كثِيرٌ، هُو حوضٌ ترِدُ عليهِ أُمّتِي يوم القِيامةِ**»[1] الحديث، إن القرآن منه ما أنزل مناماً، إذ الإغفاء النوم، وليس كذلك، فقد فسر الرافعيُّ في «**أماليهِ**» الإغفاء

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أنس بن مالك، كتاب الصلاة، باب حجة من قال: البسملة آية من أول كل سورة سوى براءة، حديث رقم (٤٠٠).

بالحالة التي كانت تعتريه عند الوحي، ويقال لها برحا الوحي، فإنه كان يؤخذ عن الدنيا، والأشبه أنه لم ينزل شيء من القرآن في النوم.

السابعة: لا شك أن القيد في قولنا: (**مُعجِزُ البشر**) للاحتراز عن مثل التوراة والإنجيل والزبور وسائر الصحف المنزلة على الأنبياء، فإنها كلها يطلق عليها «كلام الله»، لكن لا يطلق عليها أنها «معجزة»، إذ لم يقصد بها الإعجاز.

الثامنة: الأحاديثُ القُدُسِيّةُ وحيٌّ مرويٌّ، كما أن القرآن وحيٌّ متلوٌّ.

وهي أكثر من مائة، ومع ذلك ليس المقصود من لفظها الإعجاز، وبه حصل الفرق وامتاز عن القرآن، وإن كان كلاهما يطلق عليه أنه «كلام الله».

والحاصل، أن «**الكلام**» المضاف إليه تعالى أقسامٌ:

- **أشرفُها القرآن**؛ لتمييزه على الجميع بإعجازه من أوجهٍ سلف بيانُها، وبكونه معجزة باقية على ممر الدهور، محفوظة من التغيير والتبديل، والجزء منه مسُّه للمحدث، وتلاوته لنحو الجنب، وروايته بالمعنى، وبتعينه في الصلاة، وبتسميته قرآناً، وبأن كل حرف منه بعشر حسنات، وبامتناع بيعه، في رواية عند أحمد، وكراهته عند قوم، وبتسمية الجملة منه آية وسورة، وغيرُه من بقية الكتب والأحاديث القُدُسية لا يثبت لها شيء من ذلك، فيجوز مسُّه وتلاوتُه لمن ذكر، وروايته بالمعنى، ولا يجزئ في الصلاة بل يبطلها، ولا يسمى قرآناً، ولا يعطى قارئه بكل حرف عشراً، ولا يمنع بيعه، ولا يكره اتفاقاً، ولا يسمى بعضه آية ولا سورة اتفاقاً أيضاً.

- **ثانيها**، كتب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قبل تغييرها وتبديلها.

- **ثالثها**، بقية الأحاديث القدسية، وهي ما نقل لنا آحاداً عنه ﷺ مع إسناده لها عن ربه، فهي من كلامه تعالى، فتضاف إليه، وهو الأغلب، ونسبتها إليه حينئذٍ نسبة إنشاء، لأنه المتكلم بها أولاً، وقد تضاف على النبي ﷺ، لأنه المخبِر بها عن الله تعالى، بخلاف القرآن، فإنه لا يضاف إلا إليه تعالى، فيقال فيه: قال الله تعالى، وفيها: قال رسول الله ﷺ فيما يروي عن ربِّهِ.

واختلف في بقية «**السُّنة**»، هل هي كلها بوحي بناء على امتناع الاجتهاد عليه ﷺ، أو **لا، بناء على جوازه، وهو الحقُّ**، وأنه وما ينطق عن الهوى، لا نريد الثاني كما لا نريد الأول.

ولا تنحصر تلك الأحاديث في كيفية من كيفيات الوحي، بل يجوز أن ينزل بأي كيفية من كيفياته، كرؤيا النوم، والإلقاء في الروع، وعلى لسان الملك.

ولراويها صيغتان:

أحدهما: أن يقول: قال رسول الله ﷺ فيما يروي عن ربه، وهي عبارة السلف، ومن ثمّ آثرها النوويُّ في بعض كتبه.

ثانيهما: أن يقول: قال الله فيما رواه عنه رسوله ﷺ، والمعنى واحد.

التاسعة: القرآن أعظم معجزاته ﷺ الدالة على نبوته، ولذا صرّحتُ بهِ، وأشرت إلى غيره عنها إجمالاً.

وكيفية الاستدلال بها على نبوته ﷺ أن تقول: أنه عليه الصلاة والسلام إدّعى النبوة، وأظهر المعجزة، وكل من كان كذلك فهو نبيٌّ:

- أما [**ثبوت دعوة النبوة**] فبالتواتر والاتفاق، حتى جرى ذلك مُجرى الشمس في الوضوح والإشراق.

- وأما [**ثبوت إظهاره المعجزة**] فلأنه أتى بالقرآن، وأخبر عن المغيبات، وأظهر أفعالاً على خلاف المعتاد، بلغت جملتها حدّ التواتر وإن كانت تفاصيلها آحاداً، وهذا الذي أشرنا إليه هو العمدة بين القوم في إثبات النبوة وإلزام الحجة على المعاند والمجادل.

وقد ذكر القوم **وجوهاً** أخر تقوية له وتتميماً وإرشاد لطالب الحقِّ، وتعليماً.

الأول منها، أنه قد اجتمع فيه ﷺ من الأخلاق الحميدة، والأوصاف الشريفة، والسِيرِ المرضية، والكمالات العلمية والعملية، والمحاسن الراجعة إلى النفس والبدن والنسب والوطن، ما يجزم العقل بأنه لا يجتمع إلا لنبيٍّ، وتفاصيل ذلك لا يسعها إلى تصنيف على حدة.

الثاني: أنه من نظر فيما اشتملت عليه شريعتُه مِمّا يتعلق **بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات والآداب**، وعلِم ما فيها من دقائق الحكم، علم قطعاً أنها ليست إلا وضعاً إلهياً، ووحياً سماوياً، والمبعوث بها ليس إلا نبيًّا.

الثالث: أنه انتصب، مع أنه ليس من بيت ملك، ومع قلة أعوانه وأنصاره، حرباً لأهل الأرض، آحادهم وأوساطهم وأكاسرتهم وجبابرتهم، فضلل آراءهم، وسفه أحلامهم، وأبطل مِللهُم، وهدم قواعد دولتهم، وظهر دينُه على جميع الأديان، وتزايد على ممر الأعصار والأزمان، وانتشر في الآفاق والأقطار، وشاع في المشارق والمغارب، من غير أن يقدِر الأعـداء ـ مع كثرة عددهم، وشدة شوكتهم وشكيمتهم، وفرط حميتهم وعصبتهم، وبذلهم غاية الوسع ـ في إطفاء أنواره، وطمس آثاره، على إخماد شرارةٍ من ناره، فهل يكون ذلك إلا بعون إلهيٍّ وتأييدٍ سماويٍّ.

الرابع: أنه ظهر أحوج ما كان الناس إلى من يهدي إلى الطريق المستقيم، ويدعو إلى الدين القويم، وينظم الأمور، ويضبط حال الجمهور، لكونه زمان فترةٍ من الرسل، وتفرق السبل، وانحراف للملل، **واختلال للدولة**، واشتغال للضلال، واشتغال بالمحال:

- **فالعرب** كانت عاكفة على عبادة الأوثان، ووأد البنات.

- **والفرس** على تعظيم النيران، ووطئ الأمهات.

- **والترك** على تخريب البلاد، وتعذيب العباد.

- **والهند** على عبادة البقر، والسجود للحجر.

- **واليهود** على الجحود.

- **والنصارى** حيارى فيمن ليس بوالد ولا مولود.

وهكذا سائر الفرق في أودية الضلال، وأخبية الخبال والخيال:

- **أفيليق بحكمةِ الحقِّ المبين أن لا يرسل رحمة للعالمين، ولا يبعث من محدد أمر الدين.**

- **وهل ظهر أحدٌ يصلح لهذا الشأن، ويؤسس هذا البيان، غيرُ محمدِ بنِ عبدِ الله، عليه من الله أشرف السلام وأتم الصلاة.**

الخامس: النصوص الواردة في «**كتب الأنبياء المتقدمين**» المنقولة عن العربية المشهورة فيما بين أئمة أممهم:

- **فمِمّا في «التوراة»**:

ما جاء في السفر الخامس: «جاء الله من طور سيناء، وأشرق من ساعير، واستعلن من جبال»، فاران يريدُ الإخبار عن إنزال التوراة على موسى بطور سيناء، والإنجيل على عيسى بساعير، فإنه كان يسكن من ساعير بقرية تُسمّى ناهرة، وإنزال القرآن على محمد عليه الصلاة والسلام بمكة، فاران في طريق مكة قبل المعدن بميلين ونصف، وهو كان المنزل قبل لإسماعيل ولأمه، وقد بقي اليوم على يسار الطريق من العراق إلى مكة، وهذا ما ذكر في التوراة أن إسماعيل أقام ببرية فاران يعني بادية العرب.

وما في السفر الخامس أيضاً: أنه تعالى قال لموسى: «إني مقيم لهم نبياً من بني أخويهم مثلك، وأجري قولي في فيه، ويقول لهم ما أمر به، والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي فأنا أنتقم منه»، والمراد: يعني إخوة بني إسرائيل بنو إسماعيل على ما هو المتعارف، فلا يصرف إلى من بعد موسى من أنبياء بني إسرائيل، ولا إلى عيسى، لأنهم لم يكونوا من بني إخوتهم، ولا إلى موسى لكونه صاحب شريعة مستأنفة فيها بيان مصالح الدارين، فتعين محمد ﷺ.

وما في السفر الأول أيضاً: أنه تعالى قال لإبراهيم عليه الصلاة والسلام أنّ هاجر تلدُ ويكون من ولدها من يدُهُ فوق الجميع مبسوطة إليه بالخشوع.

- **ومما في «الإنجيل»**:

ما في المصحف الرابع عشر: «أنا أطلب لكم إلى أبي حتى يمنحكم ويعطيكم **بارقليطاً** ليكون معكم إلى الأبد»، والبارقليط: روح الحق واليقين.

وما في المصحف للأمس عشر أيضاً: «فأما **بارقليط** روح القدس الذي يرسله أبي باسمي، يعلمكم ويمنحكم جميع الأشياء، وهو يذكركم ما قلته لكم»، ثم قال: «وإني أخبرتكم

بهذا قبل أن يكون حتى إذا كان ذلك تؤمنوا به»، وقوله: «باسمي» يعني بالنبوة، ومعنى «**البارقليط**»: كاشف الخفيات.

وما في المصحف السادس عشر: «أقول لكم: الآن حقاً يقيناً أن انطلاقي عنكم خير لكم، فإن لم أنطلق عنكم إلى أبي لم يأتكم **البارقليط**، وإن انطلقت أرسلت به إليكم، فإذا جاء هو يفيد أهل العالم، ويؤمنهم، ويوبخهم، ويوقفهم على الخطيئة والبِّر»، ثم قال: «إذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويدبركم بجميع الخلق لأنه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه».

- **ومما في «الزبور»**:

قوله: «تقلد أيها الجبار السيف، فإن ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك، وسهامك مسنونة، والأمم يخرون تحتك».

وقوله: «قال داود: اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس أنه بشر»، يعني: «ابعث **محمد** حتى يعلم الناس أن عيسى بشر».

قال السعد: **قال في «تلخيص المحصل»**: وأمثال هذا كثير في كتب الأنبياء المتقدمين، يذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم، ولا يقدر المخالف على دفعها أو صرفها إلى ملك أو نبي آخر، ولا على أن يكتمها، ولقد جمع **أبو الحسين البصري** في كتاب «**غرر الأدلة**» ما يوقف من نصوص التوراة والإنجيل على صحة نبوة **محمد** ﷺ.

فإن قلت: كيف تنقلُ العلماءُ عن الكتب القديمة وقد جاء النهي عنه كما في «**البخاريّ**»[1] وغيره؟ **قلت**: الحق جوازه للعالِم على تفصيلٍ بسطته في «**حواشي شرح النخبة**»، فعليك به.

---

(١) أخرج البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: كان أهلُ الكِتابِ يقرءُون التّوراة بِالعِبرانِيّةِ، ويُفسِّرُونها بِالعربِيّةِ لِأهلِ الإسلامِ، فقال رسُولُ الله ﷺ: «لا تُصدِّقُوا أهل الكِتابِ ولا تُكذِّبُوهُم، وقُولُوا: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا﴾ [البقرة: ١٣٦] الآية». انظر: كتاب تفسير القرآن، باب ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا﴾ [البقرة: ١٣٦]، حديث رقم (٤٤٨٥).

خاتمة:

ما كان من المعجزات معلوماً على القطع منقولاً بالتواتر كالقرآن، فلا شك في كفر منكره وعناده، وأنه بمنزلة منكر وجود محمد ﷺ في الدنيا، فهو وجميع ما تضمنه مما مر التنبيه عليه من المعجزات الراجعة إليه معلوم ضرورةً، ووجه إعجازه معلوم ضرورةً أيضاً ونظراً كما قال **بعض أئمتنا**، ويجري هذا المجرى على الجملة أنه جرى على يديه عليه الصلاة والسلام آيات وخوارق عادات أن يبلغ واحد معنى القطع، فيبلغه جميعها، فلا مزية في جريان معانيها على يديه، ولا يختلف مؤمن ولا كافر أنه جرت على يديه عجائب، وإنما خلاف المعاندين في كونها من قبل الله تعالى، وقد تقدم إثبات كونها من عنده، وما لم يكن منها كذلك، فإن اشتهر بُدِّع منكرهُ وفُسِّق، كنبع الماء من بين أصابعه الشريفة، وتكثير الطعام اليسير، وإن لم يشتهر ولكنه جاء بطريق صحيح أو حسن، عُذِر منكرُه إن كان مثله يخفى عليه ذلك قبل بلوغه، وأُثِّم بإنكارِهِ بعده، وتوجه أدبُهُ.

ونازع **القاضي** في نبع الماءِ وتكثيرِ الطعامِ فألحقهما بالمتواتر، كانشقاق القمر الوارد فيه لمشاهدة كل واحد منهما الجم الخفير في وقته، وإخبار البعض فيما بعد ذلك عنهما مع سكوت الباقين وعدم إنكارهم، وأن من طالع **كتب الحديث** لم يرتب في تواترهما.

وفيه نظر لا يخفى غريبه في الترمذي عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**عُرِضت عليّ أُجورُ أُمّتي حتّى القذاةُ يُخرِجُها الرّجُلُ مِن المسجِدِ، وعُرِضت عليّ ذُنُوبُ أُمّتِي، فلم أر ذنبًا أعظم مِن سُورةٍ مِن القُرآنِ أُوتِيها رجُلٌ ثُمّ نسِيها**»[1]، وقال: حديثٌ غريبٌ.

وقد روي عنه ﷺ من حديث سعد بن عبادة أنه قال: «**من تعلّم القُرآن ثُمّ نسِيهُ لقِي الله يوم القِيامةِ أجذم**»[2]، ذكره أبو عمر وقال: يعني منقطع الحجة.

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه من حديث أنس بن مالك، أبواب فضائل القرآن، حديث رقم (٢٩١٦)، وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب في كنس المسجد، حديث رقم (٤٦١).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه بنحوه، أبواب فضائل القرآن، باب التشديد فيمن حفظ القرآن ثم نسيه، حديث رقم (١٤٧٤).

قال **القرطبيُّ** في «**التذكار**»: هذا الحديث خرّجه أبو داود، وكان ابن عيينة يذهب إلى أن النسيان الذي يستحق صاحبه الذم ويضاف إليه الإثم هو الترك للعمل به، وأن النسيان في لغة العرب الترك، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ [الأنعام: ٤٤] أي: تركوا، وقال: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧] أي تركوا طاعة الله فترك رحمتهم، **قال سفيان**: وليس من حفظ شيئاً من القرآن وتفلت منه بعد البلوغ ليس بناسٍ له إذا كان يُحِلُّ حلاله ويُحَرِّمُ حرامه، **قال**: وهذا تأويل حسن جداً، وفيه ترجية، انتهى.

قلت: هو خلاف قول الجمهور بالحرمة، بل صرح بعضهم بأنه كبيرة للوعيد الوارد في بابه، والله أعلم.

* * *

واجزِم بمِعراجِ النَّبِي كما رَوَوا وَبَرِّئَن لِعَائِشَة مِمَّا رَمَوا

* [مبحث في إسراء نبيِّنا ومعراجه ﷺ]:

ولمّا كان عُروجُ النبيِّ ﷺ بشخصه ـ جسماً وروحاً ـ في اليقظة إلى السموات العلى إلى سدرة المنتهى إلى حيث شاء العلي الأعلى من جملة المعجزات المحمدية متفقاً عليه بين العصابة الفلسفية والسنية، ويرد به الكتاب، وجوزوه أولوا الألباب، وكانت القواعد الفلسفية تقتضي استحالته حتى أنكره الكفرة غاية الإنكار، وارتد عند دعواه ذلك نفر ممن لم يكن إيمانهم على غاية من الثبات والاستقرار، وكان التعرض له في هذا الفن محموداً إذا كان من مباحثه معدوداً، تعرض له فقال:

(واجزم) عقدك وجوباً أيها المكلف (بـ) صحة وقوع (مِعراجِ)، مِفعال، وهو مصدرٌ ميميٌّ بمعنى العروج والصعود بعد الإسراء، يقظةً، بجسمه، من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، إلى حيث شاء الله من سماواته وعجائب آياته.

فإن قلت: هلا حملته على السلم والمصعد الذي يعرج فيه عروجاً ومعرجاً أي يرتقي، كما سلك جماعة؟

قلت: لأنه لا يستلزم حصول المعنى المصدري.

محمد (النبي) ﷺ حال كونك معتمداً في كيفيته (كما) أي على القصة والسيرة التي أوحاك كون العروج الذي جزمت به مماثلاً ومطابقاً للوصف والوجه الذي (روو) هـ(ـا) أو رواه أهل الحديث والتفسير وأرباب السير والتاريخ، فقد وقع في كيفيته اختلاف كثير، والذي في الصحيح عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه أنّ رسول الله ﷺ قال: «أتيت بالبراق وهو دابة أبيض طويل فوق الحمار ودون البغل يضع حافره عند منتهى طرفه» قال: «فركبته حتى أتيت بيت المقدس» قال: «فربطته بالحلقة التي تربط بها الأنبياء» قال: «ثم دخلت المسجد فصليت فيه ركعتين ثم خرجت فجاءني جبريل بإناء من خمر وإناء من لبن فاخترت اللبن فقال جبريل: اخترت الفطرة» قال: «ثم عـرج بنا إلى السمـاء فاستفتح جبريل فقيل: من أنت،

قال: جبريل، قيل: ومن معك، قال: محمد، قيل: وقد بُعث إليه قال: قد بعث إليه» قال: ففتح لنا، فإذا أنا بآدم فرحب بي ودعا لي بخير، ثمّ عُرج بنا إلى السماء الثانية، فاستفتح جبريل، فقيل: من أنت؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمد، قيل: وقد بعث إليه، قال قد بعث إليه، قال: «ففتح لنا فإذا أنا بابني الخالة عيسى بن مريم ويحيى بن زكريا فرحبا بي ودعوا لي بخير ثم عرج بنا إلى السماء الثالثة فاستفتح جبريل فقيل: من أنت، قال: جبريل، قيل: ومن معك، قال: محمد، قيل: وقد بعث إليه، قال: قد بعث إليه، ففتح لنا، فإذا بيوسف إذ هو قد أعطي شطر الحسن» قال: «فرحب بي ودعا لي بخير، ثم عرج بنا إلى السماء الرابعة، فاستفتح جبريل، قيل: من هذا؟ قال جبريل، قيل: ومن معك؟ قال محمد، قيل: وقد بعث إليه؟ قال: قد بعث إليه، ففتح لنا فإذا بإدريس، فرحب بي ودعا لي بخير، قال الله تعالى: ﴿وَرَفَعۡنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾، ثم عرج بنا إلى السماء الخامسة، فاستفتح جبريل، فقيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال محمد، قيل: وقد بعث إليه، ففتح لنا، فإذا أنا بهارون، فرحب بي ودعا لي بخير، ثم عرج بنا إلى السماء السادسة، فاستفتح جبريل، قيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمد، قيل: وقد بعث إليه؟ قال: قد بعث إليه، فإذا أنا بموسى، فرحب بي ودعا لي بخير، ثم عرج بنا إلى السماء السابعة، فاستفتح جبريل، فقيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمد، قيل: وقد بعث إليه، قال: قد بعث إليه، ففتح لنا، فإذا أنا بإبراهيم مسنداً ظهره إلى البيت المعمور، وإذا هو يدخله كل يوم سبعون ألف ملك لا يعود إليه، ثم ذهب بي إلى سدرة المنتهى، وإذا ورقُها كأذان الفيلة، وإذا ثمرُها كالتلال، قال: فلما غشيها من أمر الله فأغشى تغيرت فما أحد من خلق الله يستطيع أن ينعتها من حسنها، فأوحى الله إليّ ما أوحى، فعرض عليّ خمسين صلاةً في كل يوم وليلة، فنزلتُ إلى موسى، فقال: ما فرض ربك على أمتك؟ قلت: خمسين صلاة في كل يوم وليلة، قال: ارجع إلى ربك فاسأله التخفيف، فإن أمتك لا تطيق ذلك، فإني قد بلوت بني إسرائيل وخبرتهم، قال: فرجعت إلى ربي، فقلت: يا رب خفف على أمتي، فحط عني خمسا، فرجعت إلى موسى، فقلت: قد حط عني خمساً، قال: أمتك لا يُطيقون ذلك، فارجع إلى ربك فاسأله التخفيف، قال: فلم أزل أرجع بين ربي وبين موسى حتى قال: يا محمد،

إنّهنّ خمسُ صلواتٍ كل يوم وليلة، لكل صلاة عشر، فذلك خمسون صلاة، من هم بحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة، فإن عملها كتبت له عشر حسنات، ومن هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب شيئاً، فإن عملها كتبت له سيئة واحدة، قال: فنزلتُ حتى انتهيت إلى موسى، فأخبرتُه، فقال: ارجع إلى ربك فاسأله التخفيف، قال رسول الله ﷺ: قد راجعت ربي حتى استحييت[1]، الحديث.

فإن قلت: كان الواجب أيضاً التعرُّضُ **للإسراء**، فإنه أُنكِر **كالمعراج**؟

قلت: قد اشتهر بين الأقوام وتقرر عند الخاص والعام إطلاقُ أحد الاسمين، أعني الإسراء والمعراج على ما يعم ما هو مدلولهما، حتى صار كالأعلام الجنسية أو الشخصية الثابتة بالغلبة.

فإن قلت: هل كان ذلك في المنام أو في اليقظة؟

وهل كان بالروح فقط أو بالجسد؟ أيضاً، إلى المسجد الأقصى فقط أو إلى السموات العلى، ثم إلى حيث شاء العليُّ الأعلى؟

قلت: قد اضطربت في كل ذلك آراؤهم، واختلفت فيهم أقوالهم، والحقُّ في ذلك ما قدمناه من أنه يقظة بالروح والجسد إلى المسجد الأقصى بشهادة الكتاب والسنة وإجماع القرن الثاني من الأمة ومن بعدهم، ثم إلى السماء بالأحاديث المشهورة، ثم إلى الجنة أو المستوى أو العرش أو طرف العالم، على اختلاف الآراء بخبر الواحد.

وقد اشتهر أنه نعت لقريشٍ المسجد الأقصى على ما هو عليه، وأخبرهم بحال غيرهم، فكان على ما أخبر، وبما رآه في السماء من العجائب، وبما شاهد من أحوال الأنبياء على ما هو مذكور في الكتب الحديثية.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب مناقب الأنصار، باب المعراج، حديث رقم (٣٨٨٧)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ إلى السماوات، وفرض الصلوات، حديث رقم (١٦٢) واللفظ لمسلم.

فإن قلت: هذا الذي ذكرته دليل السمع، فما الدليل عليه من العقل؟

قلت: هو أنه أمرٌ ممكنٌ أخبر به الصادقُ، وكل ما هو كذلك فهو حقٌّ مطابقٌ، ودليل الإمكانِ إما تماثُلُ الأجسام، فيجوز الخرق والالتئام على السماء، كما يجوزان على الأرض، ويجوز على الإنسان سرعة السير لقطع المسافة، كما يجوز على الطير والريح، وإما عدمُ دليل الامتناع، فأنه لا يلزم من فرض وقوعه محالٌ.

فإن قلت: إذا كان ممكناً، فلأي شيء هوّله الكفار، واستعظموه، وكذبوه، حين أخبرهم ﷺ به وجبهوه؟

قلت: لقصور نظرهم في المعارف الإلهية، وعدم أهليتهم لفهم الأسرار الرحمانية، كيف وقد تقرر في الهندسة التي هذبها من هم بالتلقيب بالجهلة أشبه منهم بالتلقيب بالحكماء، أن ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الأرض مائة ونيفاً وستين مرة، ثم إن طرفها الأسفل يصل إلى موضع طرفها الأعلى في أقل من ثانية، وإذا كانت الأجسام متماثلة متساوية في قبول الأعراض، وقدرته تعالى محيطة بكل الممكنات، أمكن له تعالى أن يخلق مثل هذه الحركة في بدن محمد ﷺ أو في بدن حامله.

فقولنا: «**يقظة**» إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية ابن أبي سفيان أنه سئل عن المعراج، فقال: كان رؤيا صالحة[1]، متمسكاً بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً﴾ [الإسراء: ٦٠].

وأجيب: بأن المراد بالرؤيا الرؤية كما صح في اللغة استعمالها كذلك، على أنه لو صحت روايته كذلك عن النبي ﷺ لوجب تقديم رواية الأكابر السابقين له في الإسلام وطول الصحبة عليه، إذ لم يُسلِم إلا سنة الفتحِ، فلا يصلُح قولُه ذلك حجةً إلى مقابلة ما ورد من أحاديث وأقوال أكابر الصحابة وإجماع القرون اللاحقة.

وقولنا: «الجسد»، ردٌّ على من زعم أنه كان بالروح فقط، وقول عائشة: ما فُقد جسم

---

(١) أخرجه ابن جرير في «تفسيره» (١٤: ٤٤٥).

محمد ليلة المعراج[١]، إن أرادت: وإنما عرُج بروحه مناماً، فرد الأول رد له، وإن أرادت: وإنما عرج بروحه يقظة، فرد الثاني ردٌ له، على أنها لم تكن زوجة إذ ذاك، وربما لم تكن ولدت على بعض أقوال أهل التاريخ.

ويمكنُ أن يُجاب بأنها أرادت: ما فقد جسده على روحه، بل كان مع روحه، وكان المعراج للروح والجسم جميعًا، وهو بعيد من فحوى كلاهما كما يعلم من الوقوف عليه.

فإن قلت: أي فرق بين قول من يقول: كان المعراج **مناماً**، وبين قول من يقول: كان **بالروح** فقط؟

قلت: قال بعض المتأخرين: يدق الفرق بينهما، وأقول الفرق أن تدبير **الروح للجسد** بعد مفارقته على **الأول** تدبير روح النائم لجسده حال النوم، والإدراك حينئذٍ ليس إلا بالقوى الباطنة على ما هو حقيقة الإدراك الثاني، وإن قلنا إن رؤيا الأنبياء وحيٌّ، وعلى **الثاني** تدبير روح المستيقظ لجسده حال اليقظة بعد مفارقته في غيبوبتها عنه بتفكره فيما غاب عنه بقطر آخر، فجهة الإدراك خاصة على الأول عامة على الثاني.

ثمّ مما يرد القولين جميعاً أنّ المعراج في المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الإنكار ولا مما يستغرب كل الاستغراب، أو لا يشكون أن الواحد يرى مناماً أنه طار من قطر إلى قطربعيد وأنه صعد السماء، وأنه طاف أقطار الدنيا، والكفرة أنكروا أمر المعراج غاية الإنكار، بل وكثير مما كان أسلم حتى ارتدوا بسبب ذلك، وليت شعري كيف يصح شيء منهما والله تعالى يقول: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ١]، وليس حقيقة إلا في الهيكل المركب من الجسد والروح جميعا، وأي فرق بينه في هذه الآية وبينه في آية: ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ ۝ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰٓ﴾ [العلق: ٩-١٠] من لم يوفق للإتقان تشكك حتى في الوجدان.

وقولنا: إلى السماء.. إلى آخره، إشارة إلى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب.

وقولنا: إلى حيث شاء الله.. إلى آخره، إشارة إلى أن الواجب اعتقاده تفصيل ما اشتمل

---

(١) أخرجه ابن جرير في «تفسيره» (١٤: ٤٤٦).

عليه القرآن والسنة المشهورة كالحديث السابق، وأمّا ما وراء ذلك من دخول الجنة والصعود للمستوى، والوصول إلى العرش أو إلى طرف العالم فإنّما يجب الإيمان به إجمالاً إذ لم ترد تفاصيله متواترة ولا مشهورة، وإنّما وردت آحاداً بيّنة، والحقّ أنّه ﷺ رأى ربّه بعيني رأسه ـ كما مرّ في مباحث الرؤية ـ خلافا للسعد في أنه إنما رآه بفؤاده لا بعينه.

فإن قلت: ما القواعد الفلسفية المقتضية لامتناع المعراج؟

قلت: منها دوام حركة الفلك حركة مستديرة، وكونه حيا وتركبه من الهيولي والصورة، وعدم تماثل الأجسام وكون الأفلاك أشكالاً وامتناع الخرق والإلتئام على الأفلاك، وامتناع قطع الآدمي المسافة الكثيرة في الزمن اليسير، وكلّ هذه مقرّرة لهم بأدلتها في محالها، وكلّها عندنا باطلة عقلا وسمعا ـ كما مرّ ـ.

وقد صرح الحديث الصحيح السابق بإثبات أبواب السموات فيجب تسليمه وترك الخرافات، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠] هذا ما يهمنا التعرض له هنا.

وأمّا تمام ما يتعلق بالإسراء والمعراج فجملة الكتب الحديثية، والله أعلم.

فإن قلت: ما حكم من أنكر المعراج؟

قلت: جزم السعد بأنه بأنه التبديع والتفسيق، والصواب أن يجري فيه ما ذكرناه في الخاتمة لمباحث إعجاز القرآن، وبالله المستعان.

فإن قلت: فقد مرّ أن معاوية وعائشة رضي الله عنهما كان منهما إنكار.

قلت: لكنه لا يفضي إلى كفر ولا إلى بدعة، إذ قد كان انكارهما راجعا إلى كيفية محتملة في الجملة، كيف ولهما شبهة تحتاج إلى الحل والإبطال كما علم مما مر.

فإن قلت: فهل يمكن جعل قوله: «كما رووا» إشارة إلى كيفية الجزم؟

قلت: نعم بل هو الظاهر، والتقدير: واجزم بمعراج النبي ﷺ جزماً يماثل جزم مقتضى ما رواه الثقات من الأئمة الأثبات، وذلك هو القطع بالإسراء لتواتره، والتعميم الذي لا يقبل التزلزل بالرقي إلى السماوات والاعتقاد الصادق بالظن فيما ورآء ذلك من الايات.

* [مبحث في براءة زوجة نبينا ﷺ من الإفك]:

ولما كان نزول برآءة عائشة رضي الله تعالى عنها معجزة من معجزاته، وكان فيها جملة من المنافقين وتولى كبره منهم عبد الله بن أبي سلول اللعين، وكاد ينحوا نحوهم طائفة من المؤمنين، وكان من المناسب التعرض له في مباحث المعجزات.

تعرض له فقال: (وبرّينّ) أيها المسلم ـ بتشديد الراء ونون التوكيد ـ فعل امر من التبرية، وهي التنزيه، أي: اعتقد وجوبا اعتقادا قطعيا برآءة أم المؤمنين وبنت أجل أصحاب سيد المرسلين، وطهارة زوجز خاتم النبين (عائشة) بنت عبد الله، أبي بكر بن عثمان بن قحافة (مما) متعلق بالفعل أي من الإفك الذي (رمو)هـ(ـا)، أي: قذفها به عبد الله بن أبي سلول رأس المنافقين وأصحابه، كما جاء به القرآن في سورة النور، وانعقد عليه إجماع الأمة.

ووردت به الأحاديث الصحيحة، فقد أخرج الشيخان واللفظ لمسلم عنها رضي الله عنها أنها قالت: كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يخرج سفرا، أقرع بين نسائه، فأيتهن خرج سهمها خرج بها رسول الله ﷺ معه. قالت عائشة رضي الله عنها: فأقرع بيننا في غزوة غزاها، فخرج فيها سهمي، فخرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك بعدما أنزل الحجاب، فأنا أحمل في هودجي، وأنزل فيه مسيرنا حتى إذا فرغ رسول الله ﷺ من غزوه، وقفل، ودنونا من المدينة، آذن ليلة بالرحيل فقمت حين آذنوا بالرحيل، فمشيت حتى جاوزت الجيش، فلما قضيت من شأني أقبلت إلى الرحل، فلمست صدري فإذا عقدي من جزع ظفار قد انقطع، فرجعت فالتمست عقدي فحبسني ابتغاؤه وأقبل الرهط الذين كانوا يرحلون لي فحملوا هودجي فرحلوه على بعيري الذي كنت أركب وهم يحسبون أني فيه، قالت: وكانت النساء إذ ذاك خفافا، لم يهبلن ولم يغشهن اللحم، إنما يأكلن العلقة من الطعام، فلم يستنكر القوم ثقل الهودج حين رحلوه ورفعوه، وكنت جارية حديثة السن، فبعثوا الجمل وساروا، ووجدت عقدي بعدما استمر الجيش، فجئت منازلهم وليس بها داع ولا مجيب، فتيممت منزلي الذي كنت فيه، وظننت أن القوم سيفقدوني فيرجعون إلي، فبينا أنا جالسة في منزلي غلبتني عيني

فنمت، وكان صفوان بن المعطل السلمي ثم الذكواني قد عرّس من وراء الجيش فادلج، فأصبح عند منزلي فرأى سواد إنسان نائم، فأتاني فعرفني حين رآني، وقد كان يراني قبل أن يضرب الحجاب علي، فاستيقظت باسترجاعه حين عرفني، فخمرت وجهي بجلبابي، والله ما يكلمني كلمة ولا سمعت منه كلمة غير استرجاعه، حتى أناخ راحلته، فوطئ على يدها فركبتها، فانطلق يقود بي الراحلة، حتى أتينا الجيش، بعدما نزلوا موغرين في نحر الظهيرة، فهلك من هلك في شأني، وكان الذي تولى كبره عبدالله بن أبي سلول، فقدمنا المدينة فاشتكيت حتى قدمنا شهراً والناس يفيضون في قول أهل الإفك، ولا أشعر بشيء من ذلك، وهو يريبني في وجعي أني لا أعرف من رسول الله اللطف الذي كنت أرى منه حين أشتكي، إنما يدخل رسول الله ﷺ فيسلم، ثم يقول: كيف تيكم؟ فذاك يريبني ولا أشعر بالشر حتى خرجت بعدما نقهت وخرجت معي أم مسطح قبل المناصع وهو متبرزنا، ولا نخرج إلا ليلاً إلى ليل، وذلك قبل أن نتخذ الكنف قريباً من بيوتنا، وأمرنا أمر العرب الأول في التنزه، وكنا نتأذى بالكنف أن نتخذها عند بيوتنا، فانطلقت أنا وأم مسطح وهي ابنة أبي رهم بن المطلب بن عبد مناف، وأمها ابنة صخر بن عامر خالة أبي بكر الصديق، وابنها مسطح بن أثاثة بن عباد ابن الصلت، فأقبلت أنا وابنة أبي رهم قبل بيتي حتى فرغنا من شأننا فعثرت أم مسطح في مرطها، فقالت: بئس مسطح. فقلت لها: تعس ما قلت، أتسبين رجلاً قد شهد بدرًا؟ قالت: أي هنتاه، أولم تسمعي ما قال؟ قلت: وماذا قال: قالت: فأخبرتني بقول أهل الإفك، فازددت مرضاً إلى مرضي، فلما رجعت إلى بيتي فدخل علي رسول الله ﷺ فسلم ثم قال: كيف تيكم؟ قلت: أتأذن لي أن آتي أبوي؟ قالت: وأنا حينئذٍ أريد أن أتيقن الخبر من قبلهما، فأذن لي رسول الله ﷺ، فجئت أبوي، فقلت لأمي: يا أمتاه، ما يتحدث الناس؟ فقالت: أي بنية، هوني عليك، فوالله لقلّما كانت امرأة فقط وضيئة عند رجل يحبها ولها ضرائر لأكثرن عليها، قلت سبحان الله، وقد تحدث الناس بهذا، قالت: فبكيت تلك الليلة حتى أصبحت لا يرقأ لي دمع، ولا أكتحل بنوم، ثم أصبحت أبكي، ودعا رسول الله ﷺ علي ابن أبي طالب وأسامة بن زيد حتى استلبث الوحي يستبشرهما في فراق أهله، قالت:

- فأما **أسامة بن زيد**، فأشار على رسول الله ﷺ بالذي يعلم من براءة أهله، وبالذي يعلم في نفسه لهم من الود، فقال: يا رسول الله: أهلك ولا نعلم إلا خيراً.

- وأما **علي بن أبي طالب**، فقال لم يضيق الله عليك، والنساء سواها كثيرون، فاسأل الجارية تصدقك.

قالت: فدعا رسول الله ﷺ بريرة، فقال: أي بريرة، هل رأيت من شيء يريبك من عائشة. قالت له بريرة: والذي بعثك بالحقِّ نبياً إن رأيتُ عليها أمراً قط أغمصه عليها أكثر من أنها جارية حديثة السن تنام عن عجين أهلها فتأتي في الداجن فتأكله. قالت: فقام رسول الله ﷺ على المنبر فاستعذر من عبد الله ابن أبي سلول، **قالت: فقال رسول الله ﷺ وهو على المنبر:**

«**يا معشر المسلمين، من يعذرني من رجل قد بلغ أذاه في أهل بيتي، فوالله ما علمت على أهلي إلا خيراً، ولقد ذكروا رجلاً ما علمت عليه إلا خيرًا، وما كان يدخل على أهلي إلا معي**».

فقام **سعد بن معاذ الأنصاري**، فقال: أنا أعذرك منه يا رسول الله، إن كان من الأوس ضربنا عنقه، وإن كان من إخواننا من الخزرج أمرتنا ففعلنا أمرك.

قالت: فقام **سعد بن عبادة**، وهو سيد الخزرج، وكان رجلاً صالحاً، ولكن اجتهلته الحمية، فقال لسعد بن معاذ: لعمرو الله لا تقتله ولا تقدر على قتله.

فقام **أسيد بن حضير**، وهو ابن عم سعد بن معاذ، فقال لسعد بن عبادة: كذبت لعمرو الله لنقتلنه، فإنك منافق تجادل عن المنافقين.

فثار الحيان: الأوس والخزرج، حتى هموا أن يقتتلوا، ورسول الله ﷺ قائم على المنبر، فلم يزل رسول الله ﷺ يخفضهم حتى سكتوا، وسكت.

قالت: وبكيت يومي ذلك، لا يرقأ لي دمع، ولا أكتحل بنوم، ثم بكيت ليلتي المقبلة حتى أنه لا يرقأ لي دمع ولا أكتحل بنوم، وأبواي يظنانِ أن البكاء فالق كبدي، فبينما هما جالسان عندي، وأنا أبكي، استأذنت عليّ امرأةٌ من الأنصار، فأذِنتُ لها، فجلست نبكي، **قالت:** فبينما نحن على ذلك، دخل رسول الله ﷺ فسلّم ثم جلس، **قالت:** ولم يجلس عندي

منذ قيل لي ما قيل، ولقد لبث شهراً لا يوحى إليه في شأني بشيء، **قالت: فتشهد رسول الله ﷺ حين جلس، ثم قال:**

«أما بعد يا عائشة، فإنه قد بلغني عنك كذا وكذا، فإن كنت بريئة فسيبرئك الله، وإن كنت ألممت بذنب فاستغفري الله وتوبي إليه، فإن العبد إذا اعترف بذنبه ثم تاب تاب الله عليه».

قالت: فلما قضى رسول الله ﷺ مقالته قلص دمعي حتى ما أحس منه قطرة، **فقلتُ لأبي:** أجب عني رسول الله ﷺ فيما قال. **قالت: فقال:** والله ما أدري ما أقول لرسول الله، **فقلت وأنا جارية حديثة السن، لا أقرأ كثيراً من القرآن:** إني والله لقد عرفت أنكم سمعتم بهذا حتى استقر في أنفسكم وصدّقتم به، فإن قلتُ لكم إني بريئة، والله يعلم أني بريئة، لا تصدقوني بذلك، ولئن اعترفت لكم بأمر، والله يعلم أني منه بريئة، لتصدقونني، وإني والله ما أجد لي ولكم مثلاً إلا كما قال أبو يوسف: «**فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون**»، **قالت:** ثم تحولت فاضجعت على فراشي، **قلت:** وأنا والله حينئذٍ أعلم أني بريئة، وأن الله يبرئني ببراءتي، ولكن والله ما كنت أظن أن ينزل في شأني وحيٌّ يُتلى، ولشأني كان أحقر في نفسي من أن يتكلم الله فيّ بأمرٍ يُتلى، ولكن كنت أرجو أن يرى رسول الله ﷺ في النوم رؤيا يبرئني الله بها، **قالت:** فوالله ما رام رسول الله ﷺ مجلسه ولا خرج من أهل البيت أحد حتى أنزل الله على نبيّه، فأخذه ما كان يأخذه من البرحاء عندالوحي حتى إنه ليتحدر منه مثل الجمان من العرق في اليوم الشات؛ من ثقل القول الذي أُنزل عليه، **قالت:** فلما سُرِّي عن رسول الله ﷺ وهو يضحك، فكان أول كلمة تكلم بها أن **قال:**

«أبشري يا عائشة، أما والله فقد برأك الله».

فقالت أمي: قومي إليه. **فقلت:** والله لا أقوم إليه، ولا أحمد إلا الله، هو الذي أنزل براءتي، **قالت:** فأنزل الله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ ۚ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم ۖ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُم مَّا ٱكْتَسَبَ مِنَ ٱلْإِثْمِ ۚ وَٱلَّذِى تَوَلَّىٰ كِبْرَهُۥ مِنْهُمْ لَهُۥ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١١]، إلى قوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ ۖ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [النور: ٢٦]، عشر آيات، فأنزل

الله هذه الآيات ببراءتي، **قالت: فقال أبو بكر**، وكان ينفق على مسطح لقرابته منه وفقره: والله لا أنفق عليه شيئاً أبداً بعد الذي قال لعائشة، فأنزل الله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُواْ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ أَن يُؤْتُوٓاْ أُوْلِي ٱلْقُرْبَىٰ ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَكُمْ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [النور: ٢٢]. قال **حبان بن موسى**: قال **عبد الله بن المبارك**: هذه أرجى آية في كتاب الله تعالى.

فقال أبو بكر: والله إني لأحب أن يغفر لي، فرجع إلى مسطحٍ النفقة التي كان ينفق عليه، أي وضاعفها، وقال: لا أنزعها منه أبداً.

قالت عائشة، وكان رسول الله ﷺ سأل زينب بنت جحش زوج النبي ﷺ عن أمري ما علمت أو ما رأيت، **فقالت**: يا رسول الله، احمي سمعي وبصري، والله ما علمت إلا خيراً.

قالت عائشة: وهي التي كانت تساميني من أزواج النبي ﷺ فعصمها الله بالورع، وطفقت أختها حمنة ابنة جحش تحارب فهلكت فيمن هلك، انتهى[(١)].

فإن قلت: فهل حدّ النبيُّ ﷺ أهل الإفك؟ **قلت**: نعم، بعد نزول البراءة حدّ رجلين: حسان ومسطح وامرأة، وهي حمنة أخت زينب بنت جحش.

والأصح، أنه لم يحد ابن سلول، وعلل بأمورٍ كلُّها مخدوشةٌ:

- **قيل**: لأنه ليس أهلاً للكفارة، والحدود كفارات.
- **وقيل**: لأنه إنما كان يفشيه للمنافقين، فلم يشهدوا عليه.
- **وقيل**: لأنه كان يحكي القذف عن غيره.
- **وقيل**: لأن المقذوف لم يطالب بحده.
- **وقيل**: تأليفاً لقومه وخشية إقامة الفتنة لأنه كان محبباً فيهم، انتهى.

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب تفسير القرآن، باب: ﴿لَّوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا﴾، رقم (٤٧٥٠)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب التوبة، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف، رقم (٢٧٧٠).

قلنا: وانظر لو قذف عائشة بغير ما برأها الله منه، وظواهر كلامهم يقتضي جريان الخلاف الذي في قذف غيرها فيه فإن المشهور الحد.

فإن قلت: فما حُكمُ من قذف عائشة رضي الله عنها؟ ثم، ما حكم من قذف باقي أزواجه الطاهرات؟

قلت: قال الأبيُّ رحمه الله، والقاضي، والقرطبيُّ، المالكيون:

- أما من قذف عائشة رضي الله تعالى عنها بما برأها الله منه فإنه يُقتل، لأنه مكذبٌ لما جاء من براءتها في الكتاب والسنة، وانعقد عليه إجماع الأمة، وإنما لم يقتُل عليه الصلاة والسلام من قذفها لأنّ قذفهم كان قبل نزول القرآن.

- وأما من قذف غيرها من أزواجه ﷺ:

فقيل: يُقتل لأنه آذى النبي ﷺ، وهو قول ابن شعبان.

وقيل: يحدُّ ثمّ ينكل.

وقيل: يُحدُّ حدين، ويشهد له ما في الطبراني من حديث عائشة، أن من قذف زوجة من أزواجه عليه السلام حُدّ حدّين، وقد حدّ رسولُ الله ﷺ عبد الله بن أبي حدّين اثنين[1].

قلت: الحقُّ كما في «الهُدى»[2] لابن القيم، أنه عليه السلام لم يحُد عبد الله كما سبق، وعن ابن عباس: من سبّ واحدةً من أزواجه ﷺ فلا توبة له[3] ولا بد من قتله مطلقاً، كانت عائشة أو غيرها، **زاد الأبيُّ:** وأما غيرها، يعني عائشة، من أزواج النبي ﷺ، فالمشهور أن في قذفِها الحدّ فيما فيه الحد، ويعاقب بغيره.

---

(١) أخرجه الطبراني في «معجمه الكبير» حديث رقم (١٦٤).

(٢) انظر «زاد المعاد» لابن القيم، (٣: ٢٣٦)، مؤسسة الرسالة.

(٣) أخرجه الطبراني في «معجمه الكبير» برقم (٢٣٤)، وانظر: الإمام الشامي في «سبل الهدى والرشاد» (١٠: ٤٧٩)، والإمام الحلبي في «سيرته» (٢: ٤١١)، وذكره السيوطي في «أنموذج اللبيب في خصائص الحبيب» (١٩٥).

لطيفة:

قال ابن عباس: «**ما زنتِ امرأةُ نبيٍّ قطُّ**»[1]، انتهى.

قال برهان الدين الحلبي: وأما قوله تعالى: ﴿**فَخَانَتَاهُمَا**﴾ [التحريم: ١٠] أي: كانتا تفشيان غيبهما، وفي التفسير «فخانتاهما»: كفرتا.

وقيل: نافقتا أو بالنميمة إلى المشركين، أو قالت امرأة نوح إنه مجنون، ودلت امرأة لوط على ضيفه، انتهى، ومثله لا يُقالُ بالرأي، وسيأتي له تتمة عند قوله: «وأول التشاجر... إلى آخره».

* * *

(١) أخرجه الإمام الطبري في «تفسيره» برقم (١٨٢٢٣) و(١٨٢٢٤)، وابن كثير في «تفسيره» (٤: ٢٨٢)، دار الكتب العلمية.

* [مبحث في فضل صحابة نبيِّنا ﷺ وعدالتهم]:

ولمّا وردت الأحاديثُ الصحاحُ والآياتُ بإثبات «فضل الصحابة» على غيرهم، بمعنى أنهم أكثرُ ثواباً مِمّن سواهم:

- كحديث الصحيح، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تسُبُّوا أصحابِي، فوالّذِي نفسِي بيدِهِ لو أنّ أحدكُم أنفق مِثل أُحُدٍ ذهبًا، ما أدرك مُدّ أحدِهِم، ولا نصِيفهُ»[(١)].

- وحديث: «إنّ الله تعالى اختار أصحابِي على العالمِين سِوى النّبِيِّين والمُرسلِين»[(٢)].

- وكقوله تعالى: ﴿لَّقَدۡ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الفتح: ١٨] الآية.

- وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ﴾ [التوبة: ١٠٠] الآية.

- وحمل عليه بعضهم قوله تعالى: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] بناء على اختصاص الخطاب بهم رضي الله تعالى عنهم.

وانعقد[(٣)] عليه إجماع الأمة، شرع[(٤)] في بيانه، فقال:

(و) مما يجب شرعاً على كل مكلف اعتقاده أن محمداً ﷺ (**صحبُهُ**) مِن حيث صحبتُهم وتوابعُها مما يترتب عليها.

وتقدّم الإفصاح عن حقيقة من يُطلق عليه هذا اللفظ، وما يتعلق به صدر هذا التعليق مما رأينا أن إعادته لا تليق، إلا أني رأيت إيراد كلام العلامة **ابن حجر** حيث قال في «**النخبة**»: «**الصحابيُّ**: من لقي النبي ﷺ مؤمناً به ومات على الإسلام ولو تخللت ردة في الأصح».

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذا خليلا»، حديث رقم (٣٦٧٣)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب تحريم سب الصحابة رضي الله عنهم، حديث رقم (٢٥٤٠).

(٢) قال الهيثمي: «رواه البزار، ورجاله ثقات، وفي بعضهم خلاف». انظر: «مجمع الزوائد»، حديث رقم (١٦٣٨٣).

(٣) معطوفة على «وردت».

(٤) جواب (لما).

قال في «**شرحها**»: «المراد باللقيا ما هو أعمُّ من المجالسة والمماشاة ووصول أحدهما إلى الآخر، وإن لم يكالمه، ويدخل فيه رؤية أحدهما الآخر، سواء كان ذلك بنفسه أم بغيره.

والتعبير بـ«**اللقي**» أولى من قول بعضهم: الصحابي من **رأى** النبي ﷺ، لأنه يخرج ابن أم مكتوم ونحوه من العميان، وهم صحابة بلا تردد.

و«**اللقي**» في هذا التعريف كالجنس، وقولي «**مؤمناً**» كالفصل، يُخرِجُ من حصل له اللقاء المذكور، لكن في حال كونه كافراً. وقولي «**به**» فصلٌ ثانٍ يُخرِجُ من لقيه مؤمناً لكن بغيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، لكن هل يخرج من لقيه مؤمناً بأنه سيبعث ولم يدرك البعثة، **فيه نظر**. وقولي «**ومات على الإسلام**» فصل ثالث، يُخرِجُ من ارتد بعد أن لقيه مؤمناً ومات على الردة، كعبيد الله بن جحش، وابن خطل، وقولي «ولو تخللت بردة» أي بين لقيه له مؤمناً به وبين موته على الإسلام، فإن اسم الصحبة باق له سواء رجع إلى الإسلام في حياته ﷺ أم بعده، وسواء لقيه ثانياً أم لا، وقولي «**في الأصح**» إشارة إلى الخلاف في المسألة، ويدل على رجحان الأول قصةُ الأشعثِ بنِ قيسٍ، فإنه كان مِمّن ارتد وأتي به إلى أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أسيراً فعاد إلى الإسلام فقبل منه ذلك، وزوجه أخته، ولم يتخلف أحد عن ذكره في الصحابة، ولا عن تخريج أحاديثه في المسانيد وغيرها.

تنبيهان:

الأول: لا خفاء برجحان رتبة من لازمه ﷺ وقاتل معه، أو قتل تحت رايته، على من لم يلازمه أو لم يحضر معه مشهداً، وعلى من كلّمه يسيراً، أو ماشاه قليلاً، أو رآه على بعد، أو في حال الطفولية، وإن كان شرفُ الصحبة حاصلاً للجميع في زمنٍ ليس له منهم سماعٌ منه، فحديثه مرسل من حيث الرواية، وهم مع ذلك معدودون في الصحابة لما نالوه من شرف الرؤية.

ثانيهما: يُعرفُ كونُه صحابياً بالتواتر والاستفاضة، أو الشهرة، أو بإخبار بعض الصحابة، أو بعض ثقات التابعين، أو بإخباره عن نفسه بأنه صحابيٌّ، إذا كان دعواه ذلك تدخل تحت الإمكان.

وقد استشكل هذا الأخير جماعةٌ من حيث أنّ دعواه ذلك نظيرُ دعوى من قال: أنا عدل، ويحتاج إلى تأمل! انتهى.

ولا يخفى أن المراد لنا هنا من كان صحابياً في نفس الأمر، سواء وصل إلينا علم صحبته أم لا، وقد حققنا التأمل مع بقية قيود التعريف، وبيان الفرق بين **الملائكة** الذين رأوه **والجن** الذين رأوه، حيث عدُّو الجن الرائين له صحابة دون الملائكة الرائين له فيما علقناه على «شرح النخبة».

(خير) أي أفضل، بمعنى أنهم أكثر **(القُرون)** المتأخرةِ ثواباً، وأما أفضليتُهم على القرون المتقدمة غير الأنبياء، فلا كلام فيها على أنه يمكن حمل المتن على ما يعمهم أيضاً، وذلك لما أنهم آووا أو نصروا أو جاهدوا أو صبروا أو تصدقوا في زمان العسر، وباعوا الله النفوس والأرواح بغال الأثمان ونفائس الأرباح.

وقوله **(فاستمع)** أي سماع تفهمٍ وتدبرٍ، لتعلم عدم معارضة هذا الحكم بما رواهُ الثقات، كما قاله أبو عمر وبن الصلاح، من قوله ﷺ: «**أتدرون أيّ الخلق أفضل إيماناً، قوم في أصلاب الرجال يؤمنون بي ولم يروني، ويصدقوني بما جئت به ويعملون به، فهم خير منكم**»[١]، وغيره من الأحاديث، لأنه لا يلزم من تفضيلهم من جهة الإيمان بالغيب تفضيلُهم في جميع جهات الخيرات، كما قاله بعض المحققين، ليس تكملة لهذا.

فإن قلت: يلزم على إطلاق النظر أفضلية الصحابة حتى على الأنبياء، كما يلزم عليه أفضلية كثير من النساء الصحابيات على آسيا ومريم، وكل ذلك غير صحيح؟

قلت: قد مرّ أنّ الأنبياء يلونه ﷺ في الفضيلة، فيخصص هذا العموم بغيرهم قطعاً.

وأما **الثاني**، **فالجواب** عنه، ما ستعرفه بعد هذا إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: فأويس القرني أمر النبيُّ ﷺ عمر بن الخطاب وغيره بالتماس دعائه[٢]، وهو

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه بنحوه، برقم (٦٩٩٣)، وأبو يعلى في مسنده بنحو منه، حديث رقم (١٦٠).

(٢) أخرج الإمام مسلم في صحيحه عن أسير بن جابر قال: أنّ أهل الكُوفةِ وفدُوا إلى عُمر، وفيهِم رجُلٌ ممّن كان يسخرُ بِأُويسٍ، فقال عُمرُ: هل هاهُنا أحدٌ مِن القرنِيِّين؟ فجاء ذلِك الرّجُلُ فقال عُمرُ: إنّ رسُول الله ﷺ =

تابعيٌّ، وذلك مظنة أفضليته!

قلت: كون ذلك مظنة أفضليته ممنوعٌ؛ إذ يوجد في المفضول من استجابة الدعاء ونحوه ما لا يوجد في الفاضل، ولو سلمت المظنة، فالجواب ما يأتي مما أشرنا إليه، ويشمل كلامه له ﷺ المعدودين في أصحابه كما لا يخفى، (فـ)يليهم في الأفضلية من غير تخلل واسطة بينهما، ولذا عبر بـ«الفاء» دون «ثم».

* [مبحث في فضل من صحب الصحابة من التابعين]:

جملةُ جنس (**تابعي**)بـ«التاء» على ما هو الأكثر في الاستعمال، وسكنت منه يا النسبة للضرورة، **وقد يقال**: تابع بلا يا.

وهو على ما صححه ابن الصلاح والنوويُّ: **من لقِي الصحابيّ**، وهو: **من لقي النبيّ ﷺ حياً مؤمناً به لقيا على غير وجه خرق العادة**، وقد سبق بيانه صدر هذا التعليق.

وقال **الخطيب**: التابعي: من صحب الصحابي، وعليه فلا يكفي اللُّقِيُّ، والفرق عليه، أن الاجتماع بالنبي ﷺ يشرق في القلب من أنوار المعارف ويودعه من ثمرات اليقين ما لا يشرقه ولا يودعه فيه الاجتماع بغيره، إذ غايته أنه وليٌّ، ولا بد في تأثيره من طول الصحبة وتكرر الإرشاد، وذلك لصحبتهم من صحبة النبي ﷺ، وقرب زمانهم من زمانه، وجموع أتباع السنن، وتمام الاهتداء إلى أقوام السنن، والاشتغال بتدوين العلوم، فروعاً وأصولاً، وتهذيب قواعدها أبواباً وفصولاً.

فإن قلت: فهل يُشترط فيه «**التمييزُ**» حال الاجتماعِ؟

قلت: لم يشترطه بعضُهم، بل قال: ولو «غير مميز»، وفيه نظر، إذ قد شرط هو نفسه في

= قد قال: «إنّ رجُلًا يأتِيكُم مِن اليمنِ يُقالُ لهُ أُويسٌ، لا يدعُ بِاليمنِ غير أُمٍّ لهُ، قد كان بِهِ بياضٌ، فدعا الله فأذهبهُ عنهُ، إلّا موضِع الدِّينارِ أوِ الدِّرهمِ، فمن لقِيهُ مِنكُم فليستغفِر لكُم». انظر: كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل أويس القرني رضي الله عنه، حديث رقم (٢٥٤٢).

«الصحابي» أن يكون «مميزاً» حال الاجتماع، فالتابعيُّ أولى بأن يُشترط فيه ذلك، وقد أجبنا عنه بأن «الصحبة» يحتاط لها لزيادة شرفها على التبعية.

فإن قلت: سيأتي له بيان أفضل الصحابة، **فمن هو أفضل رجال التابعين؟**

قلت: اختلف العلماء في تعيينه:

- فقال **أحمد بن حنبل** في أحد قوليه، وابن المديني، وجماعة من أهل المدينة: سعيد بن المسّيب، وعن **أحمد** في قوله الآخر: أنه قيس بن أبي حازم، وأبو عثمان النهدي، ومسروق بن الأجدع.

- وقال **علماء البصرة**: هو الحسن البصري.

- وقال **أهل الكوفة**: أويس بن عامر القرني، نسبة لبني قرن، بفتح القاف والراء، وهو بطن من مراد، وهو قرن رومان بن ناجية بن مراد.

قال ابن الكلبي: ومراد، اسمُه: جابر بن مالك بن أدد بن يشجب بن يعرب بن زيد ابن كهلان بن سبأ.

قال النوويُّ: وهذا الذي ذكرناه من كونه من بطنٍ من مراد، وإليه نسب هو الصواب، ولا خلاف فيه.

وفي **صحاح الجوهريّ** أنه منسوب إلى قرن المنازل، الجبل المعروف بميقات الإحرام لأهل نجد، وهذا غلط فاحش، فلا يُغتر بِهِ.

وما مال **إليه أهل الكوفة**، هو **الصحيح**، بل هو الصواب كما قاله العراقي، لحديث مسلم عن عمر بن الخطاب قال: سمعت رسول الله ﷺ يقولُ: «**إنّ خير التابعين رجلٌ يُقال له أويس**» الحديث[1].

قال: فهذا الحديث قاطع للنزاع.

---

(١) سبق تخريجه.

وقال **النوويُّ**: هذا الحديث صريح في أنه خير التابعين.

فإن قلت: فما الجواب عن مستند أحمد وغيره ممن سبق.

قلت: قيل: لعله لم يبلغهم هذا الحديث، أو لم يصح عندهم، أو أنهم أرادوا بكون سعيد وغيره أفضل أنهم أفضل في العلوم الشرعية، كالتفسير والحديث والفقه ونحوِها، لا في الخبرِ عند الله تعالى بمعنى الأكثر ثواباً كما هو موضوع المسألة.

ثمّ إنِّي أتعجبُ مِن عدمِ ذهابِ أحدٍ مِمّن وقفتُ على كلامهم في هذه المسألة إلى أن أفضل التابعين النجاشيُّ، أو أبو مسلم الخولانيّ، والله أعلم.

وأما أفضل النساء التابعات:

- فالذي ذهب إليه إياس بن معاوية أنها حفصة بنت سيرين وحدها.

- وذهب أبو بكر بن أبي داود إلى أن أفضلهن حفصة المذكورة مع عمرة بنت عبد الرحمن ابن عوف مع أم الدرداء الصغري، واسمها هجيمة بتقديم الهاء على الجيم، وربما عكس فقيل: جهيمة.

* [مبحث في فضل من صحب التابعين من التابعين لهم بإحسان]:

(فـ)ـيلي **التابعين** في الفضل بالمعنى السابق **تابعوهم**، وهم المراد بقوله: (**تابع**) في الاقتداء، واتباع السنن، والهدي الحسن.

ولا يبعد ضبطه بأنه: **من لقي التابعي** مؤمناً، أو من صحبه على القولين السابقين في التابعي.

(لمن) متعلق بـ«تابع»، أي: يلي التابعين في الفضلِ التابعُ للشخصِ الذي (تبع) الصحابي، وهم **تابعوا التابعين** بإحسان.

غايتُه، أنه أقام الظاهر مُقام المضمر، والأصل: فتابع لهم، لضرورة النظم.

ولا شك في تفاوتهم في الفضل أيضاً كما يعلم من كتب التواريخ والطبقات.

تنبهات، الأولى: انطبق النظم:

- على قوله ﷺ كما في الصحيح عن عبد الله قال رسول الله ﷺ: «خيرُ أُمّتِي القرنُ الّذِين يلُونِي، ثُمّ الّذِين يلُونهُم ثُمّ الّذِين يلُونهُم»[١]، وفي رواية عنه قال: سُئل رسول الله ﷺ، أيُّ النّاسِ خيرٌ؟ «خيرُ النّاسِ قرنِي، ثُمّ الّذِين يلُونهُم، ثُمّ الّذِين يلُونهُم، ثُمّ الّذِين يلُونهُم»، فلا أدرِي في الثّالِثةِ أو في الرّابِعةِ، قال: «ثُمّ يتخلّفُ مِن بعدِهِم خلفٌ، تسبِقُ شهادةُ أحدِهِم يمِينهُ، ويمِينُهُ شهادتهُ»[٢].

- وعلى قوله ﷺ في الصحيح عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: يأتِي على النّاسِ زمانٌ، يغزُو فِئامٌ مِن النّاسِ، فيقالُ لهُم: فيكُم من رأى رسُول الله ﷺ؟ فيقُولُون: نعم، فيفتحُ لهُم، ثُمّ يغزُو فِئامٌ مِن النّاسِ، فيقالُ لهُم: فيكُم من رأى من صحِب رسُول الله ﷺ؟ فيقُولُون: نعم، فيفتحُ لهُم»، ثُمّ يغزُو فِئامٌ مِن النّاسِ، فيقالُ لهُم: فيكُم من رأى من صحِب من صحب رسُول الله ﷺ؟ فيقُولُون: نعم، فيفتحُ لهُم»[٣].

وفي رواية عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يأتِي على النّاسِ زمانٌ، يُبعثُ مِنهُمُ البعثُ فيقُولُون: انظُرُوا هل تجِدُون فيكُم أحدًا مِن أصحابِ النّبِيِّ ﷺ؟ فيوجدُ الرّجُلُ، فيفتحُ لهُم بِهِ، ثُمّ يُبعثُ البعثُ الثّانِي فيقُولُون: هل فيهِم من رأى أصحاب النّبِيِّ ﷺ؟ الثّالِثُ فيقالُ: انظُرُوا هل ترون فيهِم من رأى من رأى أصحاب النّبِيِّ؟ ثُمّ يكُونُ البعثُ الرّابِعُ فيقالُ: انظُرُوا هل

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، حديث رقم (٢٥٣٣).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، حديث رقم (٢٥٣٣) بذكر «ثم يلونهم» مرتين فقط.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ، حديث رقم (٣٦٤٩)، وأخرجه مسلم واللفظ له، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، حديث رقم (٢٥٣٢). وتتمة الحديث: «ثُمّ يغزُو فِئامٌ مِن النّاسِ، فيقالُ لهُم: هل فيكُم من رأى من صحِب من صحِب رسُول الله ﷺ؟ فيقُولُون: نعم فيفتحُ لهُم».

ترون فيهِم أحدًا رأى من رأى أحدًا رأى أصحاب النّبِيِّ ﷺ؟ فيوجدُ الرّجُلُ فيفتحُ بِهِ»[١].

وفي هذا الحديث معجزاتٌ لرسولِ الله ﷺ، وفضل الصحابة، والتابعين، وتابعيهم.

والبعثُ: الجيشُ، والفئام بكسر الفاء وفتحها بعد همزة أو ياء الجماعة.

* [مبحث في المفاضلات الواردة في أهل القرون المفضلة]:

قال النوويُّ: وقد اتفق العلماء رضي الله تعالى عنهم على أنّ **خير القرون قرنه** ﷺ، والمراد أصحابه، وقد قدمنا أن الصحيح الذي عليه الجمهور أن كل مسلم رأى النبي ﷺ ولو ساعة فهو من أصحابهِ، ورواية: «**خير الناس**» على عمومها، والمرادُ جملةُ القرونِ، ولا يلزم منه تفضيل الصحابي على الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، ولا أفراد النساء على مريم وآسيا وغيرهما، بل المراد جملة القرن بالنسبة إلى كل قرن بجملته، أي وإن وجد من أفراد الثاني مثلاً من هو أفضل من بعض أفراد الأول، **كذا قاله النوويُّ، والذي قاله ابن حجر في «الفتح»** نصه: اقتضى هذا الحديث أن الصحابة أفضل من التابعين، وأن التابعين أفضل من أتباع التابعين، لكن هل هذه الأفضلية بالنسبة إلى المجموع أو الأفراد؟ محلُّ بحثٍ، وإلى الثاني نحى الجمهور، وإلى الأول نحى ابن عبد البر، والذي يظهر لي أن من قاتل مع النبي ﷺ، أو في زمانه، أو أنفق شيئاً من ماله بسببه، لا يعدله أحدٌ بعده في الفضل كائناً من كان، وأما من لم يقع له ذلك، فهو محل البحث.

قال: ومقتضى كلام ابن عبد البر أن يكون فيمن يأتي بعد الصحابة من يكون أفضل من بعض الصحابة، وبذلك صرح القرطبيُّ، لكن كلام ابن عبد البر ليس على الإطلاق في حق جميع الصحابة، فإنه صرّح في كلامه باستثناء أهل بدر والحديبية، نعم الذي ذهب إليه الجمهور أن «**فضيلة الصحبة**» لا يَعْدِ لها عمل لمشاهدة رسول الله ﷺ، وأما من اتفق له الذب

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، حديث رقم (٢٥٣٢).

عنه والسبق إليه بالهجرة والنصرة وضبط الشرع المتلقى عنه وتبليغه لمن بعده فإنه لا يعد له أحد ممن يأتي بعده، لأنه ما من خصلة من الخصال المذكورة إلا والذي سبق مثل أجر من عمل بها من بعده، فيظهر فضلهم عليهم، **ومحل النزاع يتمحض فيمن لم يحصل له إلا مجرد المشاهدة**، كما تقدم، بأن يجمع بين الأحاديث بذلك كان متجهاً، انتهى.

قال **شيخ شيوخنا الشمس العلقميُّ**: الذي فهمته من مجموع كلامهم، وهو الوجه الذي لا يُعدل عنه، أن كل شخص ثبتت له الصحبة أنه أفضل من التابعي، وإن لم يتصف بجميع الصفات من العلم وغيره، والأحاديث كثيرة طافحة لهذا، انتهى

قلت: اقتصارُه في ذكر سنده على ظواهر كلامهم، قصورٌ ظاهرٌ، فقد قال القاضي بعد أن نقل عن الخطابي أنّ معنى الحديث الذي صدّرنا به: «**لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ ثوابه في ذلك ثواب نفقة أحد أصحابي مداً ولا نصف مد**»، هذا يؤيد ما قدمناه عن الجمهور من تفضيل الصحابة كلهم على من بعدهم، وسبب تفضيل نفقتهم أنها كانت في وقت الضرورة وضيق الحال، بخلاف غيرهم، ولأن إنفاقهم كان في نصرته ﷺ، وحمايته، وذلك معدوم بعده، وكذا جهادهم، وسائر طاعاتهم، وقد قال الله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً﴾ [الحديد: ١٠] الآية، هذا كله مع ما كان فيهم أنفسِهم من الشفقة، والنور، والخشوع، والتواضع، والإيثار، والجهاد في الله حق جهاده، وفضيلة **الصحبة** ولو لحظة لا يوازيها عمل، ولا ينال درجتها بشيء، والفضائل لا تؤخذ بقياس، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

ثم قال: ومن أصحاب الحديث من يقول: هذه الفضيلة يختصه ممن طالت صحبته، وقاتل معه، وأنفق وهاجر ونصر، لا كمن رآه مرة، كوفود الأعراب، أو صحبه أخرًا بعد الفتح، وبعد إعزاز الدين، ممن لم توجد له نجدة، ولا أثر في الدين، ومنفعة المسلمين.

قال: **والصحيح الأول، وعليه الأكثرون**، انتهى.

نقلناه برمته لأنه مع اشتماله على التصريح بالمقصود تضمن فوائد كثيرةً ينتفع بها الناظرُ في هذا المحل، والله أعلم.

قال القاضي: «واختلفوا في المراد بـ«**القرن**» هنا:

- قال **المغيرة**: قرنهُ: أصحابهُ، والذين يلونهم أبناؤهم، والثالث أبناء أبنائهم.
- وقال **شمر**: قرنه: ما بقيت عين رأته، والثاني ما بقيت عين رأت من رآه، ثم كذلك.
- وقال **غير واحد**: القرن: كل طبقة مقترنين في وقت.
- **وقيل**: هو لأهل مدة بعث فيها نبي، طالت مدته أم قصرت.

وذكر **الحربيُّ** الاختلاف في قدره بالسنين، من عشر سنين إلى مائة وعشرين، ثم قال: وليس الخلاف منها بواضح، ورأى أن «القرن» كل أمة هلكت فلم يبق منها أحد.

وقال **الحسن وغيره**: القرن عشر سنين.

وقتادة: سبعون.

والنخعي: أربعون.

وزرارة بن أوفى: مائة وعشرون.

وعبد الملك بن عمير: مائة.

وقال الأعرابي: هو الوقت».

هذا آخر نقل القاضي.

والصحيح، أنّ قرنه ﷺ الصحابة، والثاني التابعون، والثالث تابعوهم، انتهى.

فظهر أنه لا حاجة إلى تقدير مضاف قبل القرون، كأهل.

وأن المراد بـ«**قرنه**»: أصحابه، آباءً كانوا أو أبناءً أو أبناءأبناءٍ.

وأن المراد بـ«**القرن الثاني**»: التابعون، فإن بقي فيهم ألف عين ممن رآه ﷺ.

وأن المراد بـ«**القرن الثالث**»: تابعوا التابعين، وإن بقي فيهم ألف عين ممن رأى من رآه ﷺ، وسواء حصل تقارن أو تداخل.

نعم، على تحديده بالسنين لا بد من تقدير المضاف.

والأصح، كما قاله جمع، أنه على القول بالتحديد بالسنين مائة الثانية.

اختلف في تفصيل «**القرن الرابع**» على «**الخامس**» على قولين، منشأهما الشك الحاصل في الرواية السابقة «**الثالثة**».

اختلف في **القرون بعد الرابع** على الأول، والثالث على الثاني:

- فذهب **جمعٌ** إلى تفاوت كل القرون بالسبقية، وأن كل فرد أفضل من الذي بعده إلى يوم القيامة، لخبر: «**ما من يوم إلا والذي بعده شر منه، وإنما يسرع بخياركم**»[١]، وبه قال المغربي.

- وذهب **القاضي أبو الوليد بن رشد** إلى أن ما بعد القرون الثلاثة سواء لا مزية لأحدهما على الآخر.

الرابعة: جزم **البدر الدمامينيُّ**: بأن القرن أهل عصر متقاربة أسنانهم، مشتقة من الاقتران في الأمر الذي يجمعهم، ثم قال: ويُقال: أنه لا يكون قرناً حتى يكونوا في زمان نبيٍّ أو رئيسٍ يجمعُهم على ملة أو رأي أو مذهب، انتهى.

وهو أعم مما قدمته عن **النوويِّ**، إلا أن ما جزم به جارٍ على قانون اللغة، لا على ما هو المراد من الحديث، كما مرّ بيانه.

الخامسة: إن قيل بنبوة مريم ابنة عمران، كما اختاره **القرطبيُّ** في «شرح مسلم»، و«آسيا» امرأةِ فرعون، وحمل المتن على العموم في القرون كما أشرنا إليه، فلا إشكال، إذ الكلام في غير الأنبياء، لما مرّ أنهم أفضل الخلق بعد نبينا محمد ﷺ.

وإن قيل بِصِدِّيقِيتهما، كما هو الصحيح وعليه الأكثر، فلا إشكال، أيضاً إن قلنا أنّ فاطمة أفضل نساء العالمين، ثم أمها خديجة، ثم عائشة، ثم مريم، ثم آسيا.

وإن قلنا بأفضلية مريم وآسيا، فلا إشكال أيضاً، لما مر أن المفضل جملة «القرن» لا كل فرد منه على جملة «القرن» الآخر، لا على كل فرد منه.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أنس بن مالك بنحوه، كتاب الفتن، باب لا يأتي إلا الذي بعده شر منه، حديث رقم (٧٠٦٨)، وأبو يعلى الموصلي في مسنده واللفظ له برقم (٤٠٣٦).

فإن قلت: فقد صح الحديث عن أبي هريرة من طرق عدة: «**خير نساء العالمين أربع مريم بنت عمران وآسيا بنت مزاحم امرأة فرعون وخديجة وفاطمة**»[(١)].

وصح أيضاً من حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنه: «**أفضل نساء الجنة خديجة وفاطمة ومريم وآسيا**»[(٢)]، وهو يقتضي التسوية بينهن فيعارضه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمرن: ٤٢].

قلت: لا نسلم أن «**الـ**» في «**العالمين**» للعموم، جاز أن تحمل على نساء العالمين في زمانها.

فإن قلت: فما الجواب عن إيراد حوى على المتن؟

قلت: هو الجواب عن إيراد مريم وآسيا.

فإن قلت: اقتضى الحديثان أن لا أفضلية لواحدة على الأخرى؟

قلت: نعم، إلا أن التفاوت في الأفضلية ثابت بدليل آخر.

فإن قلت: اقتضى ما سبق أفضلية فاطمة على عائشة؟

قلت: نعم، كما هو أحد أقوال ثلاثة، واستدل له بقوله ﷺ لفاطمة: «**أما ترضين أن تكُونِي سيِّدة نِساءِ هذِهِ الأُمّةِ**»[(٣)].

قلت: وفيه نظر، لعدم صراحته في شموله لزوجته ﷺ إلا بتأويل وبناء على دخول المتكلم في عموم خطابه.

والقول الثاني: أن عائشة أفضل من فاطمة، واحتج له بكونها معه ﷺ في الجنة وفاطمة مع علي، وشتان بين المنزلتين.

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه، حديث رقم (٦٩١٥)، والطبراني في معجمه الكبير، حديث رقم (١٠٠٤).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٢٩٥٦).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، حديث رقم (٣٦٢٤)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب فضائل فاطمة بنت النبي عليها الصلاة والسلام، حديث رقم (٢٤٥٠).

ورُدّ بأن بقية أزواجه ﷺ يكنّ معه في الجنة، ولا قائل بتفضيلهن على فاطمة.

فإن قلت: في الصحيح: «**وفضلُ عائِشة على النِّساءِ، كفضلِ الثّرِيدِ على سائِرِ الطّعامِ**»[١].

قلت: قد فسروه بسهولة الانسياغ وتمام الانتفاع وكمال الشبع والتلذذ، على أن بعضهم قال: القائل بمفضوليتها يقول: يمكن أن يشبه الأفضل منها بغير هذا، نعم، القول الآتي بأفضلية خديجة ظاهر جداً، إذ في الصحيح أن جبريل بلغها تسليم الله عليها، وسلم هو عليها، وبشرها ببيت في الجنة من قصب لا صخب فيه ولا نصب[٢]، وذلك نص في محل النزاع، إذ يتعين حمله على أنه بيت تتميز به عن سائر نسائه عليه الصلاة والسلام، وذلك زيادة في الثواب، ولا ينافيه قول بعضهم أن قوله: «ولا نصب» معناه: أنها نالته بغير عمل ولا زيادة عبادة، كما لا يخفى.

قلت: وينبغي أن يقال في بقية أولاده الذكور والخلفاء مثل ما قيل في فاطمة وخديجة، ولا يظهر عندي إلا قول الأشعري بالوقف في الجميع، إذ علم زيادة الثواب لا تتلقى إلا من الوحيِّ، والفرض أنه لم يرد عنه عليه الصلاة والسلام نص قاطع في ذلك.

تتمة:

ذكر **الكِرمانيُّ** في أول «**شرحه للبخاري**» أن خديجة وعائشة سواء، ولم يزد عليه.

والقول الثالث: الوقف عن التفضيل بينهما، واختاره الأشعريُّ.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي موسى الأشعري أنس بن مالك، كتاب المناقب، باب فضل عائشة رضي الله عنها، حديث رقم (٣٧٧٠)، وأخرجه مسلم، كتاب ضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب فضائل خديجة أم المؤمنين رضي الله تعالى عنها، حديث رقم (٢٤٣١).

(٢) أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: «أتى جِبرِيلُ النّبِيّ ﷺ، فقال: يا رسُول الله: هذِهِ خدِيجةُ قد أتت معها إناءٌ فيهِ إدامٌ، أو طعامٌ أو شرابٌ، فإذا هِي أتتك فاقرأ عليها السّلام مِن ربِّها ومِنِّي وبشِّرها ببيتٍ في الجنّةِ مِن قصبٍ لا صخب فيهِ، ولا نصب». انظر: البخاري، كتاب المناقب، باب تزويج النبي ﷺ خديجة وفضلها رضي الله عنها، حديث رقم (٣٨٢٠)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل خديجة رضي الله عنها، رقم حديث (٢٤٣٢).

فإن قلت: مقتضى ما سبق أيضاً أفضلية خديجة على عائشة؟

قلت: نعم، كما هو **أحد قولين** في المسألة، اختاره أبو الحسن السبكيُّ، ولابن تيمية فيه تفصيل في محلِّهِ.

وثانيهما، أفضلية عائشة، ومال إليه بعض الحنابلة.

قلت: ومن تأمل وأنصف ظهر له أن فاطمة من حيث ما فيها من البضعة الشريفة لا يفضلها أحد أبداً، وأن عائشة من حيث محبتُه ﷺ لها، وحظوتهُا عنده، لا يساويها امرأة إلا خديجة، ثم إنها تميزت عنها بنشر العلم، كما تميزت خديجة عنها بالمؤازرة والملاطفة له ﷺ، فيتعارض النظر فيهما، على أن العلم المصحوب بالعمل ظاهر المزية، ثم لا يخفى عليك أن الترجيح بـ(**البضعة لفاطمة**) و(**المحبة لعائشة**) و(**المؤازرة لخديجة**) خارج عما هو موضوع المسألة من أن المراد بالأفضلية أكثرية الثواب على العمل، وهذا لا يمكن الوقوف عليه إلا بنص من الشارع، ودونه خرط القتاد، ولا يظهر إلا قول الأشعري بالوقف، فلنجزم به.

ثم لا يخفى عليك أن بهذا البحث تظهر صوابية قول ابن رشد السابق.

نعم، كل زمن كان قريباً من زمن النبوة لا شك في شرفه من حيث تلك الأقربية، لكنه ليس محل النزاع، والله الموفق.

فإن قلت: فمن رتَّبهن في التفضيل على ما ذكرت أولاً؟

قلت: القرطبي المحدث رحمه الله تعالى، ولم يزد النووي في «شرح البخاري» على قوله: أفضل نساء النبي ﷺ عائشة وخديجة، واختلف أيتهما أفضل، انتهى.

قال البرهان الحلبي: وسكتوا عن بقية الزوجات أيتهن أفضل، والذي يظهر أن أفضلهن بعد خديجة وعائشة زينب بنت جحش، انتهى.

فإن قلت: فهل تابع القرطبي من المتأخرين أحداً؟ وهل البحث الذي ذكرته أنت في اعتبار الجهتين من فاطمة وعائشة ذكره غيره؟

قلت: لا أحفظ الآن ذلك لأحد من المتأخرين الذي يعتد بقولهم إلا قول **ابن التلمساني** في أواخر «حواشي الشفاء» للقاضي.

واختلف في عائشة وخديجة أيتهما أفضل:

- **فقيل**: خديجة.

- **وقيل** عائشة.

والأول هو المختار.

وقيل: إن عائشة أفضل من فاطمة، والحق أن بضعة من رسول الله ﷺ لا يقاومها شيء، فهي أفضل من أمها، ومن عائشة، وسائر النساء، انتهى.

وإلا قول شيخ الإسلام الأنصاريّ في آخر الخصائص من «**شرح البهجة**» الوردية:

وزوجاته أفضل النساء، وثوابهن وعقابهن مضاعف، ولا يحلُّ سؤالهنّ إلا من وراء حجاب، ويحل سؤال غيرهن مشافهة، وأفضلُهُنّ خديجةٌ وعائشةٌ، وفي أفضلهما خلافٌ، صحح ابنُ العمادِ تفضيل خديجة لما ثبت أنه ﷺ قال لعائشة حين قالت له: قد رزقك الله خيراً منها، «**لا والله ما رزقني الله خيراً منها، آمنت بي حين كذبني الناس، وأعطتني ما لها حين حرمني الناس**»[1].

وسئل **ابن أبي داود** أيهما أفضل؟ **فقال**: عائشة، أقرأها النبيُّ ﷺ السلام من جبريل، وخديجة أقرأها جبريل من ربِّها السلام على لسان محمد، فهي أفضل. **فقيل له**: فمن أفضل خديجة أو فاطمة؟ **فقال**: إن رسول الله ﷺ قال: «**فاطمة بضعة مني**»[2]، ولا أعدلُ ببضعة رسول الله ﷺ أحدًا، و يشهد له قوله ﷺ: «**أما ترضين أن تكوني سيدة نساء أهل الجنة إلا مريم**».

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٢٤٨٦٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث مسور بن مخرمة، كتاب المناقب، باب مناقب فاطمة عليها السلام، حديث رقم (٣٧٦٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل فاطمة بنت النبي عليها الصلاة والسلام، رقم حديث (٢٤٤٩).

واحتج من فضّل عائشة بما احتجت بهِ من أنها في الآخرة مع النبيِّ ﷺ في الدرجة، وفاطمة مع عليٍّ فيها.

وسُئل **السبكيُّ** عن ذلك: الذي نختارُه وندين الله به أنّ فاطمة بنت محمدٍ أفضل، ثم أمها خديجة، ثم عائشة، ثم استدل لذلك مما تقدم بعضُه.

وأما خبر الطبراني: «خير نساء العالمين مريم بنت عمران، ثم خديجة بنت خويلد، ثم فاطمة بنت محمد، ثم آسيا امرأة فرعون»[١].

فأجاب عنه ابن العماد، بأنّ خديجة إنما فُضِّلت على فاطمة باعتبار الأمومة، لا باعتبار السيادة.

واختار **السبكيُّ** أن مريم أفضلُ من خديجة لهذا الخبر، وللاختلاف في نبوتها، انتهى.

وإلا قوله في «**شرح البخاري**» في باب مناقب فاطمة، حيث تكلم على حديث: «**فاطمة بضعة مني**» إلى آخره، مرّ في باب «ذكر أصهار النبي ﷺ»، ولا يعارضه خبر النسائي: «**أفضلُ نِساءِ أهلِ الجنّةِ خدِيجةُ بِنتُ خُويلِدٍ، وفاطِمةُ بِنتُ مُحمّدٍ**»[٢]، لأن خديجة وفاطمة وإن اشتركتا في أفضليتهما على بقية النساء، وذلك لا يقتضي المساواة بينهما، فيصدق بأن فاطمة أفضل للحديث المذكور هنا.

وقد بسطت الكلام على من هي أفضل النساء في «**شرح البهجة**» وغيره، والذي أختاره الآن، أن الأفضلية محمولة على أحوال:

- **فعائشة** أفضلهن من حيث العلم.
- **وخديجة** من حيث تقدُّمها وإعانتها له ﷺ في المهمات.
- **وفاطمة** من حيث القرابة.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه النسائي في «السنن الكبرى» برقم (٨٢٩٩).

- **ومريم** من حيث الاختلاف في نبوتها، وذكرها في القرآن مع الأنبياء.

- **وآسيا امرأة فرعون** من هذه الحيثية، لكن لم تذكر مع الأنبياء.

وعلى ذلك تُنزل الأخبار الواردة في أفضليتهن»، انتهى.

قلت: وعلى هذا الذي حرره انطوت العقائد، وأنجحت المقاصد.

فإن قلت: اختيارك لهذا التفصيل يعارضه اختيارُك قول الأشعريِّ بالوقف!

قلت: ممنوع، وملخص ما أشرنا إليه إجمالاً وتفصيلاً:

- أنك إن فرضت المفاضلة باعتبار الثواب، ورفعة المنزلة عند الله تعالى، فالمختارُ الوقف، لعدم توقيف فيه.

- وإن فرضتها باعتبار الأحوال، فالمختار التفصيل المذكور، فلا تكن من الغافلين، والله ولي المتقين.

ولما اختلف الناس في تفضيل بعض الصحابة على بعض، فمنهم من وقف عن القول به، وقال للكل فضل، ولا ندري من فضله الله على غيره، وليس أمراً يؤخذ فيه بالرأي والقياس، فوجب الإمساك عن الخوض فيه، وقال الجمهور بالتفضيل، ثم اختلفوا:

- فقال **أهل السنة**: أفضلهم أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه.

- وقال **الخطابية**: أفضلهم عمر بن الخطاب.

- وقالت **الراوندية**: أفضلهم العباس بن عبد المطلب.

- وقالت **الشيعة**: علي.

واتفق **أهل السنة** على أن أفضلهم بعد أبي بكر عمر، ثم قال جمهورهم: ثم عثمان، ثم عليٌّ.

وقال **بعض أهل السنة** من أهل الكوفة بتقديم عليٍّ على عثمان، وبهِ قال مالك أولاً، ثم وقف، والصحيح المشهور عنه تقديم عثمان عليه، كما هو مذهب الجمهور.

وقال **أبو منصور البغداديُّ**: أصحابُنا مجمعون على أن أفضلهم الخلفاء الأربعة، على

الترتيب المذكور، ثم تمام العشرة، ثم أهل بدر، ثم أحد، ثم بيعة الرضوان، وممن له مزية أهل العقبات من الأنصار، وكذلك السابقون الأولون، وهم من صلى في القبلتين في قول ابن المسيب وطائفة، وفي قول الشعبي: أهل بيعة الرضوان، وفي قول عطاء ومحمد بن كعب: أهل بدر.

وقال القاضي عياض: وذهبت طائفة منهم ابن عبد البر إلى أن من توفي من الصحابة في حياة النبي ﷺ أفضل ممن بقي بعده، وهذا الإطلاق غير مرضٍ ولا مقبول.

واختلف العلماء في أنّ التفضيل المذكور: قطعيٌّ، وهو الحقُّ، أم ظنيٌّ؟

وهل هو في الظاهر والباطن، وهو الحقُّ، أم في الظاهر خاصة؟

وممن قال بالقطعِ أبو الحسن الأشعريُّ، قال: وهم في الفضل على ترتيبهم في الإمامة.

وممن قال بأنه ظنيٌّ اجتهاديٌّ أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين أيضاً.

وذكر أن العلماء اختلفوا في عائشة وخديجة، أيتهما أفضل؟ وفي عائشة وفاطمة رضي الله عنهم أجمعين.

أراد أن يشير إلى ما هو المختار من ذلك الخلاف، فقال:

* * *

* [مبحث في الإمامة، وحكومة الخلافة]:

(و) مما يجب اعتقاده قطعاً أنهم (خيرهم)، أي أفضل صحبه ﷺ على الإطلاق(من) أي النَفر الذي (ولي) أي قلد بمبايعة أهل الحل والعقد على ما يأتي تفصيله.

(الخلافة) العظمى، وهي: **النيابة عن رسول الله ﷺ في إقامة الدين وصيانة المسلمين بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع، وتحرم عليهم المخالفة والنزاع.**

ومدتها قدّرها ﷺ بقوله: «**الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً**»[1].

وحينئذٍ، فقد صرح كلامه بأن الأئمة الأربعة أفضلُ الصحابة، لأن هذه المدة كانت مدة دور خلافتهم، وذلك أن الصحابة قد اجتمعوا يوم موته ﷺ قبل دفنه في سقيفة بني ساعدة، واستقر رأيهم ـ بعد المشاورة والمنازعة المفصّلة في الكتب الحديثية ـ **على خلافة**:

- **عبد الله «أبي بكر» بن عثمان أبي قحافة بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي، فهو تيميٌّ، قرشيٌّ، رضي الله عنه.**

فكانت خلافته بالإجماع، وذلك دليلٌ أنه على الحقِّ في توليته الخلافة، لأنه لا تجتمع هذه الأمة على ضلالة، ولأن المهاجرين والأنصار اتفقوا على أنّ الإمامة لا تعدوا أبا بكر وعلياً والعباس رضي الله عنهم، ثم إنّ علياً والعباس بايعا أبا بكر رضي الله تعالى عنه، وسلما له الأمر، فلو لم يكن على الحقِّ لنازعاه كما نازع علي رضي الله عنه معاوية، لأنه لا يليق بهما السكوتُ عن الحقِّ، ولأن ترك المنازعة حينئذٍ يكون مخلاً بالعصمة الواجبة عند الشيعة، فيخرجان عن أهلية الإمامة، فيتعين لها أبو بكر رضي الله عنه للاتفاق على أنها ليست لغيرهم، ولأن الله تعالى قال: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٥٥]، فوعد الخلافة جماعةً من المؤمنين المخاطبين، ولم تثبت لغير الأئمة الأربعة رضوان الله عليهم أجمعين، فيثبت لهم على هذا الترتيب.

---

(١) سبق تخريجه.

ولأنه تعالى يقول: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ۖ فَإِن تُطِيعُوا۟ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا﴾ [الفتح: ١٦] الآية، فجعل الداعي مفترض الطاعة، والمراد به عند أكثر المفسرين **أبو بكر رضي الله عنه**، وبالقوم **بنو حنيفة** قوم مسيلمة الكذاب، **وقيل**: قوم فارس، فالداعي عمر رضي الله عنه، وفي ثبوت خلافته خلافة أبي بكر رضي الله عنه، وبالاتفاق لم يكن الداعي علياً رضي الله عنه لأنه لم يقاتل في خلافته الكفار لقوله عليه الصلاة والسلام: «**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر**»[(١)]، ولأن دور الخلافة لم يتم إلا بموته رضي الله عنه، ولقوله عليه الصلاة والسلام في مرض موته: «**ائتوا بكتاب وقرطاس اكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف فيه اثنان**»، ثم قال: «**يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكرٍ**»[(٢)]، ولأن المهاجرين الذين وصفهم الله تعالى لقوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ كانوا يقولون له: يا خليفة رسول الله، ولأنه عليه الصلاة والسلام استخلفه في الصلاة التي هي أساس الشريعة، ولم يعزله، ورواية العزل افتراء من الروافض، ولهذا لما قال أبو بكر رضي الله عنه: «أقيلوني، فلست بخيركم»، قال عليٌّ رضي الله عنه: «لا نقيلك ولا نستقيلك، قدمك رسول الله فلا نؤخرك، رضيك لديننا فنرضاك لدنيانا»[(٣)]، ولأن **الإمامة** لو كانت حقاً لعليٍّ رضي الله عنه، وغصبها أبو بكر، ورضيت الجماعة بذلك، وقاموا بنصرته دون عليٍّ، لما كانوا خير أمة أخرجت للناس، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، واللازم باطل.

فإن قلت: ليست هذه الوجوه إلا ظنيات؟

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه من حديث حذيفة، أبواب المناقب، حديث رقم (٣٦٦٢) وقال الترمذي: وهذا حديث حسن، وأخرجه ابن ماجه، باب في فضائل أصحاب رسول الله ﷺ، باب فضائل أبي بكر رضي الله عنه، حديث رقم (٩٧)، وأخرجه أحمد في مسنده برقم (٢٣٢٤٤) و(٢٣٢٤٦).

(٢) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه من حديث عائشة بنحوه، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، حديث رقم (٢٣٨٧).

(٣) ذكر هذه القصة الإمام أحمد في كتاب «فضائل الصحابة» (١: ١٣٢)، وأبو نعيم الأصفهاني في كتاب «فضل الخلفاء الراشدين» (١: ١٥٢)، والشامي في «سبل الهدى والرشاد» (١٢: ٣١٧).

قلت: نعم، لكنها مما يكتفى به هنا، لأن المسألة من باب الإمامة، ونصب الإمام من العمليات، فيكفي فيه الظنُّ، على أن مجموع هذه الأوجه ربما يفيد القطع لبعض المصنفين، ولو سلم، فلا أقل من صلوحها مستنداً للإجماع، وتأييداً له.

وقد استدل **الشيعة** على تقديم عليٍّ رضي الله عنه، وعلى الإمامين بعده، في الخلافة بأمور، وقدحوا في تقدمهم عليه بأمور، وليس ذلك منهم بعجيب، ولا صدوره عن خرافاتهم بغريب، والعجب إنما هو من ادعائهم في كثير من الأخبار التي استندوا إليها في هذا الباب التواتر، بناءً على شهرتها بينهم، وكثرة دورانها على ألسنتهم، وجريانها في أنديتهم، وموافقتها لطباعهم، وقرعها لأسماعهم، من غير أن يتأملوا كيف خفيت على الكبار من المهاجرين والأنصار والثقات من الرواة والمحدثين، ولم يحتج بها البعض على البعض، ولم يبنوا عليها الإبرام والنقض، ولم يظهروها إلا بعد انقراض دور الإمامة، وطول العهد بأمر الرسالة، وظهور التعصبات الباردة، والتعسفات الفاسدة، وإفضاء أمر الدين إلى علماء السوء، والملك إلى أمراء الجور.

ومن العجائب، أن بعض المتأخرين، من المتشيعين، الذين لم يروا أحداً من المحدثين، ولا رووا حديثاً في أمر الدين، ملاؤوا كتبهم من أمثال هذه الأخبار، والمطاعن في الصحابة الأخيار، رضوان الله عليهم أجمعين.

قال السعد: وإن شئت فانظر في كتاب «**التجريد**» المنسوب إلى الحكيم نصير الدين الطوسي، كيف نصر الأباطيل، وقرر الأكاذيب، والعظماء من عترة النبي ﷺ، وأولاد الرضى الموسومون بالدراية، الماهرون في الرواية، لم تكن معهم هذه الأحقاد والتعصبات، ولم يذكروا من الصحابة رضوان الله عليهم إلا الكمالات، ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الإسلام إلا طريق الإجلال والإعظام، وها هو ذا الإمام علي بن موسى الرضي مع جلالة قدره ونباهة ذكره، وكمال علمه، وهداه وورعه وتقواه، قد كتب على ظهر كتاب عهد المأمون له ما ينبئُ عن وفور حمده، وقبول عهده، والتزام ما شرط عليه، وإن كتب في آخره، والجامعة والجفر يدلان على ضد ذلك، ثم إنه دعا للمأمون بالرضوان، فكتب في أثناء سطر العهد

تحت قوله: وسميته الرضي، رضي الله عنك، وأرضاك، وتحت قوله: وتكون له الآخرى الكبرى بعدي: بل جعلت فداك، وفي موضع آخر: وعليك رحمة الله وجزيت خيراً، وهذا العهد بخطيهما موجود في المشهد الرضوي بخراسان، **وآحاد الشيعة** في هذا الزمان لا يسمحون لكبار الصحابة، رضوان الله عليهم أجمعين، بالرضوان، فضلاً عن بني العباس، فقد رضوا رأساً برأس.

فمما ادعوا فيه التواتر:

- **حديث الغدير**، وهو أنه عليه الصلاة والسلام قد جمع الناس يوم غدير خم ـ موضع بين مكة والمدينة بالجحفة ـ، وذلك بعد رجوعه عليه الصلاة والسلام من حجة الوداع، وكان يوماً صائفاً، حتى أن الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر، وجمع الرجال وصفق عليها وقال مخاطباً معاشر المسلمين:

«ألست أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: اللهم بلى. قال: فقال: فمن كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله»[1].

وهذا حديثٌ متفق على صحته، أورده عليٌّ رضي الله عنه يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله، ولم ينكره أحد.

ولفظ **«المولى»** قد يراد به: المعتِق، والمعتق، والحليف، والجار، وابن العم، والناصر، والأولى بالتصرف.

وبالجملة، استعمال **«المولى»** بمعنى «المتولي» و«المالك للأمر» و«الأولى»: شائعٌ في كلام العرب، منقول عن أئمة اللغة، والمراد أنه اسم لهذا المعنى، لا صفة بمنزلة الأولى، ليعترض بأنه ليس من صيغة اسم التفضيل، وأنه لا يستعمل استعماله، ولا ينبغي أن يراد به في هذا

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (١٩٣٠٢)، والنسائي في السنن الكبرى، (٧: ٣١٠)، وابن ماجه برقم (١٦٦)، والبزار في مسنده برقم ٧٨٦)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٢٥٠٥)، وابن حبان في صحيحه برقم (٦٩٣١).

الحديث إلا هذا المعنى ليطابق صدر الحديث، ولأنه لا وجه للخمسة الأولى، وهو ظاهر، ولا للسادس، لظهوره وعدم احتياجه إلى البيان، وجمع الناس لأجله سيما والله تعالى يقول: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ [التوبة: ٧١]، ولا خفاء في أن «الأولوية بالناس» و«التولي» و«المالكية لتدبير أمرهم» و«التصرف فيهم» بمنزلة النبي ﷺ هو معنى الإمامة.

والجواب: منع تواتر هذا الحديث، بل دعوى تواترهِ من **مكابرات الشيعة**، كيف وقد قدح في صحته كثير من أئمة الحديث المعتبرين، ولم ينقله كثيرٌ من أئمة المحققين، كالبخاري ومسلم، مع أن أكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلاً على أن المراد بـ«المولى»: الأولى، وبتقدير صحة الرواية لها فمؤخر الحديث وهو قوله: «اللهم وال من والاه» يشعر بأن المراد بـ«المولى» هو الناصر والمحب، بل مجرد احتمال ذلك كافٍ في دفع الاستدلال.

وما ذكر من أن ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ [التوبة: ٧١] لا يدفع الاحتمال لجواز أن يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون أبعد عن التخصيص الذي يحتمله أكثر العمومات، وليكون أقوى دلالة، وأوفى بإفادة زيادة الشرف، حيث قرن بموالاة النبي ﷺ، وهذا القدر من المحبة والنصرة لا يقتضي ثبوت الإمامة، وببعد تسليم الدَّلالة على الإمامة، فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة الإجماع، ولو سلم فغايته الدَّلالة على استحقاق الإمامة وثبوتها في المآل، لكن من أين يلزم نفي إمامة الأئمة الثلاثة قبله، وهذا قول بالموجب، وهو جواب ظاهرٌ ذكره **السعدُ** ولم يذكره القومُ، على أنه **يُقالُ** لهم: لو تأملتم وجدتم دعواكم تواتر هذا الأثر حجة عليكم، لا لكم، لأنه لو كان مَسُوقاً لثبوت الإمامة، دالاً عليها، لما خفي على عظماء الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا في أمر الإمامة، والقول بأن القوم تركوا الانقياد عناداً، وعلى ترك الاحتجاج بقية إمارة الغواية والضلالة، وغاية في الحماقة والجهالة.

- **وحديث المنزلة**، وهو قوله عليه الصلاة والسلام لعلي رضي الله عنه: «**أنت مِنِّي بمنزلةِ هارُون مِن مُوسى، إلّا أنّهُ لا نبِيّ بعدِي**»[1].

(١) أخرجه مسلم من حديث عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى =

وتقريره كما قال السعد: أن «المنزلة» اسمُ جنسٍ أضيف، فعمّ، كما إذا عرف بـ«اللام» بدليل صحة الاستثناء، وإذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها: كونُه خليفة له، ومتولياً تدبير الأمر، ومتصرفاً في مصالح العامة، ورئيساً مفترض الطاعة لو عاش بعده، إذ لا يليق بمرتبة النبوة، زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حياة موسى عليه الصلاة والسلام بوفاته، وإذ قد صرح بنفي النبوة في الحديث لم يكن ذلك إلا بطريق الإمامة؟

والجواب: منع تواتره، بل هو خبر آحاد وقع في مقابلة الإجماع، ومنع عموم المنازل، بل غاية الاسم المفرد المضاف إلى العلم أنه مطلق، وربما يدعى كونه معهوداً معيناً، كغلام زيد، وليس الاستثناء المذكور إخراجاً لبعض أفراد المنزلة، بمنزلة قولك: إلا النبوة، بل منقطع بمعنى «لكن» على ما لا يخفى عند أهل العربية، فلا يدل على العموم، كيف ومن منازله الأخوة في النسب، ولم يثبت لعلي رضي الله عنه، **اللهم إلا أن يُقال:** إنها بمنزلة المستثناة لظهور انتفائها، ولو سلم العموم فليس من منازل هارون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الإمامة، لأنه شريك له في النبوة.

وقوله: اخلفني، ليس استخلافاً، بل مبالغة وتأكيداً، في القيام بأمر القوم.

ولو سلم، فلا دلالة على بقائها بعد الموت، وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلاً ولا نقصاً، بل ربما يكون عوداً إلى حالة أكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى.

ولو سلم، فتصرف هارون ونفاذ أمره لو بقي بعد موسى عليهما الصلاة والسلام إنما يكون لنبوته، وقد انتفت النبوة في حق علي رضي الله عنه، فينتفي ما يبتنى عليها، وينتسب عنها.

وأجيب أيضاً، بأن النبي ﷺ إنما قال له ذلك لما خرج إلى غزوة تبوك واستخلف علياً رضي الله عنه على المدينة، وأكثر أهلُ النفاقِ في ذلك الأراجيف **حتى قالوا:** إنما خلفه لأنه استقله.

فقال عليٌّ: يا رسول الله، إن المرجفون يزعمون أنك إنما تركتني مع الأخلاف لأنك كرهتني واستثقلتني؟

= عنهم، باب من فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، حديث رقم (٢٤٠٤).

فقال له عليه الصلاة والسلام: «**أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي**»[١]، وهذا لا يدل على خلافته بعده، كابن أم مكتوم، استخلفه على المدينة في كثير من غزواته.

ورد بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، بل ربما يحتج بأن استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع أنه لا قائل بالفصل، وأن الاحتياج إلى الخليفة بعد الوفاة أشد وأوكد منه حال الغيبة، يدل على كونه خليفة.

وأما الظواهر التي تمسكوا بها، وادعوا أنها جلية في مطلوبهم، ومؤيدة لمرغوبهم:

- فمنها، قوله عليه الصلاة والسلام مخاطباً لأصحابه رضوان الله عليهم أجمعين: «**سلموا عليه بأمرة المؤمنين**»[٢]، الضمير لعلي رضي الله عنه.

و«**الإمرة**» بالكسر الإمارة، من أمر الرجل صار أميراً.

- وقوله عليه الصلاة والسلام لعلي رضي الله عنه: «**أنت الخليفة من بعدي**»[٣].

- وقوله عليه الصلاة والسلام: أنّه إمام المتقين وقائد الغر المحجلين.

- وقوله عليه الصلاة والسلام وقد أخذ بيد علي رضي الله عنه: «**هذا خليفتي عليكم**».

- وقوله عليه الصلاة والسلام لعلي رضي الله عنه: «**أنت أخي ووصي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني**». بكسر الدال.

---

(١) سبق تخريجه قريبا.

(٢) لم أجده ولا الأحاديث التي ساقها المصنف بعده، وقد ذكر ابن حجر الهيتمي أن هذا مما تتناقله الشيعة من الأكاذيب ويسودون به أوراقهم، وأنه لا وجود لما نقلوه فضلاً عن عدم اشتهاره. انظر: الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة، مؤسسة الرسالة، ص (١: ٧٢).

(٣) لم أعثر على هذا الحديث وكذا الأحاديث التي ساقها المصنف بعده، وقد ذكر ابن حجر الهيتمي أن هذا مما تتناقله الشيعة من الأكاذيب ويسودوا به أوراقهم، وأنه لا وجود لما نقلوه فضلاً عن عدم اشتهاره. انظر: الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة، مؤسسة الرسالة، ص (١: ٧٢).

والجواب ما مر، من أنها لو صحت لكانت أخبار آحادٍ في مقابلة الإجماع، ولما خفيت على الصحـابة رضوان الله عليهم والتابعين المتقنين من المحدثين، سيما علي رضي الله عنه، وأولاده الطاهرين، على أن غاية ما تشهد به بعد اللقيا والتي إثبات خلافة علي رضي الله عنه لا نفي خلافة الآخرين.

ومن **عجيب** ما هولوا به، أن العقل يُحيل إمامة غيرِ عليٍّ بعده ﷺ!

وتقريره على ما زعموا: أنه لا نزاع في أنه بعد رسول الله ﷺ إمام، ولا يجوز أن يكون غير عليٍّ رضي الله عنه، لأن الإمام يجب أن يكون معصوماً، منصوصاً عليه، وأفضل أهل زمانه، ولا يوجد شيء من ذلك في باقي الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين:

- أما العصمة والنص، فبالاتفاق.
- وأما الأفضلية، فلما ستعرف من القوادح.

والجواب:

أولاً: منع الاشتراط.

وثانيًا: منع انتفاء الشرائط في أبي بكر رضي الله عنه.

وثالثًا: منع توفر تلك الشرائط في عليٍّ.

وبما استدلوا به من الكتاب:

- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥]. نزلت باتفاق المفسرين في عليٍّ بنِ أبي طالبٍ حين أعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلاته.

وكلمة «إنما» للحصر بشهادة النقل والاستعمال، و«**الوليُّ**» ما جاء بمعنى «الناصر»، فقد جاء بمعنى «المتصرف» و«الأولى» و«الأحق»، بذلك يقال: أخو المرأة وليها، والسلطان ولي من لا ولي له، وفلان ولي الدم، وهذا هو المراد هاهنا، لأن الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين، لقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١]، فلا

يصح حصرُّها في المؤمنين الموصوفين بإقامة الصلاةِ وإيتاءِ الزكاة حال الرُّكوعِ، والمتصرف من المؤمنين في أمر الأمة يكون هو الإمام، فتعين عليٌّ لذلك، إذا لم توجد الصفات في غيره.

والجواب: كما قاله السعدُ: منع كون «الولي» بمعنى «المتصرف في أمر الدين والدنيا»، والأحقُّ بذلك على ما هو خاصة الإمام، بل الناصر والموالي والمحب على ما يناسب ما قبل الآية وما بعدها، وهو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖ﴾ [المائدة: ٥١]، فإن الحصر إنما يكون بإثبات ما نفي عن الغير، وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست هي التصرف والإمامة، بل النُّصْرَة والمحبة.

- وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزۡبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡغَٰلِبُونَ﴾ [المائدة: ٥٦].

- وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ﴾ [المائدة: ٥١].

لظهور أن ذلك تولي محبة ونصرة، لا إمامة.

وبالجملة، لا يخفى على من تأمل في سياق الآية، وكان له معرفة بأساليب الكلام، أن ليس المراد بـ«التولي» هنا ما يقتضي الإمامة، بل الموالاة والنصرة والمحبة.

ثم وصف المؤمنين بما ذكر يجوز أن يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص، وأن يكون لزيادة شرف المخصوصين، واستحقاقهم أن يتخذوا أولياء، وأولويتهم بذلك، وقوتهم وشفقتهم الحاملة على النصرة.

وقوله تعالى: ﴿وَهُمۡ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥] كما يحتمل الحال يحتمل العطف، بمعنى أنهم يركعون في صلاتهم، لا كصلاة اليهود خالية عن الركوع، أو بمعنى أنهم خاضعون.

وعلى استدلالهم بهذه الآية على مطلوبهم اعتراضات غير ما مر، **منها**:

- أن النصرة وإن كانت عامة، لكن إذا أضيفت إلى جماعة مخصوصة من المؤمنين فبالضرورة تخص بمن عداهم، لأن الإنسان لا يكون ناصراً لنفسه، فكأنه قيل لبعض المؤمنين: إنما ناصركم البعض الآخر.

وهذا الاعتراض وإن قال فيه **الرازيُّ** أنه قويٌّ متينٌ، كافٍ في دفعِ الشبهة مبنيٌّ على اختصاص الخطاب بالبعض من المؤمنين، وعلى كون المؤمنين الموصوفين جميع من عداهم.

- **ومنها**، أن الحصر إنما يكون نفياً لما وقع فيه تردد ونزاع، ولا خفاء في أنه عند نزول الآية لم تكن إمامة الأئمة الثلاثة، رضوان الله عليهم أجمعين.

- **ومنها**، أن ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال، ولا شبهة في أنّ إمامة علي رضي الله عنه، إنما كانت بعد النبي ﷺ، والقول بأنه كانت له ولاية التصرف في أمر المسلمين في حياة النبي ﷺ أيضاً مكابرة، وصرف الولاية إلى ما يكون في المال دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله ﷺ.

- **ومنها**، أن «**الذين آمنوا**» صيغة جمع، فلا يصرف إلى الواحد إلا لدليل.

وقول المفسرين: «أن الآية نزلت في حق علي رضي الله تعالى عنه»، لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه، ودعوى انحصار الأوصاف في عليٍّ مبنية على جعل «**وهم راكعون**» حالاً من ضمير «**يؤتون**»، وليس يلازم ما مر.

- **ومنها**، أنه لو كانت في الآية دلالة على إمامة علي رضي الله عنه لما خفيت على الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين عامة، وعلى عليٍّ خاصة، ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها.

- **ومن عجيب ذلك أيضاً**، قولهم استدلالاً على إمامة **علي** رضي الله عنه، وقدحاً في إمامة غيره، أنه لا نزاع في وجود إمام بعد النبي ﷺ، وغير علي رضي الله عنه من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك:

فأما تفصيلاً، فما تسمع عند التعرض لكل واحد من الأئة الثلاثة من القدح فيهم لعنة الله على شانيهم.

وأما إجمالاً، فلظلمهم بسبق كفرهم لقوله تعالى: ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٤]، و«الظالم» لا يكون إماماً، لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

والجواب مع المقدمتين، ومنع دلالة الآية على كون من كان كافراً ثم أسلم ظالماً، ومنع كون المراد بالعهد هو الإمامة.

هذا ما يتعلق بالأئمة الثلاثة على سبيل الاشتراك في امتناع تقدمهم على عليٍّ ووجوب تقدمه عليهم، على ما **زعمته الشيعة** قبحهم الله تعالى.

ثم إنهم قدحوا ـ أتعسهم الله ـ في كل واحد من الأئمة الثلاثة على انفراده.

فمما قدحوا به في: «**أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه**»:

- **أنه خالف كتاب الله** في منع إرث النبيِّ ﷺ بخبرٍ رواهُ، وهو قوله ﷺ: «**نحنُ معاشر الأنبياءِ لا نُورثُ ما تركنا صدقة**»[1]، وتخصيص الكتاب إنما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد.

والجواب: أن خبر الواحدِ وإن كان ظنيّ المتنِ فقد يكون قطعيّ الدلالةِ، فخُصِّص به عامُّ الكتاب لكونه ظنيّ الدلالة وإن كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين، وتمام تحقيق ذلك: محلّه في أصول الفقه، على أنّ الخبر المسموع من فيّ رسو الله ﷺ إن لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلتهِ، فيجوز للسامع المجتهد أن يخصص به عام الكتاب، فما وقع إلا تخصيص قطعيٍّ بقطعيٍّ، لا قطعيٌّ بظنيٍّ.

- **ومنه أيضاً**، أنه منع فاطمة رضي الله تعالى عنها فدك، وهي قرية بخيبر، مع أنها ادّعت أنّ النبيّ ﷺ قد نحلها إيّاها، ووهبها منها، وشهد بذلك عليٌّ رضي الله عنه وأمُّ أيمن، فلم يصدقهم، وصدّق أزواج النبي ﷺ في ادعائها الحجرة لهن من غير شاهد، ومثل هذا الجور والميل لا يليق **بالإمام**، ولهذا رد عمر بن عبد العزيز من المروانيةِ فدك، إلى أولاد فاطمة رضي الله عنها.

(١) أخرجه النسائي في سننه الكبرى من حديث مالك بن أنس بن الحدثان برقم (٦٢٧٥)، وأخرجه الطبراني معجمه الأوسط، حديث رقم (٤٥٧٨)، وأخرجه البخاري برقم (٦٧٢٥) ومسلم برقم (١٧٥٨) دون زيادة لفظ «نحن معاشر الأنبياء».

والجواب: منع صحة ما ذكر، ولو سُلِّم صحتُه فليس على الحاكم أن يحكم بشهادة رجل وامرأةٍ، وإن فرض عصمة المدعي والشاهد، وله الحكم بها علمه يقيناً، وإن لم يشهد به شاهد، ولعمري أنّ قصة فدك على ما ترويه الروافض من أبين الشواهد على إنهاكهم في الضلالة، وافترائهم على الصحابة، رضوان الله عليهم أجمعين، وكونهم الغاية في الغواية، والنهاية في الوقاحة، حيث ظنوا بمثل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أنهما أخذا حق سلالة النبوة رضي الله عنهم ظلماً لينتفع به الآخرون، لا هما نفسهما، ولا من يتصل بهما، فيمثل علي رضي الله عنه أنه مع علمه بحقيقة الحال لم يرفع تلك الظلامة أيام خلافته، وسائر الصحابة أجمعين أنهم سكتوا على ذلك من غير تعرض ولا اعتراض.

والمذكور في «كتب التواريخ» أن «فدك» كانت على ما قرره أبو بكر رضي الله عنه إلى زمن معاوية، ثم اقطعها مروان بن الحكم، ووهبها مروان من ابنيه عبد العزيز وعبد الملك، ثم ولي الوليد بن عبد الملك، ووهبها ابن عبد العزيز نصيبه للوليد، وكذا سليمان بن عبد الملك، فصارت كلها للوليد، ثم ردّها عمر بن عبد العزيز أيام خلافته إلى ما كانت عليه، ثم لما كانت سنة عشرين ومائتين كتب المأمون إلى عامله على المدينة ـ قثم بن جعفر ـ أن يرد «فدك» إلى أولاد فاطمة رضي الله عنها، فدفعها إلى:

- **محمد بن الحسين بن يزيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب.**
- **ومحمد بن عبد الله بن الحسين بن زيد رضي الله عنهم أجمعين.**

ليقوما بها لأهلها، وعد ذلك من تشييع المأمون، فلما استخلف المتوكل ردّها إلى ما كانت عليه.

- **ومنه أيضاً**، أنه خالف رسول الله ﷺ في الاستخلاف، حيث جعل عمر خليفة له رضي الله عنه على ما يأتي والرسول ﷺ مع أنه أعرف بالمصالح والمفاسد، وأوفر شفقة على الأمة، لم يستخلف أحداً، بل عزل عمر بعدما ولاه أمير الصدقات، فاستخلافه وتوليته جميع أمور المسلمين مخالفة للرسول ﷺ، وترك لما وجب من اتباعه.

وأجيب: بأنا لا نسلم أنه ﷺ لم يستخلف أحداً، بل استخلف إجماعاً:

أما عندنا، فأبا بكر رضي الله عنه.

وأما عندكم، فعلياً رضي الله عنه.

ولا نسلم أنه عزل عمر رضي الله عنه، بل انقضت توليته بانقضاء شغله، كما إذا وليت أحداً عملاً فأتمه فلم يبق عاملاً، وأنه ليس من العزل في شيء.

ولا نسلم أن مجرد فعل ما لم يفعله النبي ﷺ مخالفة له، وترك لاتباعه، وإنما يكون ذلك إذا فعل ما نهي عنه أو ترك ما أمر به.

ولا نسلم أن هذا قادح في استحقاق الإمامة.

- **ومنه أيضاً**، أن أبا بكر رضي الله عنه شك عند موته في استحقاقه الإمامة حيث قال: «**وددت أني سألت رسول الله ﷺ عن هذا الأمر فيمن هو، فكنا لا ننازعه أهله**»[(١)].

والجواب: أنّ هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك، بل على عدم النص، وأن إمامته كانت بالبيعة والاختيار، وأنه في طلب الحق بحيث يحاول أن لا يكتفي بذلك، بل يريد اتباع النص خاصة.

- **ومنه أيضاً**، أنه لم يكن عارفاً بالأحكام: حتى قطع يسار سارق من الكوع لا يمينه.

وقال لجدة سألته عن إرثها: «**لا أجد لك شيئاً في كتاب الله ولا سنة نبيه**»، فأخبره المغيرة ومحمد بن سلمة أن رسول الله ﷺ أعطاها السدس، وقال: «**أطعموا الجدات السدس**»[(٢)].

---

(١) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير برقم (٤٣)، قال الإمام الهيثمي في «مجمع الزوائد»: «رواه الطبراني، وفيه علوان بن داود البجلي، وهو ضعيف، وهذا الأثر مما أنكر عليه».

(٢) أخرجه أبو داود في سننه من حديث قبيصة بن ذؤيبة، كتاب الفرائض، باب في الجدة، حديث رقم (٢٨٩٤)، وابن ماجه في كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة، حديث رقم (٢٧٢٤)، والترمذي في أبواب الفرائض، باب ما جاء في ميراث الجدة، حديث رقم (٢١٠٠) و(٢١٠١) وقال: حديث حسن صحيح. وقد أخرجوه دون زيادة: «وأطعموا الجدات السدس».

ولم يعرف «الكلالة»، وهي من لا والد له ولا ولد، وكل إرث ليس بوالد ولا ولد؟

جوابه بعد التسليم، أن هذا لا يقدح في الاجتهاد، فكم من مثله للمجتهدين.

- **ومنه أيضاً**، أن عمر رضي الله عنه مع كونه وليه وناصره قال: «**كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله شرها فيمن عاد إلى مثلها فاقتلوه**»[1]، يعني: كانت فجأة، لا عن تدبير وابتناء على أصل؟

والجواب: أن المعنى، أن بيعة أبي بكر وقعت بغتة من غير تواطئ وتواعد حتى حصل عندها توقف، وكان يظهر عندها تخالف، لكن الله دفع ذلك، فمن عاد إلى مثل تلك المخالفة الموجبة لتفريق الكلمة فاقتلوه، وكيف يتصور منه القدح في إمامة أبي بكر رضي الله تعالى عنه مع ما علم من مبالغته في تعظيمه، وفي انعقاد البيعة له وصيرورته خليفة باستخلافه.

قال السعد: وللشيعة وراء هذا حكايات تجري مجرى ذلك، أكثرها افتراءات، وما أقبح بناء مذهب القوم على الترهات والأحاديث المفتريات.

ثم لما مرض أبو بكر رضي الله تعالى عنه مرضه الذي توفاه الله فيه شاور رضي الله تعالى عنه الصحابة في الاستخلاف، وجعل الخلافة بعهدٍ منه إلى:

أمير المؤمنين «**عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب**»، فهو عدويٌّ، قرشيٌّ.

وقال لعثمان رضي الله تعالى عنه: «اكتُب: بسم الله الرّحمنِ الرّحِيمِ، هذا ما عهِد أبُو بكرِ بنُ أبِي قُحافة في آخِرِ عهدِهِ بِالدُّنيا خارِجًا مِنها وأوّلِ عهدِهِ بِالآخِرةِ داخِلًا فيها، حتّى يُؤمِنُ الكافِرُ، ويُوقِنُ الفاجِرُ، ويصدُقُ الكاذِبُ إنِّي أستخلِفُ عُمر بن الخطّابِ، فإن عدل فذاك ظنِّي بِهِ ورأيِي فيهِ، وإن بدّل وجار فلِكُلِّ امرِئٍ ما اكتسب، والخير أردتُ ولا أعلمُ الغيب، ﴿وَسَيَعۡلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٖ يَنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٧]»[2]، ثم ختمت الصحيفة، وعرضت

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث ابن عباس، كتاب الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، حديث رقم (٦٨٣٠).

(٢) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى برقم (١٦٥٧٦).

على أكابر الصحابة رضي الله عنهم، وأمروا بالمبايعة لمن فيها، فبايعوا له حتى مرت بعليٍّ رضي الله عنه، فقال: «**بايعنا لمن فيها وإن كان عمر**»، فانعقـدت له الإمامةُ بنصِّ الإمامِ الحقِّ، وإجماع أهل الحل والعقد من المهاجرين والأنصار، فسار في الناس بالعدل، وحسن السياسة، ونظم قوانين الرئاسة، وقهر الأعداء، واستأصل الأغوياء، وقوّى الضعفاء، ورفع لواء الإسلام، ونفذ القضايا والأحكام والإحكام، بحيث صار ذلك بدراً ليس دونه ستار، وشمس صيف في رابعة نهار.

وأما قدح الشيعة في إمامته رضي الله تعالى عنه بوجوه:

- منها، **أنه لم يكن عارفاً بالأحكام**: حتى أمر برجم امرأة حاملٍ أقرت عنده بالزنا، ورجم امرأة مجنونة زنت ونهاه علي عن ذلك فامتثل، وقال: «**لولا علي لهلك عمر**»[1]، ونهى الناس عن المغالاة في الصداق، فقامت إليه امرأة فقالت: ألم يقل الله تعالى: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا﴾ [النساء: ٢٠] فقال: «**كل الناس أفقه من عمر حتى المخدرات**».

- ومنها، **أنه لم يكن عالماً بالقرآن**: حتى شك في موت النبي ﷺ، ولم يسكن إليه حتى تلى عليه العارف الأكبر والصديق الأشهر قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠]، فقال: «**كأني لم أسمع هذه الآية**»[2].

- ومنها، **أنه تصرف في بيت المال بغير الحق**: فأعطى أزواج النبي ﷺ منه مالاً كثيراً، حتى روي أنه أعطى عائشة وحفصة رضي الله عنهما كل سنة عشرة آلاف درهم، واقترض لنفسه منه ثمانين ألف درهم[3]، وكذا في أحوال الغنائم، حيث فضل المهاجرين على الأنصار، رضوان الله عليهم أجمعين، والعرب على العجم، ومنع أهل البيت خُمسهم، الذي هو سهم ذوي القربى بحكم الكتاب.

---

(١) ذكره سعيد بن منصور في سننه دون زيادة: «لولا علي لهلك عمر» برقم (٢٠٨٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذا خليلا»، حديث رقم (٣٦٦٧).

(٣) انظر: البلاذري، «فتوح البلدان» (١: ٤٣١)، دار ومكتبة هلال، وابن زنجويه، «الأموال» (٢: ٤٩٩).

- **ومنها أنه جعل الخلافة شورى بين ستة، كما سيأتي**، والإجماع منعقد على امتناع تنصيب خليفتين، لما فيه من إثارة الفتنة.

فقد أجيب عنه: أما الجواب عن الأول، فبعد تسليم صحة القضية، وعلمه بالحمل، والجنون، وأنه نهى عن المغالاة تحريماً، فقال: إن الخطأ في مسألة وأكثر لا ينافي الاجتهاد، ولا يقدح في الإمامة، والاعتراف بالنقصان هضم للنفس، ودليل على الكمال.

وأما الجواب عن الثاني، فهو أنّ ذلك الصادر منه بعد صحة الرواية به كان لتشوش البال واضطراب الحال، والذهول عن جليات الأقوال، أو لعله فهم من قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ ﴾ [الصف: ٩]، وقوله تعالى: ﴿ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [النور: ٥٥] أنه يبقى إلى تمام هذه الأمور، وظهورها غاية الظهور، وفي قوله: كأني لم أسمع دلالة على أنه سمعها، وعلمها لكنه ذهل عنها، أو حملها على معنى آخر، أي كأني لم أسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل إنه إنما يموت بعد تمام الأمور.

وأما الجواب عن الثالث، فهو أن من تتبع ما تواتر من أحوالِهِ علم قطعاً افتراء تلك الخرافاتِ المنسوبة له عليه، نعم، إن صحّ عنه التفصيل فله ذلك بحسب ما يرى من المصلحة، لأنه من الاجتهاديات التي لا قاطع فيها.

وأما الخمسُ، فقد كان لذوي القربى، وهم تحرم عليهم الزكاة من بني هاشم فقط، أو والمطلب من أولاد عبد مناف، بالنصب، وللإجماع، إلا أنه اجتهد فذهب إلى أن مناط الاستحقاق هو الفقر، فخصه بالفقراء منهم، أو إلى أنها من قبيل الأوساخ المحرمة على بني هاشم.

وبالجملة، فهي مسألة اجتهاديةٌ، معروفة في كتب الفقه، لا تقدح في استحقاق الإمامة.

وأما الجواب عن الرابع، فهو أنّامتناع **نصبِ خليفتين** فأكثر إنما هو حيث يكون كل منهما أو منهم مستقلاً بالخلافة، لما فيه من إثارة الفتنة، والوقوع في المحنة، وإما بطريق المشاورة، وعدم انفراد البعض بالرأي، فلا، لأن ذلك بمنزلة نصب إمام واحد كامل الرأي.

وقد يُقالُ: أن معنى «جعل الإمامة شورى» أن يتشاوروا فينصبوا واحداً منهم، ولا تتجاوزهم الإمامة، ولا يعبأ بتعيين غيرهم، وحينئذٍ لا إشكال من هذا الوجه، وإن كان فيه نظر يعلم بما يأتي.

قال السعدُ: ومن نظر بعين الإنصاف، وسمع ما اشتهر عن عمر رضي الله عنه في الأطراف، علم ـ جلالة محله عما يدعيه الأعداء ـ وبراءة ساحته عما يفتريه أهل البدع والأهواء، وجزم بأنه كان الغاية في العدل والسداد والاستقامة على سبيل الرشاد، ثم لما طعنه أبو لؤلؤة المجوسي غلام المغيرة بن شعبة وهو في الصلاة، وعلم الموت، وكلمه الناس في استخلاف جماعة من الصحابة، فيرغب تارة، ويمتنع أخرى، حتى تكلم في ولده عبدالله، **فقال: لا يسأل عن هذا الأمر من آل الخطاب رجلان**[١]، **قال: ما أجد أحداً أحق بهذا الأمر من هؤلاء النفر الذين توفى رسول الله ﷺ وهو عنهم راض**، فسمّى علياً، وعثمان، والزبير، وطلحة، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وجعل الخلافة شورى بينهم، فاجتمعوا بعد دفنه رضي الله عنهم أجمعين:

فقال الزبير: قد جعلت أمري إلى علي، وقال طلحة: قد جعلت أمري إلى عثمان، وقال سعد: قد جعلت أمري إلى عبد الرحمن بن عوف، فأخذ بيد علي وقال له: تبايعني على العمل بكتاب الله تعالى وسنة رسوله وسيرة الشيخين؟

فقال له عليٌّ: بل على كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، واجتهد رأيي.

ثم قال عبد الرحمن مثل ذلك لعثمان رضي الله عنه، فأجابه إلى ما دعا إليه.

ثم كرر عبد الرحمن ذلك القول عليهما ثلاث مرات، وكلاهما يجيب بجوابه الأول، من غير اختلاف، ثم مال إلى مبايعة:

عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، فهو أموي قرشيٌّ.

---

(١) سوف يأتي تخريج الحادثة بعد سرد الشارح للقصة كاملة، كما نقلها عن السعد.

فبايعه، وتابعه الناس على ذلك[1]، ورضوا بإمامته حتى انعقد منهم على ذلك الإجماع، وسلم له الأمر من غير نزاع.

قال السعد: وقول علي رضي الله عنه: «واجتهد رأيي»، ليس خلافاً منه في إمامة الشيخين، بل ذهاباً منه إلى أنه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر، بل عليه اتباع اجتهاده، وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن رضي الله عنهما أنه يجوز إذا كان المجتهد الآخر أعلم وأبصر بوجوه المقاييس.

فإن قلت: الاستخلاف واجب على الفور فكيف أجله عمر بثلاثة أيام وأقره عليه الآخرون.

قلت: قد أوقع الاستخلاف فوراً، وإنما تأخر تعيين الخليفة مع أنه أقام على الصلاة خليفة، وعلى النظر في أمر أهل الشورى آخر، فتأمل!

وبعد الإجماع على إمامته، وبلوغ مناقبه المشهورة، وفضائله المأثورة، ما لا يقصر عن المتواتر، **لا يُلتفت لقول الشيعة ـ قبح الله رأيهم وخيب الله سعيهم ـ** قدحاً في أنه:

- ولي أمور المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد، كالوليد بن عتبة، وعبد الله ابن أبي سرح، ومروان بن الحكم، ومعاوية بن أبي سفيان، ومن يجري مجُراهم.

- وأنه صرف أموال بيت المال إلى أقاربه، حتى نقل أنه صرف إلى أربعة نفر منهم أربعمائة ألف درهم.

- وأنه حمى لنفسه، وقد قال النبي ﷺ: «**أنه لا حمى إلا لله ولرسوله**»[2]، ولا اقتداء له بعمر في الحمى، لأن عمر ما حمى إلا لإبل المسلمين العاجزين، وأنعم الصدقة، والجزية، والضوال، لا لنفسه.

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب قصة البيعة، والاتفاق على عثمان بن عفان وفيه مقتل عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، حديث رقم (٣٧٠٠).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث ابن عباس، كتاب المساقاة، باب لا حمى إلا لله ولرسوله ﷺ، حديث رقم (٢٣٧٠).

- وأنه أحرق مصحف ابن مسعود، وضربه حتى كسر ضلعين من أضلاعه، وضرب عماراً حتى أصابه فتق، وضرب أبا ذر ونفاه إلى الربذة.

- وأنه ردّ مروان بن العاصي وقد سيره رسول الله ﷺ إلى الطائف.

- وأنه أسقط القود عن عبيد الله بنِ عمر، وقد قتل الهرمزان، والحد عن الوليد بن عتبة وقد شرب الخمر.

- وأن الصحابة رضوان الله عليهم خذلوه حتى قتلوه ولم يدفن إلا بعد ثلاثة أيام.

مع أن بعض هذه الأمور مما لا يقدح في إمامته:

- كظهور الفسق والفساد ممن ولاه بعض البلاد، إذ لا اطلاع له على السرائر، وإنما عليه الأخذ بالظواهر، والعزل عند تحقق الفسق، ومعاوية كان على الشام في زمن عمر رضي الله عنه، أيضاً، ومذهب أهل السنة أن «الباغي المتأول» ليس بفاسق، ولو سلم فإنما ظهر ذلك في زمن إمامة علي رضي الله عنه.

- وبعضها افتراء محض، كصرف ذلك القدر من بيت المال إلى أقاربه، وأخذ الحمى لنفسه، وضرب الصحابة رضوان الله عليهم، ولو سلمت صحة ذلك، فلعله دفع القدر الزائد على ما يستحقونه من مالِه، ولعل الحمى كان من زمن رسول الله ﷺ وزمن الشيخين قبله.

فإن قيل: زاد فيه.

قلنا: لعله لزيادة ماشيته، والأحكام التابعة للمصالح، تتقدر بقدرها، وتختلف باختلاف الأوقات.

- وأما **حرق المصاحف**، فمن أعظم مناقبه، إذ جمع الناس على مصحف واحد دفعاً لتطرق أهل الزيغ للقدح في القرآن باختلافه.

- وأما ضرب **ابن مسعود**، وكسر بعض أضلاعه، فلعله لعدم تمكينه من حرق مصحفه مع ما فيه من كثرة الاختلاف، ورأى أن ذلك أدبه.

- وأما ضرب **عمار بن ياسر**، فلعله لإساته الأدب مع عثمان رضي الله عنه، فأدبه باجتهاده.

- ولم يقع منه في حق أبي ذر أزيد من أن قال له أن ذلك: «**بالربذة أرضاً ونخلاً، فلو أقمت بها، فانصرف إليها**»، وذلك أن أبا ذر كان يرى حرمة ادخار ما زاد على الحاجة، فكان يفتي أهل الشام بذلك حتى انصرفت آمالهم حتى عن الجهاد، فاستحضره، فكان إذا مر عليه عثمان تلا: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤] الآية، تعريضاً به، **فقال له عثمان** ما مر.

- وبعضها **اجتهاديات** مفوضة إلى رأي الإمام حسب ما يراه من المصلحة، كالتأديب، والتعزير، ودرء الحد، والقصاص بالشبهات، والتأويلات.

- وبعضها كان **بإذن النبي** ﷺ، كرد مروان بن الحكم بن العاصي، على ما روي أنه ذكر ذلك لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، **فقالا**: إنك شاهد واحد، فلما آل الأمر إليه حكم بعلمه.

- وأما قولهم، أن **الصحابة رضي الله عنهم خذلوه وتركوا قصره والدفع عنه من غير عذر**، فأمر لم يصح، ولو صح كان قدحاً فيهم لا فيه، ونحن لا نظن بالمهاجرين والأنصار، رضوان الله عليهم، عموماً، وبعلي ابن أبي طالب خصوصاً، أن يرضوا بقتل مظلوم في دارهم، وترك دفن ميت في جوارهم، سيما من هو قانت آناء الليل ساجداً وقائماً، وعاكف طوال النهار ذاكراً وصائماً، شرفه رسول الله ﷺ بابنتيه، وبشره بالجنة، وأثنى عليه.

وكيف يخذلونه! وقد كان في زمرتهم، وطول عمره في نصرتهم، وعلموا سابقيته في الإسلام، وخاتمته إلى دار السلام، لكنه لم يأذن لهم في المحاربة، ولم يرض بما حاولوا من المدافعة، تحامياً عن إراقة الدماء، ورضاء سابق القضاء، ومع ذلك لم يدع **الحسن والحسين**، رضي الله عنهما، وعن أبويهما في الدفع عنه مقدورًا، وكان أمر الله قدراً مقدوراً.

ثم لما خرج على **عثمان** رضي الله عنه رعاع وأوباش من كل ناحية، وأراذل من خزاعة، ليس فيهم أحد من كبار الصحابة، رضوان الله عليهم أجمعين، ولا من أهل العلم، ولا ممن يُعتد به من أوساط الناس فقتلوه ظلماً وعدواناً، إذ لو استحق رضي الله عنه ذلك ـ وحاشاه ـ ماسبق إليه أوباش الناس أكابر الصحابة خصوصاً من بقي من أهل الشورى والمبشرين بالجنة

الماشين على الكتاب والسنة، الآمرين بالمعروف الناهين عن المنكر، الذاكرين الله كثيراً، ولذكر الله أكبر، **اجتمع الناس على:**

علي بن أبي طالب ابنِ عبد المطلبِ بنِ هاشمٍ، فهو هاشميٌّ، قرشيٌّ، ابنُ عمِّ محمدٍ ﷺ، **وزوجُ ابنتهِ**، والتمسوا منه القيام بأمر الخلافة لكونه أولى الناس بذلك، وأفضلهم في ذلك الزمان.

فقبل ذلك بعد امتناع كثير، ومدافعة طويلة، وبايعه جماعة ممن حضروا بدرًا، **وبايعوا أبا بكر وعمر وعثمان**، كخزيمة بن ثابت، وأبي الهيثم بن التيهان، ومحمد بن مسلمة، وعمار، وأبي موسى الأشعري، وعبد الله بن عباس، وطلحة، والزبير، وقد صحت توبتهما عن مخالفته.

وكذا بايعه: عبد الله بن عمر، وسعد بن أبي وقاص، ولكنهم استعفوه من مقاتلة أهل الشام لما في إراقة دماء المسلمين في الجملة من الوعيد الشديد.

وبالجملة، فقد انعقدت خلافته رضي الله تعالى عنه بالبيعة، واتفاق أهل الحل والعقد، وقد دلت عليه أحاديث:

- كقوله عليه الصلاة والسلام: «**الخلافة بعدِي ثلاثُون سنة**»[(١)].
- وقوله عليه الصلاة والسلام لعلي: «**إنّك تُقاتِلُ النّاكِثِين والقاسِطِين، والمارِقِين**»[(٢)].
- وقوله عليه الصلاة والسلام لعمار: «**تقتُلُك الفِئةُ الباغِيةُ**»[(٣)]، وقد قتل يوم صفين تحت راية علي رضي الله عنهما.
- وقوله ﷺ بعد وصف الخوارج: «**يقتُلُهم أدنى الطّائِفتينِ مِن الحقِّ**»[(٤)].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل، فيتمنى أن يكون مكان الميت من البلاء، حديث رقم (٢٩١٦) وفي نفس الباب من حديث قتادة، حديث رقم (٢٩١٥).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، حديث رقم (١٠٦٤).

ـ وفي رواية: «**أولى الطَّائِفتينِ بِالحقِّ**»(١)، كما في مسلم، ولم يقتلهم إلا علي رضي الله عنه.

قال السعد: تبعاً لما جزم به المحققون: وأطبق عليه الناقلون.

ومن **المتكلمين** من يدعي الإجماع على خلافته، لأنه انعقد الإجماع زمان الشورى على أن الخلافة لعثمان أو علي رضي الله عنهما، وهو إجماع على أنه لولا عثمان فهي لعلي رضي الله عنهما، فحين خرج عثمان رضي الله عنه من البيت بالقتل نسبت لعلي رضي الله عنه بالإجماع

قال إمام الحرمين: لا اكتراث بقول من يقول: لا إجماع على إمامة علي رضي الله عنه، فإن الإمامة لم تجحد له، وإنما هاجت الفتن لأمور أخر.

وأما **قدح بعض الرافضة في** «إمامته» بأنه «كفر» حيث مكن المشايخ قبله من الخلافة ولم يقم بطلب حقِّه، كما أنهم كفروا حيث لم يقدموه ومن حقه يمكنوه، بل وسائر الصحابة حيث لم يُعينوه على ذلك، ولم ينصروه فهو من السخافة والحماقة بحيث لا ينبغي لجازم التشاغل به، فإنهم أسخف عقولاً وأفسد مذهباً من أن يذكر قولهم، **ولا شك في تكفير هؤلاء**، لأن من كفر الأمة كلها أو الصدر الأول خصوصاً فقد أبطل الشريعة، وهدم الإسلام، كما نبه عليه قاضي الشريعة أبو الفضل عياض رحمه الله تعالى.

فإن قلت: ما «مدة خلافة» كل واحد من هؤلاء الأئمة الأربعة، كي نعرف استغراق مدة خلافتهم للثلاثين عاماً الوارد عنه ﷺ تحديد الخلافة بها كما سبق؟

قلت: جزم بعض الحفاظ بأن خلافة أبي بكر رضي الله عنه كانت سنتين وخمسة أشهر، وأن خلافة عمر رضي الله عنه كانت عشرة أعوام، وأن خلافة عثمان رضي الله عنه كانت ثلاث عشرة سنة، وأن خلافة علي رضي الله عنه كانت أربعة أعوام.

وأنت خبير بأن جملة ذلك: **تسعة وعشرون عاماً وخمسة أشهر**.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، حديث رقم (١٠٦٤).

وقال **النووي**: خلافة أبي بكر سنتان، وخلافة عمر عشر سنين وخمسة أشهر وواحد وعشرون يوماً، وخلافة عثمان اثنتي عشرة سنة إلا ست ليال، وخلافة علي خمس سنين، **وقيل**: خمس سنين إلا شهراً، وخلافة الحسن نحو سبعة أشهر، انتهى من «التهذيب» له.

وعلى هذين النقلين لم يكمل دور الخلافة ثلاثين سنة **إلا بمدة:**

خلافة الحسن بن علي رضي الله عنه، فإنه ولي لما استشهد علي رضي الله عنه، وأقام يدعو إلى نفسه ستة أشهر، ثم ترك الأمر **لمعاوية في ربيع الأول أو جمادى الأول**، على أن يكون الأمر له بعد معاوية.

وحقق الله بذلك قول نبيه ﷺ: «**إنّ ابني هذا سيِّدٌ ولعلّ الله أن يُصلِح بِهِ بين فِئتين عظِيمتينِ مِن المسلِمِين**»[1]، كما في الصحيح، على رأس ثلاثين سنة من وفاة خير الخلق عليه الصلاة والسلام، وحينئذٍ يكون من الخلفاء، ويفضل بعد أبيه على غيرهم، وإلى هذا ذهب جمع جمٌّ من العلماء.

وقال الجلال السيوطيُّ: الثلاثون سنة لا تزيد على مدة خلافة الخلفاء الأربعة كما حررته، فهذه **خلافة أبي بكر** سنتان وثلاثة أشهر وعشرة أيام، ومدة **خلافة عمر** عشر سنين وستة أشهر وثمانية أيام، ومدة **خلافة عثمان** إحدى عشرة سنة وأحد عشر شهراً وتسعة أيام، ومدة **خلافة علي** أربع سنين وتسعة أشهر وسبعة أيام، هذا هو التحرير، فلعلهم ألغوا الأيام وأبعاض الشهور، انتهى.

قلت: مما لا يخفى على أحد أن هذا الذي حرره ينقص عن الثلاثين، إذ هو تسعة وعشرون عاماً وستة أشهر وأربعة أيام، فلا يكمل دور الثلاثين إلا بأيام خلافة الحسن، وبالله تعالى التوفيق للصواب.

ولما روى علي بن عاصم عن أبي ريحانة عن سفينة أن النبي ﷺ قال: «**الخلافة بعدي**

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب قول النبي ﷺ للحسن بن علي رضي الله عنهما، حديث رقم (٢٧٠٤).

ثلاثون»[1]، قال رجل في المجلس: دخلت ستة أشهر من هذه في خلافة معاوية. فقال علي بن عاصم: من أين أتته تلك الأشهر، إنما كانت البيعة للحسن، فقد بايعه أربعون ألفاً، انتهى.

فإن قلت: قد يفهم من الحديث السابق فرق بين «**الخلافة**» و«**الملك**»، فافرق بينهما؟

قلت: **قال العلامة البقاعي**: النظر في «**الخلافة**» إلى القيام في مقام الميت عن رضى ممن قام عليه، والنظر في «**الملك**» إلى القيام في مقام الغير مطلقاً مع القهر والغلبة لمن قام عليه، سواء كان بالقوة، كقيامه عن رضى ممن قام عليه، أو بالفعل كقيامه عن كره ممن قام عليه، انتهى.

ومنه يُعلم حكمةُ تقييد «**الملك**» بـ«**العضوض**»، إذ القهر بالقوة ملك لا عض فيه.

فإن قلت: هذا الفرق يثير إشكالاً من الحديث، وذلك أن أهل الحل والعقد من الأمة قد كانوا متفقين على خلافة «**الخلفاء العباسية**» و«**بعض المروانية**» كعمر بن عبد العزيز ومعاوية بعد تسليم الحسن، فيلزم أن يكونوا خلفاء، وصريح الحديث أنهم ملوك وأمراء؟!

قلت: تنوع الناس في الجواب:

فقال السعد: لعل المراد، أن «**الخلافة الكاملة**» التي لا يشوبها شيء من المخالفات، وميل النفس عن المبايعات، فيلزم أن تكون في ثلاثين سنة، وأما بعدها فقد يكون وقد لا يكون.

وقال بعضهم: المراد أن «**الخلافة المتوالية**» لا تكون إلا في ثلاثين سنة.

وبعضهم أجاب: بأن الذي ينبغي حمل الحديث عليه هو أن «**خلافة النبوة الجارية على منهاجها**» في كمال العدل، وتأسيس بعض السنن، على ما يشير إليه قوله عليه الصلاة والسلام: «**عليكُم بِسُنّتِي وسُنّةِ الخُلفاءِ الرّاشِدِين مِن بعدِي**»[2]، كما أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي، وقال: حسن صحيح، وابن ماجة وأبو عمرو الداني في كتاب «الفتن»، عن العرباض بن سارية السلمي، بزيادة: «**وإيّاكُم ومُحدثاتِ الأُمُورِ فإنّ كُلّ مُحدث بِدعةٌ، وكُلّ بِدعةٍ ضلالةٌ**»[3]

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير برقم (٦١٨).

(٣) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، حديث رقم=

وبيان ذلك، أن كلاً من «**الخلفاء الخمسة**» وقع في خلافته أمر لا يعرف إلا لها:

- **فقتال المرتدين**، إنما عرفت أحكامه، وتمهدت أصوله وفروعه، في **خلافة الصديق**، ولقد رد العرب مسلمين بعد الردة، كما نقلهم النبي ﷺ عن كفرهم الأصلي إلى الإسلام، وهذا أمر لم يقع لغيره، ولا قريبٌ منه، ولا عرف إلا به، ولقد خالفه جميع الصحابة، ولم يزل يحاججهم حتى رجعوا إليه، كما هو مبين في كتب «السير والتواريخ».

- **وتمصير الأمصار، وتدوين الدواوين، وفتوح غالب البلاد، ونشر العدل في أقطار الأرض**، إنما كان في **خلافة عمر**، ولم يقع لغيره جميع ذلك، ولا ما يدانيه.

- **وجمع القرآن**، وضبطه، وجمع كلمة الناس فيه، وتحريق ما خيف منه الفتنة، والقيام بهذا الأمر العظيم، **وفتح باب الغزو في البحر**، في **خلافة عثمان**.

- **وقتال البغاة**، وتفريق شملهم، وتفريق أحكامهم، وتمييز الباغي وغيره، مما يتعلق بهذا الباب، **والأمر بتدوين العلم**، في فتحه لأبي الأسود باب النحو، وأمره بتكميله، في **خلافة علي**.

- **وترك الحق في الخلافة للمفضول بعد القدرة طلباً للإصلاح بين الناس، وحقن الدماء**، في خلافة الحسن، وبه ختم هذا الباب الحسن.

فلم يقع لغيرهم من بعدهم تأسيس شيء من الأشياء يعم نفعه، ويعظم وقعه، غاية أحدهم أن يرجع إلى ترتيبٍ مما كان كما فعل **عمر بن عبد العزيز** بعد تعب شـديد، وسياسة عظيمة، ومداراة زائدة، وكذا يقال في **عيسى والمهدي**، وكل عادل أجمع على ولايته، قال[1]: واشدد يديك على هذا فإنه من النفائس.

= (٢٦٧٦)، وابن ماجه، كتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، حديث رقم (٤٢)، وأبو داود، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، حديث رقم (٤٦٠٧)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٧١٤٤).

(١) أي: السعد التفتازاني.

قلت: ومما يشهد لجواب **السعد** ما أخرجه الإمام أحمد عن حذيفة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «**تكُونُ النُّبُوّةُ فيكُم ما شاء الله أن تكُون، ثُمّ يرفعُها الله إذا شاء أن يرفعها**، ثُمّ تكُونُ خِلافةٌ على مِنهاجِ النُّبُوّةِ، **فتكُونُ ما شاء الله أن تكُون، ثُمّ يرفعُها** الله إذا شاء أن يرفعها، ثُمّ تكُونُ مُلكًا عاضًا، **فيكُونُ ما شاء الله أن يكُون، ثُمّ يرفعُها إذا شاء أن يرفعها**، ثُمّ تكُونُ مُلكًا جبرِيّةً، **فتكُونُ ما شاء الله أن تكُون، ثُمّ يرفعُها إذا شاء أن يرفعها**، ثُمّ تكُونُ خِلافةً على مِنهاجِ نُبُوّةٍ» ثُمّ سكت، ولمّا كتب بِهِ بعضهُم إلى عُمرُ بن عبدِ العزِيز قائِلاً: وأرجُو أن تكُون بعد المُلكِ العاضِّ والجبرِيّةِ أعجبهُ ذلِك واستبشر بِهِ»[١]، فليتأمل.

تنبيهات:

الأولى: **الخلافةُ**: اسمُ مصدرٍ لخلفه مضعفاً إذا أقامه مُقامه، أو مصدر لخلفه مخففاً إذا قام مُقامه. فالوصف على الأول تخلف بالكسر أو بالفتح، وعلى الثاني القياس خالفه أو مخلوف، لكنهم قالوا: خلف أو خليفة.

قال أهل اللغة: الخلف: من صار عوضاً عن غيره، ويستعمل فيمن خالف بخير أو بشر، لكن طريق الجمهور، وهو الأكثر والأشهر، أن يقال في الخير بفتح اللام، وفي الشر بإسكانها، وربما فتحت فيه:

الثانية: **قال ابنُ جماعة في «شرح بدء الأمالي»**: يجوزُ أن يُقال: «يا خليفة رسولِ الله» بلا خلاف، وأما «يا خليفة الله» ففيه مذهبان، والحقُّ الجوازُ، وما جرى مجراها، وعن أبي بكر رضي الله عنه أنه ينهى عن ذلك، انتهى.

الثالثة: تكثر فعاله بالفتح، في **السجايا**، كالشجاعة، والسماحة، والبراعة، والفصاحة، والبلاغة.

و«فعاله» بالضم في المطروحات، **والفضلات**، كالنخالة والزبالة والكناسة والقمامة والحثالة والسحالة.

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده برقم (١٨٤٠٦).

و«فعاله» بالكسر، «**فيما يشتمل على الشيء**»، كالعصابة والقلادة، وفي «**الصنائع والحرف**»، كالخياطة والنجادة والتجارة والصياغة والفلاحة، وفي «**الولايات**» كالخلافة والإمارة والإمامة والوصاية.

* [مبحث في التفاضل بين مشايخ الصحابة الأربعة]:

ولمّا ذكر أنّ أفضل الصحابةِ من ولي «**الخلافة**» منهم وكان ذلك غير مقيد لأفضلية بعض من ولّي الخلافة على بعضهم، أشار إلى بيان تفاوتهم في الفضل أيضاً فقال:

(**وأمرهم**) أي شأنُ من ولي «الخلافة» في تفاوتهم، وترتبهم (**في**) حصول جميع أنواع الفضل لهم، بمعنى كثرة الثواب، كان أو غيره، كالعلم والشجاعة والرأي ومحبة الله ورسوله، إلى ما لا يدرك حده، ولا يُستقصى عدُّه، ولهذا أتى بالظاهر مقروناً بـ«**ال**» الاستغراقية، فقد أطبق المحققون على أنّهم في كلِّ ذلك مترتبون عند الله تعالى (**كـ**)ترتبهم في (**الخلافة**)، والقيام بأمر الدين، ومصالح العباد، ومن قصر الفضل على كثرة الثواب، فقد قصّر.

وهذا ما صرح به **إماما أهل السنة: أبو منصور و[أبو]**[1] **الحسن**، بقولهما واللفظ للأول: أصحابنا مجمعون على أن أفضلهم الخلفاء الأربعة، على الترتيب المذكور، كما نقله عنه اتفاقاً، فأفضلهم، بل أفضل الناس بعد الأنبياء:

- **أبو بكر الصديق**، فهو أفضل من فاطمة، وأمها، لا من حيث البضعية، كما مر تحريره، فيكون أفضل من مريم بنت عمران، وآسيا بنت مزاحم، لأن فاطمة أفضل منهما كما مر، ومن الخضر، وإسكندر، على القول بولايتهما، لا على القول بنبوتهما، **وهو الحق**.

- ثم **عمر الفاروق**، كذلك.

- ثم **عثمان بن عفان**، كذلك، على ما هو المختار عند المحققين، وإليه رجع مالك بن أنس، رضي الله عنه، بعد أن فضل عليه علياً، وبعد أن توقف في أفضلية أحدهما على الآخر.

(١) ما بين المعقوفتين من زيادتنا.

- **ثم علي بن أبي طالب ابن عم رسول الله ﷺ**، ومن خلص عباد الله كذلك.

على هذا وجدنا السلف والخلف، والظاهر أنه لو لم يكن دليل على ذلك لما حكموا به كما أشار إليه**الغزالي** بقوله: حقيقة الفضل ما هو عند الله تعالى، وذلك مما لا يطلع عليه إلا رسول الله ﷺ، وقد ورد في الثناء عليهم أخبار كثيرة، ولا يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه إلا المشاهدون للوحيِّ والتنزيل بقرائن الأحوال، فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الأمر كذلك، إذ كان لا يأخذهم في الله لومة لائم، ولا يصرفهم عن الحق صارف، انتهى.

وأما **قول السعد** في توجيه قول الوقف في تفضيل **عثمان** على **عليٍّ رضي الله عنهما**: وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على عليٍّ، رضي الله عنهما، حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين، ومحبة الـختنين، يعني وتفضيل أحد الختنين على الآخر ربما يشعر بكراهيته عند مرضى العقول، فتركوا ذلك تفادياً عما عساه يتوهمه متوهم ما بعد أن قال: إنا وجدنا دلائل الجانبين متعارضة، ولم نجد هذه المسألة مما يتعلق به شيء من الأعمال، أويكون التوقف فيه مخلاً بشيء من الواجبات، **والإنصاف أنه إن أريد بـ«الأفضلية»: كثرة الثواب**، فللتوقف جهة، وإن أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل، فلا.

وحمل بعض «**محشيه**» كلامه على «**التلويح**» لتفضيل **عليٍّ** على **عثمان** فغير سديد لانعقاد إجماع أهل الصدر الأول على التفضيل بالطريق الذي إليه أشار **الغزاليُّ**، على أنه كلام مبني على قول **إمام الحرمين**، لا شاهد فيه من العقل على تفضيل بعض الأئمة على البعض، والأخبار الواردةُ في فضائلهم متعارضة، لكن الغالب على الظن، أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل، ثم عمر رضي الله عنه، ثم تتعارض الظنون في عثمان، وعليٌّ رضي الله عنهما.

والحق، ما ذهب إليه الأشعريُّ، من أن التفضيل بينهم قطعيٌّ بالطريق المشار إليه آنفا كما مر.

وفي كلام «**النظم**» تصريحٌ بالردِّ على ما ذهب إليه **الشيعة**، و**جمهور المعتزلة**، من أن الأفضل بعد رسول الله ﷺ عليٌّ رضي الله عنه.

قال السعد: لنا **إجمالاً**، أنّ جمهور عظماء الملة، وعلماء الأمة، أطبقوا على ذلك، وحسن الظن بهم يقضي بأنهم لو لم يعرفوه بدلائل وإمارات لما أطبقوا عليه.

وتفصيلاً: الكتاب والسنة والأثر والإمارات:

*** أما الكتاب:**

- فقوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى * ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ * وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ * إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ * وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ﴾ [الليل: ١٧ - ٢١] الجمهور على أنها نزلت في أبي بكر رضي الله عنه، والأتقى أكرم، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، ولا نعني بالأفضل إلا الأكرم، وليس المراد به علياً رضي الله عنه، لأنّ للنبيّ ﷺ عنده نعمة تُجزى، وهي **نعمة التربية**.

*** وأما السنة:**

- فقوله عليه الصلاة والسلام: «**اقتدُوا بِاللّذينِ مِن بعدِي أَبِي بكرٍ، وعُمر**»[1]، دخل في الخطاب علي رضي الله عنه، فيكون مأموراً بالاقتداء، ولا يؤمر الأفضل ولا المساوي بالاقتداء، سيما عند الشيعة الموجبين في الإمام أن يكون أفضل أهل زمانه.

- وقوله عليه الصلاة والسلام لأبي بكر وعمر: «**سيِّدا كُهُولِ أهلِ الجنّةِ ما خلا النّبِيِّين والمُرسلِين**»[2].

- وقوله عليه الصلاة والسلام: «**خيرُ أُمّتِي بعدِي أبو بكرٍ ثم عُمرُ**»[3].

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه من حديث حذيفة، أبواب المناقب، حديث رقم (٣٦٦٢) وقال الترمذي: وهذا حديث حسن، وأخرجه ابن ماجه، باب في فضائل أصحاب رسول الله ﷺ، باب فضائل أبي بكر رضي الله عنه، حديث رقم (٩٧)، وأخرجه أحمد في مسنده برقم (٢٣٢٤٤) و(٢٣٢٤٦).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه من حديث علي بن أبي طالب، أبواب المناقب، حديث رقم (٣٦٦٤) و(٣٦٦٥) وقال الترمذي: وهذا حديث حسن غريب، وأخرجه ابن ماجه، باب في فضائل أصحاب رسول الله ﷺ، باب فضائل أبي بكر رضي الله عنه، حديث رقم (٩٥)، وأخرجه أحمد في مسنده برقم (٦٠٢).

(٣) رواه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» عن علي والزبير، (٣٠: ٣٧٦)، طبعة دار الفكر.

- وقوله عليه الصلاة والسلام: «**ما ينبغِي لِقومٍ فيهِم أبو بكرٍ أن يتقدّم عليهُم غيرُهُ**»[١].

- وقوله ﷺ: «**لو كنت متخذاً خليلاً دون ربي لاتخذت أبا بكر خليلاً، ولكن هو شريكي وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار، وخليفتي في أمتي**»[٢].

- وقوله عليه الصلاة والسلام: «**وأين مثل أبي بكر كذبني الناس وصدقني، وآمن بي وزوجني ابنته، وجهزني بماله، وواساني بنفسه، وجاهد معي ساعة الخوف**»[٣].

- وقوله عليه الصلاة والسلام لأبي الدرداء: «**أتمشِي أمام من هُو خيرٌ مِنك في الدُّنيا والآخِرةِ؟ والله ما طلعت شّمس، ولا غربت بعد النّبِيِّين والمُرسلِين على أحدٍ أفضل مِن أبِي بكرٍ**»[٤].

ومثل هذا الكلام، وإن كان ظاهره يعنى أفضلية الغير، لكن إنما سيق لإثبات أفضلية المذكور، ولهذا أفاد أن **أبا بكر** أفضل من أبي الدرداء رضي الله عنهما، والسر في ذلك أن الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي، فإذا نفى أفضلية أحدهم أثبتت أفضلية الآخر، وبمثل هذا ينحل الإشكال المشهور على قوله عليه الصلاة والسلام: «**من قال: حِين يُصبِحُ وحِين يُمسِي: سُبحان الله وبِحمدِهِ، مِائة مرّةٍ، لم يأتِ أحدٌ يوم القِيامةِ، بِأفضل مِمّا جاء بِهِ، إلّا أحدٌ قال مِثل ما قال أو زاد عليهِ**»[٥]، لأنه في معنى أن من قال ذلك فقد أتى بأفضل مما جاء به كل أحد

---

(١) رواه أبو نعيم الأصفهاني في كتاب تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة، حديث رقم (٤٥)، وروى الترمذي من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: قال رسُولُ الله ﷺ: «لا ينبغِي لِقومٍ فيهِم أبُو بكرٍ أن يؤُمّهُم غيرُهُ»: «هذا حدِيثٌ غرِيبٌ». انظر: باب المناقب، حديث رقم (٣٦٧٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث ابن عباس بنحوه، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذا خليلا»، حديث رقم (٣٦٥٦)، وأخرجه مسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، حديث رقم (٢٣٨٣).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه بنحوه، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذا خليلا»، حديث رقم (٣٦٦١).

(٤) أخرجه الإمام أحمد في كتاب فضائل الصحابة برقم (١٣٥).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل التهليل والتسبيح والدعاء، حديث رقم (٢٦٩٢).

إلا أحد قال مثل ذلك أو زاد عليه، فالاستثناء بظاهره من النفي وبالتخفيف من الإثبات.

وعن عمرو بن العاصي رضي الله عنه: قلت لرسول الله ﷺ: **أيُّ النّاسِ أحبُّ إليك؟ قـال: «عائِشةُ» قُلتُ: مِن الرِّجالِ؟ قال «أبوها» قُلتُ: ثُمّ من؟ قال: «عُمرُو»**[١]، وقال النبي ﷺ: **«لو كان بعدي نبيٌّ لكان عمر»**.

وعن عبد الله بن حنطب رضي الله عنه أن النبي ﷺ رأى أبا بكر وعمر فقال: **«هذانِ السّمعُ والبصرُ»**[٢].

* **وأما الأثر:**

- فعن ابنِ عمر رضي الله عنهما، كُنّا نقُولُ ورسُولُ الله ﷺ حيٌّ: **«أفضلُ أُمّةِ النّبِيِّ ﷺ بعدهُ أبُو بكرٍ، ثُمّ عُمرُ، ثُمّ عُثمانُ، رضِي الله عنهُم أجمعِين»**[٣].

- وعن محمد بن الحنفية، قلت لأبي: **«أيُّ النّاسِ خيرٌ بعد النّبِيِّ ﷺ؟ قال: أبُو بكرٍ. قُلتُ: ثُمّ من؟ قال: عُمرُ. وخشِيتُ أن يقُول: عُثمانُ، فقُلتُ: ثُمّ أنت؟ قال: ما أنا إلّا رجُلٌ مِن المُسلِمِين»**[٤].

- وعن علي رضي الله عنه: **«خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر، ثم الله أعلم»**.

- وعنه رضي الله عنه لما قيل له: **ما توصي؟ ما أوصى رسولُ الله ﷺ حتى أوصي، ولكن إن أراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرِهم، كما جمعهم بعد نبيِّهم على خيرِهم**[٥].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذا خليلا»، حديث رقم (٣٦٦٢)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، حديث رقم (٢٣٨٤).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب المناقب، حديث رقم (٣٦٧١)، وأخرجه الحاكم في مستدركه برقم (٤٤٣٢).

(٣) أخرجه أبو داود، كتاب السنة، باب في التفضيل، حديث رقم (٤٦٢٨)، وأخرجه الترمذي، أبواب المناقب، حديث رقم (٣٧٠٧) وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

(٤) أخرجه الإمام أحمد في فضائل الصحابة برقم (٥٥٣).

(٥) هذه الرواية ممن مرويات الشيعة فيكتبهم، فقد أوردها الطوسي في: «تلخيص الشافي»: (٢: ٣٧٢)، ط: النجف.

* **وأما الأمارات:**

- فما تواتر - **في أيام أبي بكر رضي الله عنه من اجتماع الكلمة**، وتآلف القلوب، وتتابع الفتوح، وقهر أهل الردة، وتطهير جزيرة العرب عن الشرك، وإجلاء الروم عن الشام وأطرافها، وطرد فارس عن حدود السواد وأطراف العراق، مع قوتهم، وشوكتهم، ووفور أموالهم، وانتظام أحوالهم.

- **وفي أيام عمر رضي الله عنه**، فتح جانب المشرق إلى أقصى من خراسان، وقطع دولة العجم، ومثل عريشهم الراسي البنيان الثابت الأركان، ومن ترتيب الأمور، وسياسة الجمهور، وإفاضة العدل، وتقوية الضعفاء، ومن إعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذ شهواتها.

- **وفي أيام عثمان رضي الله عنه**، من فتح البلاد، وإعلاء لواء الإسلام، وجمع الناس على مصحف واحدٍ، مع ما كان له من الورع والتقوى، وتجهيز جيوش المسلمين، والإنفاق في نصرة الدين، والمهاجرة هجرتين، وكونه ختنا للنبي ﷺ على ابنتين، والاستحياء من أدنى شيئين، وشرفه عليه الصلاة والسلام بقوله: «**عثمان أخي ورفيقي في الجنة، وستبرق الجنة لقدومه برقتين**»[١]، وقوله ﷺ: «**لا أستحي ممن تستحي منه ملائكة السماء**»[٢]، وقوله عليه الصلاة والسلام أنه: «**يدخل الجنة بغير حساب**»[٣].

هذا والقائلون بأفضليته عليٍّ على «المشيخة أو بعضهم» تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول»:

* **أما الكتاب:**

- **فقوله تعالى**: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦١] الآية، عُني بأنفسنا علياً رضي الله عنه، وإن كان صيغة جمع، لأنه عليه الصلاة

---

(١) أخرجه البزار في مسنده بلفظ: «وإنّ عُثمان هذا رفيقِي في الجنّةِ»، رقم الحديث (٣٧٤)، وكذا أخرجه ابن أبي عاصم في كتاب السنة برقم (١٢٨٨).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث عائشة، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل عثمان بن عفان رضي الله عنه، حديث رقم (٢٤٠١).

(٣) لم نتمكن من العثور عليه مع الاستفاضة في البحث عنه.

والسلام حين دعا وفد نجران إلى المباهلة، وهي الدعاء على الظالم من الفريقين، خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي وهو يقول لهم: «**إذا أنا دعوت فأمِّنو ولم يخرج معه من بني عمه غير علي رضي الله عنه**»[١]، ولا شك أن من كان بمنزلة نفسِ النبيِّ ﷺ كان أفضل.

- **وقوله تعالى**: ﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ [الشورى: ٢٣]، وقال سعيد ابن جبير: لما نزلت هذه الآية قالوا: يا رسول الله **من هؤلاء الذين نودهم**؟ قال: «**علي وفاطمة وولداها**»[٢]، ولا خفاء في أن من وجبت محبته بحكم نص الكتاب، كان أفضل.

وكذا من ثبتت نصرته لرسول الله ﷺ، بالعطف في كلام الله تعالى على اسم الله تعالى وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوۡلَىٰهُ وَجِبۡرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [التحريم:٤]، فعن ابن عباس رضي الله عنهما أن المراد به عليٌّ رضي الله عنه[٣].

*** وأما السنة:**

- فقوله عليه الصلاة والسلام: «**من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه، وإلى نوح في تقواه، وإلى إبراهيم في حلمه، وإلى موسى في هيبته، وإلى عيسى في عبادته، فلينظر إلى علي بن أبي طالب**»[٤]، ولا خفاء في أن الذي يساوي هؤلاء الأنبياء في هذه الكمالات كان أفضل.

- وقوله عليه الصلاة والسلام: «**أقضاكم علي**»[٥]، والأقضى أعلمُ، وأكملُ.

---

(١) انظر: مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب من فضائل علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، حديث رقم (٢٤٠٤)، والحاكم في مستدركه برقم (٤١٥٧) وقال: حديث صحيح على شرط مسلم، والدر المنثور للسيوطي، (٢: ٢٣٠)، دار الفكر، والطبري في تفسيره، (٦: ٤٨١).

(٢) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير برقم (٢٦٤١).

(٣) انظر: تفسيرابن كثير، (٨: ١٦٤)، وتفسيرالقرطبي، (١٨: ١٨٩)، تفسيرابن عطية، (٥: ٣٣٢).

(٤) أخرجه أبو نعيم الأصفهاني في فضائل الخلفاء الراشدين بنحوه برقم (٤٢)، وابن شاهين في مذاهب أهل السنة، (١: ١٥١)، مؤسسة قرطبة للنشروالتوزيع.

(٥) ذكره أبونعيم الأصفهاني في كتاب الإمامة والرد على الرافضة (٢٧٨)، وقال: حديث غير ثابت، وقدأخرجه ابن ماجة في سننه بلفظ «وأقضاهم علي»، رقم حديث (١٥٤)، وقدأخرج البخاري في صحيحه أن عمر بن الخطاب قال: «وأقضانا علي»، حديث رقم: (٤٤٨١).

- وقوله عليه الصلاة والسلام: «**اللهم ائتني بأحب خلقك إليك، يأكل معي من هذا الطير، فجاءه عليٌّ رضي الله عنه ليأكل معه**»[١]، والأحبُّ إلى الله تعالى أكثرُ ثواباً، وهو معنى الأفضل.

- وكقوله عليه الصلاة والسلام: «**أنت مِنِّي بِمنزِلةِ هارُون مِن مُوسى**»[٢]، ولم يكن عند موسى أفضل من هارون، عليهما الصلاة والسلام.

- وبقوله: «**من كنت مولاه فعلي مولاه**»[٣]، الحديث.

- وقوله عليه الصلاة والسلام يوم خيبر: «**لأعطين هذه الراية غداً رجلاً يفتح الله على يديه، يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله، فلما أصبح الناس غدوا على رأس رسول الله ﷺ كلهم يرجو أن يعطاها، فقال: أين علي بن أبي طالب، فقالوا: هو يا رسول الله يشتكي عينيه، قال: فأرسلوا إليه، فأتي إليه فبصق رسول الله ﷺ في عينيه، فبرأ حتى كأن لم يكن به وجع، فأعطى له الراية**»[٤].

- وقوله عليه الصلاة والسلام: «أنا دار الحكمة، وعلي بابها».

- وقوله عليه الصلاة والسلام لعلي: «**أنت مِنِّي بِمنزِلةِ هارُون مِن مُوسى**»[٥].

- وقوله عليه الصلاة والسلام لعلي: «أنت أخي في الدنيا والآخرة»، وذلك حين واخى رسول الله ﷺ بين أصحابه، رضوان الله عليهم أجمعين، فجاء عليٌّ رضي الله عنه تدمع عيناه، فقال: «**واخيت يا رسول الله بين أصحابك ولم تواخ بيني وبين أحد**».

---

(١) أخرجه الترمذي في صحيحه من حديث أنس بن مالك، أبواب المناقب، حديث رقم: (٣٧٢١)، وقال: حديث غريب. وأخرجه الحاكم في مستدركه، رقم: (٤٦٥٠). وأخرجه الطكبراني في معجمه الكبير، رقم: (٧٣٠).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث سهل بن سعد، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، حديث رقم (٤٢١٠)، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب من فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، حديث رقم (٢٤٠٦).

(٥) سبق تخريجه.

- وقوله عليه الصلاة والسلام لعلي رضي الله عنه: «**أنت سيد في الدنيا، وسيد في الآخرة، من أحبك فقد أحبني، وحبيبي حبيب الله ومن أبغضك فقد أبغضني، وبغيضي بغيض الله، فالويل لمن أبغضك بعدي**»[١].

* **وأما المعقول:**

فهو أنه أعلم الصحابة، رضوان الله عليهم أجمعين، لقوة حديثه، وذكائه، وشدة ملازمته للنبي ﷺ، واستفادته منه، وقد قال النبي ﷺ حين نزل قولُه تعالى: ﴿وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَٰعِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٢]، «**اللهمّ اجعلها أذن علي**»، قال عليٌّ: ما نسيتُ بعد ذلك شيئاً[٢].

وقال: «**علمني رسول الله ﷺ ألف بابٍ من العلم، فانفتح لي من كل بابٍ ألفُ بابٍ**»[٣]، ولهذا رجعت الصحابة، رضوان الله عليهم أجمعين، إليه في كثيرٍ من الوقائع، واستند العلماء، رحمهم الله تعالى، في كثير من العلوم إليه: كالمعتزلة والأشاعرة في **علوم الأصول**، والمفسرين في **علم التفسير**، فإن رئيسهم ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وهو تلميذه، والمشايخ رحمهم الله تعالى في **علم السر وتصفية الباطن**، فإن المرجع فيه إلى العترة الطاهرة، **وعلم النحو** إنما ظهر منه، ولهذا قال: «لو كسرت الوسادة، ثم جلست عليها، لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل، بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم، والله ما من آية نزلت في بر أو بحر، أو سهل أو جبل، أو سماء أو أرض، أو ليل أو نهار، إلا أنا أعلم فيمن نزلت، وفي أي شيء نزلت»[٤].

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه بنحوه، رقم: (٤٦٤٠)، وقال: صحيح على شرط الشيخين، والإمام أحمد في فضائل الصحابة، رقم: (١٠٩٢)، وأخرجه الطبراني، رقم: (٩٠١).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره، (٢٣: ٥٧٩)، والسيوطي في «الدر المنثور»، (٨: ٢٦٧)، وذكر الإمام الذهبي في ميزان الاعتدال أن في متن هذا الحديث أبو الدنيا الأشج المغربي وهو كذاب. انظر: «ميزان الاعتدال» (٤: ٥٢٢)، طبعة دار المعرفة.

(٣) أخرجه ابن حبان في المجروحين برقم (٥٣٨)، وابن الجوزي في العلل المتناهية برقم (٣٤٧) وقال: «هذا حديث لا يصح، ابن لهيعة ذاهبُ الحديث، قال أبو زرعة: ليس ممن يحتج به، وقال يحيى وكامل بن طلحة: ليس بشيء».

(٤) انظر: المنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي (٣٤٣)، حيث قال: «هذا كذب فاحشٌ، وعلي أعلم بالله من =

وأيضاً هو **أشجعهم**، يدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله تعالى، وحسن بلائه في الغزوات، وهي مشهورة غنية عن البيان، ولهذا قال النبي ﷺ: «**لا فتى إلا عليٌّ، ولا سيف إلا ذُو الفِقارِ**»[(١)].

وقال ﷺ يوم الأحزاب: «**لضربة علي خير من عبادة الثقلين**»[(٢)].

وأيضاً هو **أزهدهم**، لما تواتر من إعراضهِ عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع أبواب الدنيا عليه، ولهذا قال: «يا دُنيا إليكِ عنّي، **إلِي تعرّضتِ أم إليّ تشوّقتِ**، لا حان حِينُكِ، هيهات غُرِّي غيرِي، لا حاجة لِي فيكِ، **قد طلّقتُكِ ثلاثاً** لا رجعة فيها، **فعيشُكِ قصِيرٌ، وخطرُكِ يسِيرٌ، ومُلُككِ حقيرٌ**»[(٣)].

وقال أيضاً، رضي الله عنه: «والله، لدنياكم هذه أهون في عيني من عرف خنزير في يد

= أن يحكم بالتوراة والإنجيل، وإذا تحاكم إليه أهل الكتابين لم يجز له أن يحكم بغير القرآن، ومن نسب علياً إلى أن يحكم بالتوراة والإنجيل بين اليهود والنصارى أو يفتيهم بذلك ويمدحه بذلكإما أن يكون من أجهل الناس بالدين وبما يمدح به صاحبه، وإما أن يكون زنديقاً ملحداً أراد القدح في علي بمثل هذا الكلام الذي يستحق صاحبه الذم والعقاب دون المدح والثواب».

(١) ذكره ابن عدي في الكامل في الضعفاء (٦: ٣٥٨)، وحكم عليه بالوضع لأن فيه عيسى بن مهران، قال الإمام ابن حجر العسقلاني في لسان الميزان: «عيسى بن مهران المستعطف أبو موسى كان ببغداد رافضي كذاب جبلاً قال ابن عدي: حدث بأحاديث موضوعةاً محترق في الرفضاً حدثنا المنجنيقي حدثنا عيسى بن مهران حدثنا مخول حدثنا عبد الرحمن بن الأسود عن محمد بن عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه عن جده كانت راية رسول الله ﷺ يوم أحد مع علي فذكر خبرًا طويلًا فيه وحمل راية المشركين سبعة وقتلهم علي فقال جبرائيل: يا محمد ما هذه المواساة؟ فقال النبي ﷺ: أنا منه وهو منياً ثم سمعنا صايحًا في السماء يقول: لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علياً قلت: وثقه محمد بن جريراً وقال: أبو حاتم كذاباً وقال الدارقطني: رجل سوءاً وقال الخطيب: كان من شياطين الرافضة ومردتهماً وقع إلي كتاب من تصنيفه في الطعن على الصحابة وتكفيرهم فلقد قف شعرياً وعظم تعجبي مما فيه من الموضوعات والبلايا». اهـ. انظر: ابن حجر، لسان الميزان، (٤: ٤٠٦)، دائرة المعرفة النظامية.

(٢) أخرجه الحاكم في مستدركه بلفظ: «لَمُبارزةُ عليِّ بنِ أبي طالِبِ لِعمرِو بنِ عبدِ وُدٍّ يوم الخندقِ أفضلُ مِن أعمالِ أُمّتِي إلى يومِ القِيامةِ» حديث رقم (٤٣٢٧)، قال الذهبي معلقاً عليه: قبح الله رافضياً افتراه.

(٣) أخرجه أبو نعيم في «حلية الأولياء»، (١: ٨٥)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق»، (٢٤: ٤٠٢).

مجذوم»[١]، وقال أيضاً، رضي الله تعالى عنه: «**دنياكم هذه أزهد عندي من عيطة عير**»[٢].

وأيضاً، هو أكثرهم **عبادة**، حتى روي: «**أن جبهته صارت من كثرة السجود وطوله كركبة البعير**»[٣].

وأكثرهم **سخاوة**، حتى نزل فيه وفي أهل بيته: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان: ٨][٤].

وأشرفهم **خلقاً وطلاقة وجه**، حتى نُسب للدعابة، **وأحلمهم** حتى ترك «ابن ملجم» في دياره وجواره يعطيه العطاء مع علمه بحاله، وعفى عن «مروان» حين أخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له، وقال فيه: «**ستلقى الأمة منه ومن ولده يوماً أحمر**»[٥].

وأيضاً، هو **أفصحهم لساناً**، على ما يشهد به كتاب «**نهج البلاغة**».

وأسبقهم **إسلاماً** على ما روي: «**أنهُ بُعِث النّبيُ ﷺ يوم الإثنينِ، وأسلم عِلي رضِي الله عنهُ يوم الثُّلاثاءِ**»[٦].

وبالجملة، **فمناقبه** أظهر من أن تخفى، وأكثر من أن تحصى.

والجواب: أنه لا كلام في عموم مناقبه، ووفور فضائله، واتصافه بالكمالات، واختصاصه بالكرامات، إلا أنه لا يدل على «الأفضلية» بمعنى «زيادة الثواب» و«الكرامة عند الله تعالى» بعدما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الإجماع على أفضلية أبي بكـر، ثم عمر

---

(١) لم أعثر عليه، وإنما هو مذكور في كتاب «نهج البلاغة» في الحكمة (ص٢٣٣).

(٢) لم أعثر عليه.

(٣) لم أعثر عليه، وقد أشار الإمام الشاطبي في كتابه الاعتصام أن بعض السلف صارت جبهته من كثرة السجود كركبة البعير. انظر: «الاعتصام للشاطبي»، (١: ٣٩٩)، دار ابن عفان.

(٤) انظر: «الدر المنثور» للسيوطي، (٨: ٣٧١).

(٥) لم أعثر عليه، وإنما هو مذكور في كتاب «نهج البلاغة».

(٦) أخرجه أبو يعلى في مسنده برقم (٤٤٦)، وأخرجه الإمام الهيثمي في «مجمع الزوائد» برقم (١٤٦٠٢) وقال: «وفيه مُسلِمُ بنُ كيسان المُلائِيُّ وقدِ اختلط».

رضي الله تعالى عنهما، والاعتراف من عليٍّ رضي الله تعالى عنه بذلك، **على أن فيما ذكر مواضع بحث لا تخفى على المحصل، مثل:**

أن المراد بـ«**أنفسنا**» نفس النبي ﷺ، كما يقال: دعوت نفسي إلى كذا، والجمع يستعمل في الواحد كثيراً.

وإنما ثبوت «**النصرة**» على تقدير تحققه في حق علي رضي الله تعالى عنه، فلا اختصاص له به.

وكذا «**الكمالات**» الثابتة للمذكورين من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

وأن «**أحب خلقك**» يحتمل تخصيص أبي بكر وعمر رضي الله عنهما منه عملاً بأدلة أفضليتهما، ويحتمل أن يراد: أحب الخلق إليك في أن يأكل منه، وأن حكم «**الأُخُوّةِ**» ثابت في حق أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما، أيضا، حيث قال في حق أبي بكر رضي الله عنه: «**لكنه أخي وصاحبي ووزيري**»[١]، وقال: «**عثمان أخي ورفيقي في الجنة**»[٢].

وأما حديث: «العلم والشجاعة»، فلم تقع حادثة إلا ولأبي بكر وعمر رضي الله عنهما فيها رأي، وعند الاختلاف لم يكن يرجع إلى قول علي رضي الله عنه البتّة، بل قد وقد، ولم يكن رباط الجأش وشجاعة القلب وترك الاكتراث بالمهالك والإقدام في المعارك في أبي بكر رضي الله عنه أقل منها في أحد من الصحابة، بل هي فيه أربى وأوفى وأرعب وأصفى سماء فيما وقع بعد موت النبي ﷺ من حوادث تكاد تصيب وهنا في الإسلام، وليس الخير في هداية من اهتدى ببركة أبي بكر رضي الله عنه، وعن دعوته، وحسن تدبيره، أقلّ من الخير في قتل من قتله علي رضي الله عنه من الكفار، بل لعل ذلك أدخل في نصرة الإسلام، وتكثير أمة النبي ﷺ.

وأما «زهد أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما في الدنيا» فأمر غني عن البيان استغناء الشمس في رابعة النهار عن البرهان.

---

(١) سبق تخريجه لكن دون زيادة لفظ: «ووزيري».

(٢) سبق تخريجه.

وأما «**السابق للإسلام**»، **فقيل**: علي رضي الله عنه، **وقيل**: زيد بن حارثة رضي الله عنه، **وقيل**: خديجة **السابق للإسلام** رضي الله عنها، **وقيل**: أبو بكر رضي الله عنه، **وعليه الأكثرون**، على ما صرح به حسان بن ثابت في شعره أنشده على رؤوس الأشهاد، ولم ينكر عليه أحد.

وبه اقتدى جمع من العظماء، كعثمان، والزبير، وطلحة، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وأبي عبيدة ابن الجراح، وغيرهم، رضي الله عنهم أجمعين.

والإنصاف، أن مساعي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في الإسلام أمر على الشأن جليٌّ البرهانِ، غنيٌّ عن البيان، **على أنّ الحق كما قاله أبو الحسن الأشعري**، أن أبا بكر رضي الله تعالى عنه لم يزل من الله بعين الرضا وإن لم يتصف رضي الله تعالى بالإيمان قبل تصديق النبي ﷺ، لأنه لم يثبت عنه حالة كفر كما ثبت عن غيره ممن آمن، والله أعلم.

تتمة:

ما تقدم من **أفضلية عثمان على عليٍّ**، مع كونه مذهب أهل السنة، هو ما ذهب إليه الأكثرون، وذهب إليه الشافعي وأحمد بن حنبل، كما رواه البيهقي عنهما، وهو المشهور عن مالك، كما مر، والنووي، وكافة أئمة الحديث والفقه، وكثير من المتكلمين، وإليه ذهب أبو الحسن الأشعريّ والقاضي الباقلاني، وإن اختلفا في دليل التفضيل أقطعي هو أم ظنيّ، والحقُّ قطعيته كما سلف، والله أعلم.

* * *

يَلِيهُمُ قَومٌ كِرَامٌ بَرَرَه   عِدَّتُهُم سِتٌّ تَمَامُ العَشَرَة

* [مبحث في أفضلية من يلي المشايخ الأربعة من الصحابة]:

ولما فرغ من الكلام على ما يتعلق بأفضلية «المشايخ الأربعة» على غيرهم، وبأفضلية بعضهم على بعض، شرع يتكلم على من يليهم في الأفضلية، فقال:

ثم (**يليهم**) أي ثم يلي الأربعة الخلفاء في الأفضلية على الغير (**قومٌ**)، هو في الأصل خاص بالذكور على ما يشير إليه قوله: ﴿لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ﴾، ثم قال: ﴿وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ﴾ [الحجرات: ١١]، وقوله:

وما أَدْرِي وسوفُ إخالُ أَدْرِي   أقومٌ آلُ حِصْنٍ أم نِساءُ[١]

فعطف «النساء» في الموضعين على «القوم»، والعطف بحسب الأصل يُشعر بمغايرة المعطوف للمعطوف عليه، والمراد هنا: رجالٌ (**كرامٌ**)، جمع كريم، وهو الكريم النفس، الرفيع النسب، وقد تكلمنا على أنسابهم في تعليق الفرائد، (**بروه**) جمع بر، وهو المحسن، (**عدتهم ست**)، حذف التاء لعدم ذكر التمييز، مثل: «**من صام رمضان وأتبعهُ بسِتٍّ مِن شوّالٍ**»[٢]، والأصل: عدتهم ستة:

- (**تمام**) الجماعة (**العشرة**) المبشرين بالجنة اللذين من جملتهم المشايخ الأربعة السابقون.

وهم: طلحة بن عبيد الله، والزبير بن عمة رسول الله ﷺ، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد، وأبو عبيدة بن الجراح أمين هذه الأمة، على ما أخرجه الترمذيّ وابن حبان من حديث عبد الرحمن بن عوف عن النبي ﷺ: «أبو بكرٍ في الجنّةِ، وعُمرُ في الجنّةِ، وعُثمانُ في الجنّةِ، وعليٌّ في الجنّةِ، وطلحةُ في الجنّةِ، والزُّبيرُ في الجنّةِ، وعبدُ الرّحمنِ بنُ عوفٍ في الجنّةِ، وسعدُ بنُ أبي وقّاصٍ في الجنّةِ، وأبُي عُبيدة بنُ الجرّاحِ في الجنّةِ، وسعِيدُ بنُ زيدٍ في الجنّةِ»[٣].

---

(١) هذا البيت لزهير ابن أبي سلمى.[من الوافر].

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي أيوب الأنصاري، كتاب الصيام، باب استحباب صوم ستة أيام من شوال إتباعاً لرمضان، حديث رقم (١١٦٤).

(٣) أخرجه الترمذي في سننه من حديث عبد الرحمن بن عوف، أبواب المناقب، باب مناقب عبد الرحمن بن =

وأما **تفاوت بعضهم في الأفضلية على بعض** فأمر لا يدرك بالقياس، ولا يؤخذ بالرأي، وإنما طريقه التوقيف، ولم يرد به نص، نعم، ورد في حق كل واحد منهم أحاديث بعضُها صحيح، وبعضها حسن، وبعضها صالح، تدل على كريم أفعاله وشريف خصاله.

نعم، قال الحافظ العسقلاني في «الإصابة»: روي عن كلٍّ من الإمام أحمد، والنسائيّ، وغيرهما، أنه قال: «لم يرو لأحدٍ من الصحابة ما روي لعلي رضي الله عنه».

فإن قلت: المبشرون بالجنة لا ينحصرون في عشرة، فقد ورد النص في **شهداء أحد** أنهم في الجنة، وفي أهل **بيعة الحديبية**، وهم ألف وأربعمائة، أنهم أيضاً من أهل الجنة.

قلت: نعم، لكنهم لم ينص على أعيانهم في الحديث، كما نصّ على أعيان العشرة، وإنما ذكروا بطريق الإجمال.

فإن قلت: فقد نص في الحديث على أن عبد الله بن حرام والد جابر: في الجنة، وكذلك خديجة، زوجته ﷺ، وكذلك فاطمة ابنته عليه الصلاة والسلام، وكذلك جعفر بن أبي طالب، وزيد بن حارثة، وعبد الله بن رواحة، وآخرون، ممن نص ﷺ بأنه في الجنة بطريق التعيين.

قلت: لا شك في هذا، لكنه لا يرد، لأن أحاديثهم لم تشتهر اشتهار حديثِ العشرة؛ إذ قد اشتهر حديث بشارتهم بالجنة حتى كاد يلتحق بالمتواترات، كما قاله السعد.

ولأنهم لم يشتهروا اشتهار هؤلاء العشرة على جري لفظ العشرة عليهم مُجرى الأعلام الغالبة.

- (فـ)ـيلي هؤلاء الستة في الفضيلة (**أهل**) بمعنى أصحاب غزوة (**بدر**) استشهدوا فيهـا أو لا.

وبدر: اسم للوادي، أو لبئرٍ فيه، حفرها إما بدر بن مخلد بن النضر، وإما بدر بن كلده، فسميت باسمه، أو سميت بذلك لاستدارتها، أو لصفائها، أو لرؤية البدر فيها، على خلافٍ مبسوطٍ في محلِّهِ.

= عوف بن عبد عوف الزهري رضي الله عنه، حديث رقم (٣٧٤٧)، وابن ماجه، كتاب الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب فضائل العشرة رضي الله عنهم، حديث رقم (١٣٣)، وابن حبان في صحيحه برقم (٧٠٠٢).

وكانوا **ثلاث مائة**، واختلف فيما زاد إلى الستين، وهو أقصى ما قيل، والأصحُّ أنهم **ثلاث مائة** وسبعة عشر رجلاً من الإنس. **قيل**: وسبعون من مؤمني الجن، وثلاثة آلاف من الملائكة. **وقيل**: ألفان منهم، وتفصيلهم وذكر أعيانهم وأنسابهم محالُّه كتُب السير والتواريخ.

فإن قلت: قضية هذا، أن «الستة» أفضل ممن حضرها من «الملائكة»؟

قلت: هذه القضية يمنع من الجري على حكمها ما قدّمه من أنّ **الملائكة** يلون الأنبياء في الأفضلية على ما مر بيانه.

نعم، **الملائكة** الذين شهدوا بدراً أفضل ممن لم يشهدها منهم.

وقياسُهُ أن يقال كذلك في مؤمني الجنِّ، ففي الصحيح عن رفاعة بن رافع الزرقيّ، عن أبيه، وكان أبوه من أهل بدر، قال: «**جاء جِبرِيلُ إلى النَّبِيِّ** ﷺ، فقال: ما تعُدُّون أهل بدرٍ فيكُم؟ قال: مِن أفضلِ المُسلِمِين أو كلِمةً نحوها، قال: وكذلِك من شهِد بدرًا مِن الملائِكةِ»[١].

وقوله: (**العظيم الشأن**): نعتٌ، إما لـ«أهل» لأنه في معنى «جيش» و«عسكر» كما هو الأكثر في النعت الوارد بعد المتضايفين حيث لا قرينة، وإما لـ«بدر»، بمعنى الوادي، أو البئر، لتأويله بالقليب، على حد قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة: ٥].

و«عظيم الشأن» على الأول ظاهرٌ، وعلى الثاني بسبب أنه حضرها الإنسُ والجنُّ والملائكةُ، على ما سلف.

وعلى كلِّ حالٍ، فليس تكملة، بل هو نعت مخصص، **لأن غزوات بدر ثلاث**:

الأولى: في طلب كرز بن جابر الفهري حين أغار على سرح المدينة ففاته عليه الصلاة والسلام، ولم يقع قتالٌ ولا كيدٌ.

والثالثة[٢]: خروجه ﷺ في ميعاد أبي سفيان في ألف وخمسمائة من أصحابه، وكان

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب شهود الملائكة بدراً، حديث رقم (٣٩٩٢).

(٢) جعل الشارح الثالثة في الذكر قبل الثانية.

أبو سفيان نادى في يوم أحد: «**موعِدُنا وموعِدُكم بدرٌ**»، فقال ﷺ لبعض أصحابه: «**قُل لهُ: نعم**»[١]، فخرج له، وخرج أبو سفيان للقائه، ثم هابه ورجع، ولم يلقه، ولم يكن فيها قتالٌ.

والثانية: وهي المسماة بـ«**غزوة بدر الكبرى**» عندهم هي المرادة هنا.

- (**فـ**)ـيلي بقية أهل بدر في الفضيلة: (**أهل**) بمعنى أصحاب غزوة (**أحد**):

جبلٌ معروفٌ بالمدينةِ، قال فيه ﷺ: «**أُحُدٌ جبلٌ يُحِبُّنا ونُحِبُّهُ**»[٢]، والمحققون على إبقائه على ظاهره من غير تأويل.

زعم بعضُهم أن بِهِ **قبر هارون أخي موسى** عليهما الصلاة والسلام، والحقُّ أنه بجبلٍ من جبالِ الخيل.

سواء استشهد فيها ومن لم يستشهد، والمراد المسلمون المخلصو الإيمان، فقد كان فيهم بعض المنافقين، كـقزمان، ممن لم يرجع مع عبد الله بن أبي بن سلول حين رجع من عسكره عليه الصلاة والسلام.

وكانوا ألفًا بثلاثمائة من المنافقين، وقال أطاع محمد الولدان وعصاني، فعلام يقتل أنفسنا معه.

والأصل فيما ذكر قوله ﷺ: «لمّا أُصِيب **إخوانُكُم** بِأُحُدٍ جعل الله أرواحهُم في أجوافِ طيرٍ خُضرٍ، ترِدُ أنهار الجنّةِ، تأكُلُ مِن ثِمارِها، **وتأوي** إلى قنادِيل من ذهبٍ في ظِلِّ العرشِ، فلمّا وجدُوا طِيب مأكلِهِم، ومشربِهِم، **وحُسن مقِيلِهِم**، قالُوا: يا ليت إخواننا يعلمُون ما صنع الله بِنا، كيلا يزهدُوا في الجِهادِ، ولا ينكُلُوا **عن الحربِ**، فقـال الله عزّ وجلّ: «**فأنا أُبلِّغُهُم عنكُم**»

(١) انظر: تفسير الطبري رقم (١٠٤٠٧)، وابن أبي حاتم في تفسيره برقم (٤٢٢٥).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث ابن عباس، كتاب الزكاة، باب خرص الثمار، حديث رقم (١٤٨١)، وفي كتاب المغازي، باب أحد يحبنا ونحبه، حديث رقم (٤٠٨٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب أحد جبل يحبنا ونحبه، حديث رقم (١٣٩٢).

فأنزل الله عزّ وجلّ على نبيه هذه الآياتِ: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ۞ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ﴾ [آل عمران: ١٦٩] الآيات»[١].

وقوله ﷺ: «**الشُّهداءُ على بارِقِ نهرٍ بِبابِ الجنّةِ في قُبّةٍ خضراء يأتِيهم فيها رِزقُهُم بُكرةً وعشِيًّا**»[٢].

وطريق الجمع باقي عند قوله: «وصف شهيد الحرب بالحياة».

- (**فـ**)ـيلي أهل أحد في الفضيلة بقية **أهل** (**بيعة**) **أي مبايعة** (**الرضوان**)، لقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ١٨] الآيات.

وذلك أنه ﷺ لما خرج عام الحديبية يريد زيارة البيت الحرام وتعظيمه، وصده المشركون، أرسل إليهم عثمان بن عفان يبلغهم أنه عليه الصلاة والسلام لم يأتهم مقاتلاً ولا محارباً، وإنما جاءهم زائراً للبيت ومعظماً له، فحبسوه عندهم، وبلغ الخبرُ لرسول الله ﷺ أن قريشاً قتلت عثمان، فقال عليه الصلاة والسلام عند ذلك: «**لا نبرحُ حتّى نُناجِز القوم**»، ودعا الناس إلى البيعة[٣].

فكانت «بيعة الرضوان» تحت الشجرة، فكان الناس يقولون: «بايعهُم رسُولُ الله ﷺ على الموتِ»[٤].

وكان جابر بن عبدالله يقول: «**إنّ رسُول الله ﷺ لم يُبايِعنا على الموتِ، ولكِن بايعنا على أن لا نفِرّ**»[٥].

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه من حديث ابن عباس، كتاب الجهاد، باب فضل الشهادة، حديث رقم (٢٥٢٠)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٢٣٨٨).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث ابن عباس برقم (٢٣٩١)، وابن حبان في صحيحه برقم (٤٦٥٨).

(٣) انظر: السيرة النبوية لابن هشام، (٢: ٣١٥)، طبعة مصطفى بابي الحلبي، والسيرة النبوية لابن كثير، (٣: ٣١٩)، دار المعرفة.

(٤) المصدر السابق.

(٥) أخرجه الترمذي في أبواب السير، باب ما جاء في بيعة النبي ﷺ، حديث رقم (١٥٩٤)، وابن حبان في صحيحه برقم (٤٥٥١)، والطبراني في معجمه الكبير من حديث معقل بن يسار برقم (٥٣٠).

وَالسَّابِقُونَ فَضلُهُم نَصًّا عُرِف ... هـذَا وفي تَعيينهِـم قَدِ اختُلِف

فبايع ﷺ الناس ولم يتخلف عنه أحد من المسلمين الذين حضروها إلا الجد بن قيس اختبأ تحت إبط ناقته وإن كان منافقاً.

ثم ظهر كذب خبر مقتل عثمان رضي الله عنه، وهادن عليه الصلاة والسلام قرشياً، ثم رجع ولم يلق حرباً وكانوا ألفاً وأربعمائة، وقيل غير هذا.

تنبيه:

ظهر بقولنا «بقية» في الموضعينِ اندفاعُ أنّ بعض «الأحديين» و«الحديبيين» بدريون، فيلزم تفضيل الشخص على نفسه، مع أنه في مقام المفضولية هنا ازداد فضيلة، وذلك مانع من مفضوليته، فيبطل اعتبار الجهة، فتدبره؟

- و(**السابقون**) **الأولون من المهاجرين والأنصار**.

وهم ـ على قول ابن المسيب وأبي موسى الأشعري وغيرهما من الأكابر، وعليه الأكثر ـ:

١- الذين صلُّوا إلى القبلتين.

٢- أو من الأنصار فقط، وهم عند من ذكر أهل العقبات الثلاث، فأهل الأولى ستة، وأهل الثانية اثني عشر، منهم خمسة من أهل الأولى، وأهل الثالثة سبعون، والذين أسلموا حين قدم **عليهم مصعب بن عمير مع أسعد بن زرارة**.

(**فضلهم**)، أي مزيتهم وأرجحيتهم في كثرة الثواب على غيرهم ممن لم يشركهم فيما ذكر.

(**نصا**)، المراد منه هنا ما يعم الظاهر كما هو أحد إطلاقاته، لا ما لا تحتمل إلا معنى واحداً، كما هو أشهر استعمالاته، قال تعالى: ﴿وَٱلسَّـٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ﴾ [التوبة: ١٠٠] الآية، وقال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَـٰتَلَ﴾ [الحديد: ١٠] الآية، وقال تعالى: ﴿وَٱلسَّـٰبِقُونَ ٱلسَّـٰبِقُونَ﴾ [الواقعة: ١٠] الآية، ونصبه على التمييز نسبة.

(**عُرف**) قُدِّم على عامله لتصرفه وإن كان قليلاً، ويجوز أن يكون منصوباً بنزع الخافض على أن المحل محل ضرورة كما لا يخفى.

(هذا) تقدم إعرابه، وهو هنا اقتضابٌ قريبٌ من التخلص، و**(في)** الوصف المقتضى لـ**(تعيين)** نوعِـ**(هِم قد اختلف)** أي: خالف بعض العلماء فيه بعضاً:

فقال الشعبيُّ: هم أهل بيعة الرضوان.

وقال محمد بن كعب القرظي وطائفة: هم أهل بدر.

وقال ابن المسيب وأبو موسى الأشعري ما سبق.

فعلى **الأولين** مرتبتهم معلومة، وعلى **الأخير** مرتبتهم غير معلومة من كلامه، غير أنهم لا يخرجون عمّن ذكر.

ثم لا يخفى أن المفضّل في جميع هذه المراتب إنما هو **الجملة على الجملة لا الأفراد على الأفراد**، وأن بعض أهل هذه المراتب ربما دخل في بعضها وربما دخل في كلها، فقد يكون سابقاً خليفة بدرياً أحدياً رضوانياً، كالمشايخ الأربعة، فإن عثمان رضي الله عنه بدريٌّ أجراً لا حضوراً، **وينبوع السعادة العظمى محمد** ﷺ، وحينئذ فمزية **البدريِّ** من حيث هو **بدريٌّ** لا تساويها مزية **الأحديّ** من حيث هو **أحدي** مثلاً، وإن اتحد محل المزيتين، وهكذا الباقي.

ولأجل هذا، لم يذكر للسابقين مرتبةً معينةً كما فعل في سواهم؛ **إذ** هم من «حيث السبق» لا أكمل منهم، وهذا معنى **قول بعضهم**: أفضل الصحابةِ أهلُ الحديبية، وأفضل أهل الحديبية أهل أحد، وأفضل أحد أهل بدر، وأفضل أهل بدر العشرة، وأفضل العشرة الخلفاء الأربعة، وأفضل الأربعة أبو بكر.

تتمة:

قال **ابن عباس**: أول الناس إسلاماً أبو بكر الصديق، فقد صحّ عنه: «**ألستُ أوّل من أسلم؟**»[١]، وأنه ﷺ قال لعمـر بن عبسة لـما سألـه: «**من معك على هذا الأمر؟ حُرٌّ،**

(١) أخرجه الترمذي في سننه من حديث أبي سعيد، أبواب المناقب، حديث رقم (٣٦٦٧)، وابن حبان في صحيحه برقم (٦٨٦٣).

وعبدٌ»[1] يعني أبا بكر، وبلالًا، أخرجه مسلم، وقال جابر بن عبد الله: «**أولهم إسلاماً علي بن أبي طالب لقوله على المنبر: لقد صليت قبل أن يصلي الناس سبعاً**»[2]، وادعا الحاكمُ عليه الإجماع، وغلط بخلاف، ابن عباس كما مر.

وقال معمر عن الزهري: أولهم إسلاماً زيدُ بنُ حارثة.

وقال الثعلبيُّ: أولهم إسلاماً خديجة أم المؤمنين رضي الله عنها، بل حكى عليه الاتفاق قائلاً: والخلاف إنما هو فيمن أسلم بعدها، وصوّبه النووي تبعاً لجماعة من المحققين.

وقال ابن إسحاق: أول من أسلم خديجة، ثم عليٌّ، وهو ابن عشر سنين، ثم زيد، ثم أبو بكر، فأظهر إسلامه، ودعا إلى الله، فأسلم بدعائه عثمان والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وطلحة، فكان هؤلاء النفر الثمانية أسبق الناس إسلاماً.

وقيل: أولهم إسلاماً بلال، لخبر مسلم السابق.

قال ابن الصلاح: الجمع بين الأقوال، والأروع أن يقال: أول من أسلم من **الرجال الأحرار** أبو بكر، ومن **الصبيان** علي، ومن **النساء** خديجة، ومن **الموالي** زيد، ومن **العبيد** بلال، انتهى.

قال **شيخ الإسلام زكريا الأنصاري**: وحكى هذا الجمع عن أبي حنيفة رضي الله عنه.

فإن قلت: فما مرتبة سائر الصحابة رضي الله تعالى عنهم.

قلت: أما مرتبتهم بالنظر لمن بعدهم فقد مر بيانها، وأما مرتبتهم إلى بعضهم مع بعض فلا يزاد فيها على ما ذكر، نعم، من ورد فيه نص مخصوص:

ـ «**كفاطِمةُ سيِّدةُ نِساءِ أهلِ الجنّةِ**»[3].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب إسلام عمرو بن عبسة، حديث رقم (٨٣٢).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده بنحوه برقم (٧٧٦).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عائشة، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، حديث رقم (٣٦٢٣).

- و«**الحسينُ سيِّدا شبابِ أهلِ الجنّةِ**»[١].

فلا كلام في ثبوت فضله ومزيته على من لم يرد فيه مثل ذلك، ومن لا فلا، لكن يطابق الكتاب والسنة وإجماع الأمة على أن الفضل للعلم والتقوى[٢]، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، وقال تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، وقال تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١]، وقال النبي ﷺ: «**الناس سواسية كأسنان المشط، لا فضل لعربي على أعجمي، إنما الفضل بالتقوى**»[٣]، وقال عليه الصلاة والسلام: «**إنّ فضل العالِمِ على العابِدِ، كفضلِ القمرِ ليلة البدرِ على سائِرِ الكواكِبِ، وإنّ العُلماء ورثةُ الأنبياءِ**»[٤]، وقال عليه الصلاة والسلام: «**فضلُ العالِمِ على العابِدِ كفضلِي على أدناكُم**»[٥]، وقال عليه الصلاة والسلام: «**من سلك طرِيقًا يلتمِسُ فيهِ عِلمًا سهّل الله لهُ به طرِيقًا إلى الجنّة**»[٦].

---

(١) أخرجه الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري، أبواب المناقب، باب مناقب أبي محمد الحسن بن علي بن أبي طالب والحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، حديث رقم (٣٧٦٨)، وابن ماجه من حديث ابن عمر، كتاب الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب فضل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، حديث رقم (١١٨)، والنسائي في السنن الكبرى برقم (٨٤٦١)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٠٩٩٩)، وقال الترمذي: «هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ».

(٢) ملاحظة: الشارح هنا انتقل للكلام على العلم...

(٣) قال الصنعاني في سبل السلام (٢: ١٨٩): «أخرجه ابن لال بلفظ قريب من لفظ حديث سهل بن سعد». طبعة دار الحديث.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه من حديث أبي الدرداء، كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، حديث رقم (٣٦٤١)، وابن ماجه في كتاب الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، حديث رقم (٢٢٣).

(٥) أخرجه الترمذي من حديث أبي أمامة الباهلي، أبواب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، حديث رقم (٢٦٨٥).

(٦) أخرجه الترمذي في أبواب العلم، باب فضل طلب العلم، حديث رقم (٢٦٤٦)، وقال: هذا حديث حسن، وابن ماجه في باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، حديث رقم (٢٢٢)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٨٢٩٩).

وروى ابن أبي زيد عن ابن القاسم المالكي أنه قال: روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**ما جميع أعمال البر في الجهاد إلا كنقطة في بحر، وما جميع أعمال البر والجهاد في طلب العلم إلا كنقطة في بحر**»[١].

وأخرج الشيخان ومالك في موطائه عنه ﷺ: «**من يُرِدِ الله بِهِ خيرًا يُفقِّهْهُ في الدِّينِ**»[٢]، قال ابن هبيرة: والهاء بدل من همزة، إذ فقه الرجل أصله فقاء الرجل، أي غاص على استخراج معنى القول، من قولهم: فقأت عينه، إذا حصبتها فأخرجت شحمتها، وجعلت باطنها ظاهرها، **فالفقه هنا بمعنى: استخراج الغوامض والاطلاع على أسرار النصوص**، انتهى.

قال **عمر بن علي اللخمي** السكندري المالكي: قد جاء في الخبر أنه: «**يوزن مداد العلماء ودماء الشهداء يوم القيامة، فيرجح مداد العلماء على دم الشهداء**»[٣]، ومعلوم أن أعلى ما للشهيد دمه، وأدنى ما للعالم مداده، فإذا لم يف دم الشهيد بمداد العالم كان ما وراء دم الشهيد من سائر فنون الجهاد كلا شيءٍ بالإضافة إلى ما فوق المداد من فنون العلم.

فإن قيل: كاد يقع الإجماع على أن «القرشي»، سيما الهاشمي، سيما العلوي، سيما الفاطمي، أفضل من غيره، وإن اتصف غيره بالعلم والعمل دونه.

قيل: اعتباره الكفاية في النكاح إنما هو لغرض تحصيل رضا الأولياء، وعدم لحوق العار، ونحو ذلك مما يتعلق بأمر الدنيا، والكلام في الفضل **عند** الله تعالى، وكثرة الثواب وعلو الدرجة في الجنة، وهل يتصور فضل أحاد القرشيين على العلويين لا من حيث أنهم بضعة من سيد المرسلين على علماء الدين وعظماء المجتهدين.

---

(١) لم أقف عليه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث معاوية، كتاب العلم، باب من يرد الله به خيراً يفقه في الدين، حديث رقم (٧١)، و أخرجه مسلم في كتاب الزكاة، باب النهي عن المسألة، حديث رقم (١٠٣٧).

(٣) قال ابن الجوزي في العلل المتناهية (٧١): «هذا لا يصح»، وقال السيوطي في الدرر المنتثرة (١٧٦): «هو من كلام الحسن البصري، ورُوي مرفوعاً بلفظ: «وُزِن حِبرُ العُلماءِ بِدمِ الشُّهداءِ فرجح عليهِم». قال الخطيب: وهو موضوع».

فإن قيل: قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وقال النبي ﷺ: «**إنِّي تركتُ فيكُم ما إن أخذتُم بِهِ لن تضِلُّوا: كِتاب الله، وعِترتِي أهل بيتِي**»[١]، وقال عليه الصلاة والسلام: «**أنا تارِكٌ فيكُم الثقلين: كِتابُ الله، فيهِ الهُدى والنُّورُ فخُذُوا بِكِتابِ الله، واستمسِكُوا بِهِ، وأهلُ بيتِي، أُذكِّرُكُمُ الله في أهلِ بيتِي، ثلاثاً**»[٢]، ومثل هذا مشعر بأفضليتهم على العالم وغيره.

قلنا: نعم لاتصافِهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب، ألا ترى أنه عليه الصلاة والسلام قرنهم بكتاب الله تعالى في كون التمسك بهما منقذاً من الضلالة، ولا معنى للتمسك بالكتاب إلا الأخذ بما فيه من العلم والهداية، فكذا في «العترة» ولهذا قال النبي ﷺ: «**من بطّأ بِهِ عملُهُ، لم يُسرِع بِهِ نسبُهُ**»[٣].

* * *

(١) أخرجه الترمذي من حديث جابر بن عبدالله، أبواب المناقب، باب مناقب أهل بيت النبي ﷺ، حديث رقم (٣٧٨٦)، وقال: حديث حسن.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث زيد بن أرقم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، حديث رقم (٢٤٠٨).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، حديث رقم (٢٦٩٩).

وَأَوِّلِ التَّشَاجُرَ الَّذِي وَرَد   إِنْ خُضتَ فِيهِ وَاجتَنِب دَاءَ الحَسَد

* [مبحث في حكم ما وقع بين الصحب رضوان الله عليهم من التشاجر والفتن]:

ولما أثبت أن أصحاب رسول الله ﷺ أفضل الناس بعد الأنبياء والملائكة مطلقاً، من أدرك منهم الفتن ومن لم يدركها، من دخل منهم فيها ومن لم يدخل كما يشير إليه قوله ﷺ: «إنّ الله اختارني واختار لي أصحابًا»[١]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «أصحابي كالنُّجُوم فبأيِّهِمُ اقتديتُم اهتديتُم»[٢]، ويصرح به قول الله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِى سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ﴾ [التوبة: ١١٧]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤]، ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨]، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على الثناء عليهم، وكان ذلك مظنة أنهم محفوظون، وإن لم يكونوا معصومين، أشار إلى أن كل ما أوهم قدحاً في حفظهم، وجب تأويله بما يرجع به إلى وجهٍ لا يخل بحفظهم، وحسن متابعتهم للنبي ﷺ بقوله: (وأول)، أي التمسْ وجوبًا وجهًا صحيحًا شرعًا، لا تردُّه القواطع وإن كان خلاف الظاهر والمتبادر حيث كان ممكناً، واصرف إليه (التشاجر)، أي التخاصم والتنازع، وما يرجع إليه مما هو بينهم وأصله اختلاط الشجر واشتباك بعض أغصانه ببعض، ولا يريد كل تشاجر نُقل بل التشاجر (الذي) صح بالسند المتصل أنه (ورد) عنهم، متواتراً كان أو آحادًا، مشهورًا كان أو لا، أما ما لم يصح عنهم فمردُودٌ لذاتهِ، فلا يحتاج إلى تأويل:

- فتأول مخاصمة فاطمة لأبي بكرٍ حين منعها ميراثها من أبيها ﷺ على أنها ما بلغها الحديث الذي رواه لها الصديق رضي الله تعالى عنهما.

---

(١) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير برقم (٣٤٩).

(٢) ذكره ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله برقم (١٦٨٤) وحكم عليه بأنه لا يصح، دار ابن الجوزي، وقد رواه البيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى برقم (١٥٢)، وأسنده عن ابن عباس بلفظ: «أصحابي بمنزلة النجوم في السماء بأيهم اقتديتم اهتديتم».

- ويأول **تقاول عليٍّ والعباس** على أنه لم يقع بينهما قذفٌ ولا سُباب يوجب تعزيراً فضلاً عن حد.

- ويؤول **توقف علي في بيعة أبي بكر رضي الله تعالى عنهما** على أنه لم يكن بغياً منه عليه، ولا خروجًا عن طاعته، ولا قدحاً في إمامته، وإنما هو لما أصابه من الكآبة والحزن بفقد رسول الله ﷺ حتى لم يتفرغ للنظر والاجتهاد، فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة كما سبق.

- ويأول **توقفه ـ أيضًا، عن نصرة عثمان رضي الله تعالى عنهما**، ورفع الغوغاء عنه، على أن عثمان رضي الله عنه منعه من ذلك كما منع غيره تجافياً عن إيقاع الحرب وإراقة الدماء بين المسلمين حتى قال رضي الله عنه: «**من وضع السلاح من غلماني فهو حر**»[1]، ومع هذا فقد دفع عنه الحسنان رضي الله عنهما وإن لم ينفع دفعهما، وكان ما كان، ولم يكن من علي رضي الله عنه رضًا بذلك، ولا إعانة عليه، ولهذا قال رضي الله عنه: «**والله ما قتلتُ عُثمان، ولا مالأتُ عليه**»[2]، وتوقف في قبول البيعة بعده إعظاماً لقتل عثمان وإنكارًا، وكذا طلحة والزبير رضي الله تعالى عنهما، إلا أن من حضر من وجوه المهاجرين والأنصار، رضي الله تعالى عنهم، أقسموا عليه وناشدوه الله في حفظ بقية الأمة، وصيانة دار الهجرة، إذ قتلة عثمان رضي الله عنه قصدوا الاستيلاء على المدينة والفتك بأهلها، وكانوا جهلة ليس لهم سابقة في الإسلام، ولا علم بأمر الدين، ولا صحبة مع سيد المرسلين فقبل البيعة.

- ويأول **توقفه عن القصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه**:

إما على أنه لما رأى شوكتهم وكثرتهم وقوتهم وجزمهم بالخروج على من يطالبهم بدمه اقتضى النظر الصائب تأخير الأمر احترازاً عن إثارة الفتنة.

---

(١) انظر: البداية والنهاية لابن كثير (٧: ٢٠٣).

(٢) انظر: ابن سعد في طبقاته (٣: ٦٠)، دار الكتب العلمية، البداية والنهاية لابن كثير (٧: ٢١٥).

وإما على أنه رأى أنهم بغاة، لما لهم من المنعة الظاهرة، والتأويلات الفاسدة، حيث استحلوا دمه ما أنكروا عليه من الأمور، وأن الباغي إذا انقاد لإمام أهل العدل لا يؤاخذ مما سبق منه، من إتلاف أموالهم، وسفك دمائهم، على ما هو رأي بعض المجتهدين.

- ويأول **قتله رضي الله تعالى عنه للخوارج المارقين**، وهم الذين نزعوا اليد من طاعته رضي الله عنه بعدما بايعوه ونابذوه بعدما تابعوه على حرب أهل الشام رغماً منهم أنه كفر حيث أفتى بالتحكيم، وذلك أنه لما طالت محاربة علي رضي الله عنه ومعاوية بصفين واشتدت، اتفق الفريقان على تحكيم أبي موسى الأشعريّ وعمرو بن العاصي في أمر الخلافة، وعلى الرضا بما يريانه بشرط أن لا يخرجا عن كتاب الله تعالى، فأجمع الخوارج على عبدالله بن وهب الراسبي، وصاروا إلى النهروان، وسار إليهم بعسكره وكسرهم، على أنه ثبت عنده كفرهم لما أنهم استحلوا دماء المسلمين، واستباحوا نهج أصحاب سيد المرسلين، وكفروا أشراف المؤمنين حتى كانوا يقتلون المسلمين، ويحترمون الكافرين، أو على أنه رأى حل قتالهم لعلمه بعدالة نفسه، وإرادتهم خلعه.

- وتأول **مقاتلة الزبير وطلحة وعائشة لعلي رضي الله تعالى عنهم** عند البصرة في عسكره يقدمه جمل عائشة وهي فوقه في هودج مغشىً بالدروع، يقودُه بها كعب بن سور، بعد أن كانوا بايعوه بالمدينة على قصدهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ظناً منهم قدرته على قتلة عثمان، مع تراخيه في القصاص منهم، وإن كان فاسداً، ولهذا صح ندم طلحة والزبير وعائشة على ذلك، وأن الزبير ترك الحرب وانصرف راجعاً إلى المدينة، فقتله الخوارج غرة.

- وتأول **مقاتلة معاوية وعمرو بن العاص لعلي رضي الله عنهم أجمعين**، على ظنهم أنه مالأ على قتل عثمان رضي الله تعالى عنه، حيث ترك إعانته ونصرته، وجعل قتلته خواصه وبطانته، حتى اجتمع الفريقان بـ«صفين»: قرية من بناء الروم على غلوة من الفرات، هي اليوم خراب، ودامت الحرب بينهم شهورًا، فسمي ذلك حرب صفين.

قال السعد: والذي اتفق عليه أهل الحقِّ أنّ المصيب في جميع ذلك عليٌّ رضي الله تعالى عنه، لما ثبت من إمامته ببيعة أهل الحل والعقد، وظهر من تفاوت ما بينه وبين المخالفين سيما معاوية وأضرابه، وتكاثر من الأخبار في كون الحق معه، وما وقع عليه الاتفاق حتى من الأعداء من أنه أفضل أهل زمانه، وأنه لا أحق بالإمامة منه، وأن المخالفين بغاةٌ لخروجهم على الإمام الحق بشبهةٍ هي تركُه القصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه، ولقوله عليه الصلاة والسلام لعمار: «**تقتُلُك الفِئةُ الباغِيةُ**»[1]، وقد قتل يوم صفين وهو مع علي على يد أهل الشام، ولقول علي رضي الله عنه: «**إخوانُنا بغوا علينا**»[2]، وليسوا مصيبين ولا كفاراً ولا فسقة ولا ظلمة ولا أن المصيب أحد الفريقين لا بعينه لما لهم من التأويل وإن كان باطلاً، غاية الأمر، أنهم أخطئوا في الاجتهاد، وذلك لا يوجب التفسيق فضلاً عن التكفير، ولهذا منع عليٌّ رضي الله عنه أصحابه من لعن أهل الشام، وقال: «**إخوانُنا بغوا علينا**»، على أن المحققين من أصحابنا رحمهم الله على أن حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين، بل كانت تهييجاً من قتلة عثمان رضي الله عنه، حيث صاروا فرقتين، واختلطوا بالعسكرين، وأقاموا الحرب خوفاً من القصاص، بل **قال بعضهم**: أنهم لما اجتمعوا للشورى صرح إبليس في كل فرقة: قد أخذتكم الأخرى فكان قتال كل طائفة إنما هو للدفع عن نفسها، ولم يكن خروج عائشة إلا لقصد الإصلاح، وتسكين الفتنة، فوقعت في الحرب.

وفي كلامه: إيماءٌ إلى ردِّ ما ذهب إليه الشيعة من أن محاربي عليٍّ رضي الله عنه كفرةٌ، ومخالفيه مطلقاً فسقه، تمسكاً بقوله عليه الصلاة والسلام: «**حربك يا علي حربي**»[3]، وبأن طاعته لكونه الإمام واجبة، وترك الواجب فسق، لأن ذلك المذهب من اجتراءاتهم، وشدة جهالاتهم، حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتأويل واجتهاد، وما لا يكون.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى برقم (١٦٧١٣)، وابن أبي شيبة في مصنفه برقم (٣٧٧٦٣).

(٣) قال الذهبي في المنتقى من منهاج الاعتدال (٢٧٤): «وهذا الحديث ليس في شيء من كتب الحديث المعروفة، ولا روى بإسناد معروف، بل هو كذب موضوع على النبي ﷺ باتفاق أهل العلم بالحديث».

نعم، لو قلنا **بكفر الخوارج** بناء على تكفيرهم بما سبق لنا بيانه، لم يبعد لكنه بحث آخر.

قال السعد: فإن قيل: لا كلام في أن علياً رضي الله عنه أعلم وأفضل، وفي باب الاجتهاد أكمل، لكن من أين لنا أن اجتهاده في هذه المسألة وحكمه بعدم القصاص على الباغي، أو باشتراط زوال المنعة صواب واجتهاد القائلين بالوجوب خطأ لتصح له مقالتهم، وهل هذا إلا كما إذا خرج طائفة على الإمام وطلبوا منه الاقتصاص ممن قتل مسلماً بالمثقل.

قلنا: ليس قطعنا بخطأهم في الاجتهاد عائداً إلى حكم المسألة نفسه، بل إلى اعتقادهم أن علياً رضي الله تعالى عنه يعرف القتلة بأعيانهم، ويقدر على الاقتصاص منهم، كيف وقد كانت عشرة آلاف من الرجال يلبسون السلاح، وينادون: أننا كلنا قتلة عثمان[(١)].

وبهذا يظهر فساد ما ذهب إليه**عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء أن المصيب** إحدى الطائفتين ولا نعلمه على التعيين.

وكذا **ما ذهب إليه البعض** من أن كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد، وذلك لأن **الخلاف** إنما هو فيما إذا كان كل منهما مجتهداً في الدين على الشرائط المذكورة في الاجتهاد، لا في كل من يتخيل شبهةً واحدة، ويتأول تأويلاً فاسداً، ولهذا **ذهب الكثيرون** إلى أن أول من بغى في الإسلام معاوية لأن قتلة عثمان رضي الله عنه لم يكونوا بغاة، بل ظلمة وعتاة، لعدم الاعتداد بشبهتهم، ولأنهم بعد كشف الشبه أصروا إصراراً واستكبروا استكباراً.

فإن قلت: فهل **لا إثم** ولا لوم على **الخوارج** في الخروج كمعاوية رضي الله عنه.

قلت: بل عليهم الإثم لضعف شبههم الباطلة وتأويلاتهم العاطلة، لأن الحكمة في نصب الإمام، وهي تألف القلوب، واجتماع الكلمة، كما يحصل **بالقتال** الذي دعوا إليه، يحصل **بالتحكيم** الذي جبروا علياً عليه، كما يعلم من كتب التاريخ، سيما، وقد شرط رضي الله عنه على الحكمين أن يحكما بكتاب الله تعالى، ثم سنة رسوله عليه الصلاة والسلام، والتحكيم

(١) انظر: البداية والنهاية لابن كثير، (٧: ٢٨٨).

أمر ورد به الشرع، فقد ورد النص في إصلاح الزوجين بأن يبعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها، وفي جزاء الصيد يحكم به ذوا عدل منكم، وغاية متشبثهم أن الله تعالى أوجب القتال بقوله الكريم: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩]، فلا يجوز العدول عنه إلى التحكيم.

والجواب عنه بعد تسليم كون الأمر للفور، وكون الفاء الجزائية للتعقيب، أنه إنما أوجب القتال بعد إيجاب الإصلاح، وهذا إصلاح، فلا يعدل عنه إلى القتال، ما لم يتعذر.

فإن قيل: فلهم شبهة أخرى، وهي أنهم يزعمون أن الوقيعة في الصحابة رضوان الله عليهم بالطعن واللعن والتفسيق والتضليلِ بدعةٌ وضلالةٌ وخروج عن مذهب أهل الحق، والصحابة رضوان الله عليهم أنفسهم **يتقاتلون** بالسنان، **ويتقاولون** باللسان بما يكره، وذلك وقيعة، فلعلهم قاتلوا للرجوع عنها.

قلنا: هم لما قاتلوا عليًا وأصحابه لم ينقموا عليه مثل هذا، **وإنما قالوا له**: أنت حكّمت في دين الله الرجال، **فقال**: إنما حكّمتُ القرآن، **فقالوا**: له أنه لا ينطق ولا يتكلم، وإنما يتكلم الرجال. **فقال**: أنتم ألجأتموني إلى ذلك. **فقالوا**: نحن تبنا فتب أنت بعد أن تعترف بأنك كفرت نعدإليك. **فقال**: لم أكن أعترف بالكفر بعد صحبتي لرسول الله ﷺ، وصهارتي له ومقاتلتي بين يديه.

فحين ذلك، أجمعوا خذلانه، وتجنبوا إخوانه، وكفّروه وأعوانه، مع أن مقاولة الصحابة ومخاشنتهم في الكلام كانت مجرد نسبةٍ إلى الخطأ، وتعزير على قلة التأمل، وقصدٍ إلى الرجوع إلى الحق، ومقاتلتهم كانت لارتفاع التباين، والعود إلى الألفة والاجتماع، بعد أن لم يكن طريق إليه سواه.

وبالجملة، فلم يقصدوا إلا الخير والصلاح في الدين، وأما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيهم إلا التهاون بنقلة الدين الباذلين أنفسهم وأموالهم في نصرته المكرمين بصحبة خير البشر ومحبته.

فإن قلت: إذا تقرر عند أصحابنا إصابة عليٍّ رضي الله تعالى عنه، وخطأ معاوية، فما بال سعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد وأسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم امتنعوا من نصرة علي رضي الله عنه ومظاهرته على معاوية، ولم يردعوا معاوية ويردوه إلى الحق لا طوعاً ولا كرهاً.

قلت: امتناعهم من كل ذلك، وإبائهم الدخول في الحرب مع علي رضي الله عنه، والقيام على معاوية لم يكن عن نزاع منهم في إمامة علي رضي الله عنه، ولا عن إباء عمّا وجب عليهم من طاعته، بل لأنه رضي الله عنه تركهم واختيارهم من غير إلزام لهم بالخروج إلى الحرب.

ثم لما رآهم اختاروا ذلك ـ على أحاديث رووها ـ على ما قال محمد بن مسلمة: أن رسول الله ﷺ عهد إليّ إذا وقعت الفتنة أن أكسر سيفي، وأتخذ مكانه سيفاً من خشب، وروى سعد بن أبي وقاص أن عليه الصلاة والسلام، قال: «**ستكونُ بعدِي فِتنةٌ: القاعِدُ فيها خيرٌ مِن القائِمِ، والقائِمُ فيها خيرٌ مِن الماشِي، والماشِي فيها خيرٌ مِن السّاعِي**»[1]، وقال عليه الصلاة والسلام: «**قِتالُ المُسلِمِ كُفرٌ وسِبابُهُ فُسُوقٌ ولا يحِلُّ لمسلم أن يهجُر أخاهُ فوق ثلاثةِ أيّامٍ**»[2]، فلم يروا بالدخول في الحرب.

فإن قلت: فما أوجب هذه التأويلات مع اشتهار ما وقع بينهم رضي الله تعالى عنهم من المحاربات والمشاجرات كما نقل على ألسن الثقات بحيث يدل بظاهره على أن بعضهم قد حاد عن طريق الحق، وبلغ حد الظلم والفسق، وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرئاسة، والميل إلى اللذات والشهوات مع أنه ليس كل صحابي معصومًا، وليس كل من لقي النبي ﷺ بالخير موسومًا.

قلت: العلماء رضي الله عنهم لحسن ظنِّهم بأصحاب رسول الله ﷺ، وخُلّص عباد الله،

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الفتن، باب تكون فتنة القاعه فيها خير من القائم، حديث رقم (٧٠٨١) و(٧٠٨٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب نزول الفتن كمواقع القطر، حديث رقم (٢٨٨٦).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث سعد بن أبي وقاص برقم (١٥١٩)، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (٦١٩٨)، وأبو داود الطيالسي في مسنده برقم (٣٠٤).

ذكروا لها محامل وتأويلات كما يجب أن يليق، وذهبوا إلى أنهم محفوظون مما يوجب التضليل والتفسيق صوناً لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلال في حق كبار الصحابة رضي الله عنهم أجمعين سيما المهاجرين منهم والأنصار والمبشرين بالثواب في دار القرار.

فإن قلت: فهل يجب أن يسلك هذا المسلك في بقيةالقرون الفاضلة؟

قلت: لا، بل كل من ظهر عليه قادحٌ حُكم عليه بمقتضى قادحه، ووسم بما يستلزمه صدور جارحه، فقد كان من **يزيد في حقِّ أهلِ البيتِ النبي** ﷺ **من الظلم والجور ما هو في أعلى مراتب الظهور، بحيث لا محال فيه للإخفاء، ومن الشناعة بحيث لا اشتباه فيه على الآراء، إذ يكاد يشهد به الجماد والعجماء، وتبكي له الأرض والسماء، وتنهدُّ منه الجبال، وتنشق الصخور، ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور، فلعنة الله على من باشره، أو رضي به، أو سعى فيه، ولعذاب الآخرة أشد وأبقى.**

قال سعد الدين: فإن قيل: فمن علماء الإسلام من لم يجوز اللعن على **يزيد** مع علمهم بأنه يستحق بما يربوا على ذلك ويزيد.

قلنا: تحامياً على أن يرتقي إلى الأعلى فالأعلى، كما هو شعار الروافض، على ما يرونه في أدعيتهم، وتجري في أنديتهم، فرأى المفتون بأمر الدين إلجام العوام بالكلية طريقاً إلى الاقتصاد في الاعتقاد، بحيث لا تزل الأقدام عن السوء، ولا تضل الأفهام بالأهواء، وإلا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق، وكيف لا يقع عليه الاتفاق، وهذا هو السر فيما نقل عن السلف من المبالغة في مجانبة أهل الضلال، وسد طريق لا يؤمن أن يجر إلى الغواية في المآل، مع علمهم بحقيقة الحال وجلية المقال، وقد انكشف لنا ذلك حين اضطربت الأحوال، واشرأبت الأهوال، وحيث لا متسع ولا مجال، والمشتكى إلى عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال، انتهى.

وقد تكلمنا على ما يتعلق بهذه المسألة وعلى ما يتعلق بكلام السعد وكلام السلف

والخلف في «**تعليق الفرائد**»[1] يسر الله بجمع أشتات شمله بمزيد كرمه وفضله، ثم نفع به كما نفع بأصله، آمين.

وأشار بقوله (**إن**) فرض وقدر أنك (**خضت فيه**) أي في الجواب عن ذلك التشاجر، وما يتبعه، أو في تقريره وتعليمه لمن له إليه حاجة من طلاب الحق ومبتغي الصواب، أو غيرهم، أما قصد ذلك ابتداء إلا لحاجة دعت إليه ولا لأمر مربك عليه، فلا تفعل، إذ لا يقع مثل هذا إلا من مخدوع أو مريض القلب عن محبتهم مصدوع.

هذا ما يتعلق بالعلماء.

وأما العامة:

فقد صرح **ابن الفاكهاني** بأنه لا يجوز لهم الكلام فيما يتعلق بذلك لفرط جهلهم بالسبيل، وعدم معرفتهم بالتأويل، بخلاف العلماء، فإنهم مأمورون بالبيان وإزالة خفاء ما أشكل على الأذهان ليبينه للناس ولا يكتمونه، إلى [أن][2] ما استقرت عليه آراء المحققين من علماء الدين وقام عليه اتفاق المعتبرين من أئمة المسلمين من أن البحث عن أحوال الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين وعمّا جرى بينهم من (**الموافقة والمخالفة**) ليس من العقائد الدينية والقواعد الكلامية، وليس هو مما ينفع في الدين، بل ربما أضر باليقين، إلا أن الأئمة رضي الله تعالى عنهم ذكروا في كتبهم منه نبذاً وتأولوا منه جملاً لأمرين:

أحدهما: صون الأذهان السليمة عن التدنس بالعقائد الردية، التي تجرها حكايات الروافض ورواياتهم.

وثانيهما: ابتناء بعض الأحكام الفقهية في باب البغاة عليها؛ إذ ليس في ذلك نصوص يرجع إليه، ولهذا **قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: لولا علي لم نكن نعرف السيرة في الخوارج.**

---

(١) هو كتاب شرع فيه اللقاني ولم يكمله في حياته على شرح العقائد النسفية، ورضي الله عنه وعن جميع أئمة الهدى والدين، اللهم آمين.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من المحقق.

وكان النبي ﷺ خصّ علياً رضي الله تعالى عنه بتعليم تلك الأحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة إليها، أو علمها غيره أيضاً، لكنهم لم يحتاجوا إلى البيان والتبليغ لما رأوا من معاملة علي رضي الله تعالى عنه الخوارج بمقتضاها من غير تغيير.

(واجتنب) أنت وجوباً في حال خوضك فيما **شجر بينهم** رضي الله تعالى عنهم: مجيبًا كنت أو سائلاً، داء التعصب بالباطل، والـحَيْف عليهم، والغض من مناصبهم الكريمة، وأخلاقهم العظيمة، الذي تشابه وتماثل **(داء الحسد)** بجامع طلب إزالة نعمة الغير عنه كما ذهب إليه **الرافضة والشيعة والخطابية والرواندية والعباسية وكثيرٌ** من **المارقين عن الحق الخارجين عن قدمِ الصدق.**

وملخصه:

- أن **الشيخين** كما تقدم أجمع الناس على بيعتهما وصحة إمامتهما.

- وأما **عثمان رضي الله عنه** فخلافته أيضاً صحيحة بالإجماع، وقتلُه كان ظلمًا، وما قتله إلا الفسقة، **لأن موجبات القتل مضبوطة ولم يصدر عنه منها ما يقتضيه،** ولم يشارك في قتله أحدٌ من الصحابة، وإنما قتله همج ورعاع من غوغاء القبائل وسفلة الأطراف والأراذل، تحزّبوا، وقصدُوه **من مصر** وغيرِها، فعجزت الصحابةُ الحاضرون **عن** دفعهم، مع منعه لهم من مقاتلتهم كما مر، فحصروه حتى تسوروا عليه فقتلوه.

- وأما **عليٌّ رضي الله عنه،** فخلافته أيضاً صحيحة بالإجماع، وكان هو الخليفة الحقّ في وقته بلا نزاع، ولا خلافة لغيره في جميع البقاع.

- وأما **معاوية رضي الله عنه،** فهو من العدول الفضلاء، والصحابة النجباء، رضي الله عنهم أجمعين.

وأما الحروب التي جرت، فكانت لكل طائفة شبهة اعتقدت تصويب أنفسها فيها بسببها، **وكلهم عدول رضي الله عنهم ومتأولون في تلك الحروب وغيرها من المخاصمات والمنازعات ولم يخرج شيء من ذلك أحدًا منهم عن العـدالة، لأنهم مجتهـدون، اخـتلفوا في**

مسائل من محل الاجتهاد كما يختلف المجتهدون بعدهم في مسائل من الدماء وغيرها، ولا يلزم من ذلك نقص أحد منهم.

واعلم أن مذهب أهل السنة كما **قال الغزالي**: أن المصيب عليٌّ رضي الله عنه، والمخطئ معاوية وأصحابه، كما مر.

فإن قلنا: كل مجتهد مصيب، فلا إشكال.

وإن قلنا: المصيب واحد، فالمخطئ في الاجتهاد في الفروع مع انتفاء التقصير عنه مأجور غير موزور.

وأن **سبب تلك الحروب**، أن القضايا كانت مشتبهة، فلشدة اشتباهها اختلف اجتهادُهم، وصاروا ثلاثة أقسام:

- **قسم** ظهر لهم **بالاجتهاد**، وأن الحق في هذا الطرف وأن مخالفه باغ، فوجب عليهم نصرته، وقتال الباغي عليه فيما اعتقدوه، ففعلوا ذلك، ولم يكن يحل لمن هذه صفته التأخر عن مساعدة **الإمام العادل** في قتال البغاة في اعتقاده.

- **وقسمٌ** عكس، هو لا ظهر لهم بالاجتهاد، وأن الحق في الطرف الآخر، فوجب عليهم مساعدته وقتال الباغي عليه.

- **وقسم ثالث** اشتبهت عليهم القضية، وتحيروا فيها، فلم يظهر لهم ترجح أحد الطرفين، فاعتزلوا الفريقين، وكان هذا الاعتزال هو الواجب في حقِّهم، لأنه لا يحل الإقدام على قتال مسلم حتى يظهر أنه مستحق لذلك، ولو ظهر لهؤلاء رجحان أحد الطرفين وأنه المحق، لما جاز لهم التأخر عن نصرته في قتال البغاة عليه.

وبالجملة، فكلهم معذورون مأجورون رضي الله عنهم أجمعين، ولهذا اتفق أهل الحق ومن يعتد به في الإجماع على قبول شهاداتهم ورواياتهم وكمال عدالتهم حتى يثبت القادح ثبوتاً لا يمكن الطعن فيه.

فإن قلت: ما حكم تنقيصهم رضي الله تعالى عنهم؟

قلت: الحرمة الغليظة، قاله في «الإكمال» بالإجماع لقوله ﷺ: **«الله الله في أصحابِي، لا تتّخِذُوهُم غرضًا بعدِي»**[1]، ولقوله أيضاً عليه الصلاة والسلام: **«ومن آذاهُم فقد آذانِي، ومن آذانِي فقد آذى الله، ومن آذى الله يُوشِكُ أن يأخُذهُ»**[2]، ولقوله عليه الصلاة والسلام أيضاً: **«لا تسُبُّوا أصحابِي»**[3] الحديث، وقد سبق ولقوله عليه الصلاة والسلام أيضاً: **«من سبّ أصحابِي فعليهِ لعنةُ الله والملائِكةِ والنّاسِ أجمعِين، لا يقبلُ الله مِنهُ صرفًا ولا عدلًا»**[4].

فإن قلت: فهل منتقصهم مبتدع يقتل؟

قلت: لا كلام في ابتداعه، وأما قتله:

- فإن كان المسبوب أحد زوجاته عليه الصلاة والسلام، فقد سلف بيانه.
- وإن كان غيرها، فقال القاضي عياض رحمه الله تعالى: سب أحد منهم، أو تنقيصه، كبيرةٌ، وقد لعن ﷺ فاعل ذلك وجعله من إيذائه وإيذاء الله تعالى، ثم السب الذي لا قذف: فيه خلاف، كالتنقيص بلا سبّ، ومشهور قول مالك أن فيه الاجتهاد بحسب القائل والقول والمقول فيه

وأما من قال إنهم كانوا على ضلالة وكفر فإنه يقتل.

وعن سحنون مثله فيمن قال ذلك في الخلفاء الأربعة، وينكل في غيرهم، وعنه أيضاً أنه يقتل في الجميع كقول مالك المشهور.

قلت: حكا في «الشفا» الخلاف فيمن كفّر عثمان أو علياً، والذي جزم به ابن عبد السلام الشافعي في «الأمالي» أنه لا يكفر بذلك.

---

(١) أخرجه الترمذي من حديث عبدالله بن مغفل، أبواب المناقب، باب فيمن سب أصحاب النبي ﷺ، حديث رقم (٣٨٦٢)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٢٠٥٤٨)، وابن حبان في صحيحه برقم (٧٢٥٦).

(٢) جزء من الحديث السابق.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه الطبراني في كتاب الدعاء برقم (٢١٠٨).

فإن قلت: فهل تُقبل توبة منقصهم إن نقصهم بما هو كفر؟

قال القرطبي: لم يُختلف في كفر من قال إنهم كانوا على ضلالة، لأنه أنكر ما علم من الدين ضرورة، وكذب الله ورسوله ﷺ فيما أخبر به.

واختلف: هل يستتاب، أي تقبل توبته، كالمرتد، أو لا يستتاب، أي لا تقبل توبته ـ كالزنديق، وإن سبهم بغير ذلك؟

- فإن سبهم بما يوجب الحدّ، كالقذف حد للقذف، ثم ينكل التنكيل الشديد بالإهانة، وطول السجن.

- وأن سبهم بغير ذلك جلد الجلد الشديد.

قال ابن حبيب: ويخلد في السجن إلى أن يموت، انتهى.

وأما **حكم أزواجه** ﷺ فقد مر.

فائدة:

قال **الجلال السيوطي** في «**مسالك الحنفاء في والدي المصطفى**»: نقلت من مجموع بخط الشيخ كمال الدين الشمني والد شيخنا الشيخ تقي الدين ما نصه: «سُئل القاضي أبو بكر بن العربي عمّن قال: إن أبا النبي ﷺ في النار!

فأجاب: بأنه ملعون، لأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ [الأحزاب: ٥٧]». قال: «ولا أذى أعظم من أن يقال عن أبيه أنه في النار»، انتهى.

تتمتان:

الأولى: ذكر بعض «**شراح رسالة ابن أبي زيد المالكيّ**» عن أبي القاسم الحكيم السمرقندي أنه **قال**: الـروافضُ شر من اليهود والنصارى؛ لأنه **لو قيل لليهودي**: من خير الناس؟ **قال**: موسى. **فيقال له**: فمن بعده؟ **فيقول**: أشعيا. **ولو قيل للنصراني**: من خير الناس؟ **قال**: عيسى.

فيقال له: فمن بعده؟ **فيقول:** حواريه. **ولو قيل لرافضي:** من شر الناس بعد نبيك؟ **لقال أصحابه.**

فقبح الله مذهبهم الملعون وأدحضه، **فاذكر الصحابة بكل جميل ومباحٍ غير قادح، لا بالمحرم والقبيح،** ومن ذكرهم **بذلك فهو محادٌّ لله ولرسوله، انتهى.**

الثانية: ذكر صاحب «كنز الراغبين»: ذكر صاحبنا الشيخ شمس الدين الملقب بـ«الرائق»، خطيب مدينة بيروت وإمامها عن السيد عمر الـحُضَري من أهل بيروت، أنه اجتمع برافضيٍّ من أهل «جبل عامله»:

فقال له الرافضيُّ: نحن **نبغض** أبا بكر لتقدمه في الخلافة على عليٍّ، **ونبغض** جبريل لأنه نزل بالرسالة على محمد ولم ينزل على علي، **ونبغض** محمدًا ﷺ لأنه قدم أبا بكر في النيابة عنه في الصلاة ولم يقدم علياً، **ونبغض** علياً لسكوته عن طلب حقه من أبي بكر وهو قادر عليه، **ونبغض الله** لأنه أرسل محمداً ولم يرسل علياً.

وهذا أقبح ما يكون من الكفر الذي ما سمع بمثله.

قال: وذكر ابن بشكوال بمسنده إلى محمد بن عمر بن يونس، قال: كنت بصنعاء، فرأيت رجلاً والناس حوله مجتمعون عليه: **فقلت:** ما هذا؟

قالوا: هذا رجل كان يؤمُّنا في شهر رمضان، وكان حسن الصوت بالقرآن، فلما بلغ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، قرأ: «إن الله وملائكته يصلون على علي النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما»، فخرس، وبرص، وجذم، وعمي، وأقعد مكانه، انتهى.

اعتبار: سئل ميمون بن مهران عن أهل صفين، **فقال:** تلك دماء طهر الله يدي منها فلا أريد أن أخضب بها لساني.

وعن عمر بن عبد العزيز مثله.

وروى أن أهـل البصـرة أرسلوا إلى **عبد الله بن عمر** يسألونـه عن أمر علي وعثمان، فأجـابهم بقوله تعـالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٣٤].

ولقد أحسن **بعض العلماء** في جوابه حين سُئل عن بعض أمورٍ كانت بينهم رضي الله تعالى عنهم، فقال: أصحاب رسول الله ﷺ كلهم عيون، والعين لا تمس، ومن حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه.

وما أحسن قول **بعض العارفين** وقد قيل له: لم لا تلعن «يزيد»، يعني: بن معاوية، فقال: لم يطلب مني التعرض للعن إبليس فما بالي بلعن يزيد، انتهى.

* * *

وَمَـالِكٌ وَسَـائِرُ الأَئِـمَّه   كَذَا أبو القَاسِمِ هُدَاةُ الأُمَّه

* [مبحث حكم تقليد الأئمة المجتهدين المعتبرين]:

ولما اتفقت طوائف **المحققين**، وانعقد **إجماع أئمة المسلمين**، على أن من قلد في الفروع ومسائل الاجتهاد واحدًا من الأئمة المعتبرين، وأرباب المذاهب المتبوعين، بعد تحقق ضبط مذهبه، بتوفير الشروط، وانتفاء الموانع، برئ من عهدة التكليف فيما قلد فيه، وكان المبتدعة قد طعن في أجل الأئمة وأعظم هداة هذه الأمة ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون، أراد التنبيه على فساد تلك المطاعن، وأن مستحلّها لم يزد عن الوقوع في الملاعن فقال: **(ومالك)** بن أنس، نجم السنن، وعالم المدينة، مات بالمدينة الشريفة، وقبره فيها سنة تسع وسبعين ومائة، **(وسائر)** أي باقي **(الأئمة)**، أصله: أئمة المسلمين، فالعوض عن مضاف إليه، أو هي للكمال، أو للعهد الذهني، أي الأئمة الكاملين أو المعهودين.

وهم أكابر المجتهدين:

- كأبي عبد الله **محمد بن إدريس الشافعي**، مات بمصر، وقبر بقرافتها لأربع سنين ومائتين.
- وكأبي **حنيفة النعمان** بن **ثابت الكوفي**، مات ببغداد، وقبر بها لخمسين سنة ومائة.
- وكأبي **عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل**، مات ببغداد، وقبر بها لإحدى وأربعين سنة ومائتين.

وعلى الأول يزاد من كان بمنزلتهم:

- كأبي عبد الله **سفيان بن سعيد الثوري**، نسبة إلى ثور بن عبد مناة بن عبداد، وقيل: إلى ثور همدان الكوفي، مات بالبصرة في شعبان، وقبر بها لإحدى وستين ومائة، لم تزل مقلدوه إلى القرن السادس.

ومن الناس من يعدّ بأصحاب المذاهب:

- سفيان بن عيينة.

- والأوزاعي.

- وإسحاق بن راهويه.

- وداود الظاهري.

- والليث بن سعد.

- ومحمد بن جرير الطبري.

وكلام **النظم** أعم من كل ذلك، وهو الأحسن، إذ يدخل فيه:

- **أبو منصور الماتريدي**، إذ هو من أرباب أهل مذاهب العقائد.

- كما يدخل فيه **أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنة**، بل طريقه فيها مقدم عندنا على طريق غيره في الجملة.

فإن قلت: كيف يعد منهم **داود الظاهري** وها هو ذا إمام الحرمين يقول إن المحققين لا يقيمون للظاهرية وزناً وأن خلافهم لا يعتبر؟!

قلت: حمل ابن السبكي قوله ذلك على «ابن حزم وأمثاله»، قال: وأما **داود** فمعاذ الله أن يقول إمام الحرمين أو غيره أن خلافه لا يعتبر، فلقد كان جبلاً من جبال العلم والدين، وله من سداد النظر، وسعة العلم، ونور البصيرة، والإحاطة بأقوال الصحابة والتابعين، والقدرة على الاستنباط، ما يعظم وقعه، وقد دونت كتبه، وكثرت أتباعه، وذكره الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «طبقاته» من الأئمة المتبوعين في الفروع، وقد كان مشهوراً في زمن الشيخ وبعده بكثير لا سيما في بلاد فارس شيراز وما والاها إلى ناحية العراق وفي بلاد المغرب.

(كذا) أي مثل هذا الفريق أو السائر في الصوابية والهداية واستقامة الطريق **(أبو القاسم)** الجنيد، سيد الصوفية علماً وعملاً، وأصحابه أيضاً طريق قويم خال عن البدع، دائر مع سبيل التسليم والتفويض والتبري من النفس.

ومن كلام الجنيد:

- الطريق إلى الله تعالى مسدود على خلقه إلا على المقتفين آثار رسول الله ﷺ.

- **وقال أيضاً**: رأيت في المنام أني أتكلم على الناس، فوقف علي ملك فقال: ما أقرب ما تقرب به المتقربون إلى الله سبحانه وتعالى؟ فقلت: عمل خفي بميزان، وفي قولي وهو يقول كلام موفق والله.

وقوله: (**هداة**) خبر المبتدأ، وهو مالك وما عطف عليه، جمع هادٍ من الهداية لغة وشرعاً كما مر.

أي: مالك وسائر أئمة المسلمين لكونهم على هدى من الله ورضوان يجب أن يعتقد أنهم هداة هذه (**الأمة**) التي هي خير الأمم، فهم خيارُها بعد من تقدم، فمن تكلم في أئمة الدين، وهداة المسلمين من الرؤساء المجتهدين، لا يلتفت إليه، ولا يعول في شيء عليه، ومقت الله والسقوط من عينه منجذبٌ إليه، كما أنه لا التفات لمن رمى الجنيد وأصحابه في جملة الصوفية بالزندقة عند الخليفة أبي الفضل جعفر المقتدى حتى أمر بضرب أعناقهم فأمسكوا إلا الجنيد فإنه تستر بالفقه، وكان يفتي على مذهب شيخه أبي ثور، وبسط لهم النطع، فتقدم من آخرهم أبو الحسن الثوري، **فقال له الجلاد**: لم تقدمت؟ **فقال**: لأوثر أصحابي بحياة ساعة، فبهت، وانتهى الخبر إلى الخليفة، فردهم إلى القاضي، فسأل الثوريّ عن مسائل فقهية فأجابه عنها، ثم قال: وبعد، فإن لله عباداً إذا أقاموا فأقاموا بالله، وإذا نطقوا نطقوا بالله... إلى آخر كلامه، فبكى القاضي، وأرسل يقول للخليفة: **إن كان هؤلاء زنادقة فما على وجه الأرض مسلم**، فخلى سبيلهم رحمهم الله، ونفعنا بهم.

نعم، قتل من الصوفية الحسين الحلاج في سنة تسع وثلاثمائة، أي لم يتأمله من أمر بقتله، نفعنا الله بهم أجمعين.

تنبيه:

«أبو القاسم»: مبتدأ، وكذا خبره، و«اسم الإشارة» وإن عاد على الفريق باعتبار ما حكم عليه به، وهو الهداة المتأخر عنه لضرورة النظم، ليس فيه ما يشوش لا معنى ولا استعمالاً لتقدمه رتبة، والله أعلم.

فَوَاجِبٌ تَقْلِيدُ حَبرٍ مِنهُمُ ... كَذَا حكا القَومُ بِلَفظٍ يُفهَمُ

وإذا تقرر أن مالكاً وأضرابه هداة هذه الأمة، (**فواجب**) عند الجمهور على كل من ليس فيه أهلية الاجتهاد (**تقليد**) أي الأخذ بمذهب (**حبر**) أي عالم مجتهد معين (**منهم**) سواء وقف على مأخذه أم لا.

قال مالك: يجب على العوام تقليد المجتهدين في الأحكام.

كما يجب على المجتهدين الاجتهاد في أعيان الأدلة، خلافًا **لمعتزلة بغداد**، في إيجابهم على العوام الاجتهاد، وخلافاً لمن قال: العاميُّ لا يجب عليه التزام مذهب معين، بل له أن يأخذ منها يقع له بهذا المذهب تارة وبغيره أخرى، وهكذا.

وإلى هذا أشار بقوله: (**كذا**) الحكم المذكور هنا من وجوب تقليد العامي المجتهد (**حكى**) ذلك الحكم مطلقاً (**القوم**) المراد بهم علماء الأصول، وقوله (**بلفظ**) أي: بقول واضح الدلالة عليه.

كما أشار إليه بقوله: (**يفهم**) متعلق بحكى، وبهذا التقرير ظهرت مغايرة المشبه للمشبه به على أن الكاف لو جعلت كناية غير مقصود بها التشبيه لصح كما أشار إليه السعد في بعض مؤلفاته: احتج أصحابنا بقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وبقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، فأمرهم بالحذر عند إنذار علمائهم، ولولا وجوب التقليد لما وجب ذلك.

قلت: وفيه نظر ظاهر.

وبقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، قال المفسرون: هم العلماء. **وقيل**: ولاة الأمر والنهي من الملوك وغيرهم، وأياً كان فهو إيجاب للتقليد.

واحتج **المعتزلة** بقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، ومن الاستطاعة ترك التقليد، ولأن العامي متمكن من كثير من وجوه النظر، فوجب أن لا يجوز له تركها قياساً على المجتهد.

والجواب عن الأول: أن الخطأ متعين في **حقِّ العوام** إذا انفردوا بالأحكام، لأنهم لا يعرفون الناسخ والمنسوخ، ولا المخصص ولا المقيد، ولا كثيراً مما يتوقف عليه الألفاظ، وما لا يضبطونه لا تحل لهم محاولته لفرط الغرر فيه.

وهو **الجواب عن الثاني**.

نعم، قال الجبائي: كقولنا فيما يخفى من مسائل الاجتهاد، فقال: إن شعائر الإسلام الظاهرة لا تحتاج لمنصب المجتهد، فلا حاجة إلى التقليد فيها كالصلوات الخمس، وصوم رمضان، ونحو ذلك، وأما الأمور الخفية من المجتهد فيه فيتعين التقليد فيها لغموضها.

والجواب: أن تلك الأمور إن انتهت إلى حد الضرورة بطل التقليد بالضرورة، ولا نزاع في ذلك، لأن تحصيل الحاصل محال، لا سيما والتقليد إنما يفيد الظن، وهو دون الضرورة بكثير، وإن لم تنته إلى حد الضرورة، تعين التقليد للحاجة في النظر إلى أدوات مفقودة في حقِّ العامي.

وههنا تنبيهات:

الأول: التعرض لهذا من **مباحث أصول الفقه** ينزل له هنا على سبيل الاستطراد.

الثاني: احترزنا بقولنا: «ليس فيه أهلية الاجتهاد» ممن وجدت فيه أهلية الاجتهاد، فإنه يحرم عليه التقليد، فيما يقع له عند الأكثر مطلقًا، واختاره **الآمدي وابن الحاجب والسبكي**، لتمكنه من الاجتهاد فيه الذي هو أصل التقليد، ولا يجوز العدول عن الأصل الممكن إلى بدله، كما في الوضوء والتيمم.

وقيل: يجوز له التقليد فيه لعدم علمه بالحكم الآن.

وقيل: يجوز للقاضي لاحتياجِهِ إلى تنجيز فصل الخصومة المنافي له الاجتهاد الذي هو مظنة التطويل.

وقيل: يجوز له إن قلد أعلم منه لرجحانه عليه، لا إن قلد مساوياً، أو أدنى.

وقيل: يجوز له عند ضيق الوقت عن استنباط حكم ما يصير عنه بالاجتهاد، بخلاف ما إذا لم يضِق.

قلت: وفي كونه محل خلاف نظر.

وقيل: يجوز له فيما يخصه في نفسه دون ما يُفتي به غيره.

ومثل من فيه **أهلية الاجتهاد المطلق** من خلا عنها، لكنه اجتهد فظن الحكم في حرمة تقليد غيره فيه لوجوب اتباعه ما أداه إليه اجتهاده.

الثالث: قوله: «تقليد» خبر «منهم» مشعرٌ بخروجه من عهدة التكليف بتقليد أيِّهم شاء، فاضلاً كان أو مفضولاً، أما الأول فظاهر، وأما الثاني:

فعلى أحد أقوالٍ ثلاثة، وهو ما اختار **ابن الحاجب** جوازه، مؤيداً له بوقوعه في زمن الصحابة وغيرهم، مشتهراً متكرراً من غير إنكار.

وثانيها: أنه لا يجوز تقليد المفضول، لأن أقوال المجتهدين في حق المقلد كالأدلة في حق المجتهدين، فكما يجب الأخذ بالراجح من الأقوال، والراجح منها قول الفاضل.

فإن قلت: فعلى هذا، من أين يعرف **المقلدُ** أفضلية مقلّده؟

قلت: قال العلماء: يعرفه العاميُّ، إما بالتسامع، وإما بانصراف الناس ومن يعول عليه إليه دون غيره.

وثالثها، وهو ما اختاره **ابن السبكي**، أنه يجوز تقليد المفضول لمن يعتقده فاضلاً لغيره أو مساوياً له، بخلاف من اعتقده مفضولاً في الواقع جمعاً بين الدليلين المذكورين.

فعلى الأول، لا يجب البحث عن الأرجح حال التقليد، ويجب على **الثاني** وعلى **الثالث**، متى اعتقد العاميُّ رجحان واحدٍ منهم تعين عليه تقليده وإن كان مرجوحاً في الواقع عملاً باعتقاده، وعليه أيضاً، فالراجح علماً مقدّمٌ على الراجح ورعاً على الأصح، لأن لزيادة العلم تأثيراً في الاجتهاد، بخلاف زيادة الورع. **وقيل**: العكس، لأن لزيادة الورع تأثيراً في التثبت في الاجتهاد وغيره، بخلاف زيادة العلم، ويحتمل التساوي، لأن لكل واحد مرجحاً.

الرابع: عُلِم من كلامهِ جوازُ تقليدِ الميتِ ولو لبقاء قوله، كما قال **الشافعيُّ** رضي الله عنه:

المذاهب لا تموت بموت أربابها، ولو بطل قول القائل بموته لم يعتبر شيء من أقواله كروايته وشهادته ووصاياه.

قال الإمام: ولقائل أن يقول: قد انعقد الإجماع في زماننا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى، لأنه ليس في هذا الزمان مجتهد، والإجماع حجة.

وما أشار إليه من هذا الاستدلال ضعيف، فإن الإجماع إنما يعتبر ـ كما تقرر في أصول الفقه ـ من المجتهدين، فإذا لم يوجد مجتهد في هذا الزمان لم يعتبر إجماع أهله. **نعم**، يمكن أن يقال: لو لم يجز ذلك لأدى إلى فساد أحوال الناس وتضررهم.

وقيل: يجوز تقليد الميت إن فُقد الحي.

وقيل: غير ذلك.

الخامس: على ما جزم به في النظم من «**وجوب التزام مذهب معين من مذاهب المجتهدين**» لا بد من كونه يعتقده أرجح من غيره، أو مساوياً له، وإن كان في نفس الأمر مرجوحاً على طريق **ابن السبكي** السابق، لكنه ينبغي في اعتقاد المساوي أرجح ليتجه له اختياره على غيره، لا على طريق **ابن الحاجب**.

السادس: إذا التزم من ليس فيه أهلية الاجتهاد مذهباً معيناً، هل له أن يخرج عنه؟

فيه خلاف:

قيل: لا يجوز، لأنه التزمه، وإن لم يجب التزامه.

وقيل: يجوز، والتزام ما لا يلزم غير ملزم.

قلت: وعليه يحمل قول شيخنا: ولو عين العاميُّ مذهباً، وقال: أنا على مذهب مالك، أو الشافعي، مثلاً، لم يلزمه.

وقيل: لا يجوز في بعض المسائل، ويجوز في بعضٍ توسطًا بين القولين.

وقيل: يجوز في غير ما عمل به بناء على الأصح في أن العامي إذا عمل بقول مجتهد من غير

التزام لمذهبه بتمامه في حادثة فليس له الرجوع عنه إلى غيره في مثلها لالتزامه ذلك القول بالعمل به بخلاف ما إذا لم يعمل.

قلت: وينبغي اختيار هذا، لأنه الجاري على ما هو المختار في مسألة الرجوع بعد العمل، وستعلم ما في هذه أيضاً إن شاء الله تعالى، نعم الأصح أنّ له الرجوع إلى غير ذلك المجتهد في حكم آخر غير حكمها.

وقيل: لا يجوز، لأنه بسؤال المجتهد والعمل بقوله التزم مذهبه.

وعلى كلِّ حالٍ، فالأصح أنه يمتنع لملتزم مذهب معين، ولو قلنا يجوز انتقاله عنه وغيره تتبع الرخص في المذاهب، بأن يأخذ من كل منها بما هو الأهون فيما يقع له من المسائل، خلافاً لما يفهم من قول **ابن أبي هريرة** أنه لا يفسق بذلك من جوازه، بل الحق قول **أبي إسحاق المروزي** أنه يفسّق بذلك، وسيأتي ما فيه أيضاً إن شاء الله تعالى.

ونقل **القرافي** عن **الزناتي** في «**شرح تنقيحه**» ما نصه: «قال **الزناتي**: يجوز تقليد المذاهب في النوازل، والانتقال من مذهب إلى مذهب بثلاثة شروط:

الأول: أن لا يجمع بين المذهبين مثلاً على صفة تخالف الإجماع، كمن تزوج بغير صداق ولا ولي ولا شهود، فإن هذه الصورة لم يقل بها أحد.

والثاني: أن يعتقد فيمن يقلده الفضل ولو بوصول خبره إليه، ولا يقلده زمناً في عمائه.

والثالث: أن لا يتتبع رخص المذاهب».

قال: «والمذاهب كلها مسالك إلى الجنة، وطرق إلى الخيرات، فمن سلك منها طريقاً وصله».

ثم قال **القرافي**: «تنبيه: قال غيرهُ: يجوز تقليد المذاهب، والانتقال إليها في كل ما لا يُنقضُ فيه قضاءُ القاضي دون ما ينقض فيه، وهو أربعة مواضع:

- ما خالف الإجماع.
- أو القواعد.

- أو النص.

- أو القياس الجلي.

فإن أراد - يعني الزناتي رحمه الله - بالرخص هذه الأربعة، فهو حسن متعين، فإن ما لا نقره مع تأكده بحكم الحاكم أولى أن لا نقره قبل ذلك، وإن أراد بالرخص ما فيه سهولة على المكلف كيف كان، يلزمه أن يكون من قلد مالكًا في المياه والأراوث وترك الألفاظ في العقود مخالفاً لتقوى الله تعالى، وليس كذلك.

ثم ذكر ما يؤخذ منه الاعتراض أيضاً على **قوله**: «**والثاني**: أن يعتقد فيمن قلده الفضل، فقال: «**قاعدة**: انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء بغير حجر، وأجمع الصحابة رضوان الله عليهم على أن من استفتى أبا بكر أو عمراً وقلدهما فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما، ويعمل بقولهما من غير نكير، فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه الدليل»، انتهى.

وهو جار على طريق **ابن الحاجب** السابقة، وكلام **الزناتي** جار على طريقة **ابن السبكي** السابقة أيضاً، بأن يراد اعتقاد الفضل، ولو في آخر الأمر، كما يعلم مما مر.

نعم، وقع **للقرافي** في كتاب «**الأحكام**» له عزو القول بـ«**منع الانتقال في المذاهب**» لما عليه الفتيا من مذهب مالك حيث قال: «ينبغي للمفتي إذا جاءته فتيا وصاحبها يقول: ما تقولون في كذا في مذهب مالك، هل يلزمني أم لا، فإني شافعيُّ المذهب، وقد التزمت مذهب مالك؟ أن لا يفتيه المالكي باللزوم، أو بعدمه من مذهب مالك، مع أن مذهب الشافعي يخالفه لأجل قوله: وأنا شافعي المذهب، كان الذي عليه الفتيا في مذهب مالك امتناع انتقال المالكي لمذهب الشافعي في مسألة، وكذلك انتقال الشافعي إلى مذهب مالك في مسألة، وإذا كانت الفتيا على المنع من الانتقال، **فالحق** الذي ينبني على امتناع الانتقال أن ما كان في مذهب مالك لازماً للناس وغير لازم لهم في مذهب الشافعي، لا يلزم المُسائل؛ إذ لا يلزمه شيء يخالف مذهب الشافعي، وكذلك لا يباح له ما يباح للمالكية، إذا كان الشافعي يمنعه، لأن الانتقال ممنوع،

والبقاء على مذهبه الذي قلده أولاً متعين، وحكم الله تعالى في حقه ما قاله إمامه دون ما قاله غيره، وهذه دسيسة يقلُّ التفطن لها، بل يفتون بها في مذهب مالك وإن قال أنا شافعي، وكذلك سائل الشافعية يفتونه بمذهب الشافعي وإن قال أنا مالكي، فاعلم ذلك، انتهى».

ثم قال: يتعين على المفتي إذا كان يجوِّز الانتقال في المذاهب في آحاد المسائل أن يتفطن لما يُفتي به، هل في المذهب المنتقل عنه ما يأباه أم لأمثاله إذا كان المفتي شافعياً يجوز الانتقال مثلاً من مذهب مالك إلى مذهب الشافعي.

وسئل عن ترك التدلك في الغسل للمالكي أن لا يبيحه، لأن الصلاة تصير من المالكي باطلة بإجماع الإمامين، لأن المالكي لا يبسمل، فيبطلها مالك لعدم التدلك، ويبطلها الشافعي لعدم البسملة.

ولقد **سئلت** مرةً عن الوضوء في السرابيج المخروزة بشعر الخنزير، هل تجوز الصلاة بأثر ذلك للمباشر لموضع الخرز، وكان السائل شافعياً.

فقلت له: أما مذهب مالك، فشعر الخنزير طاهر، غير أنك شافعي تمسح بعض رأسك، فيتفق الإمامان على بطلان صلاتك: مالك لعدم مسح جميع الرأس، والشافعي لكون شعر الخنزير نجساً عنده.

وأمثال هذه المسائل ينبغي التفطن له، فإنه كثير الوقوع، انتهى.

وهو من تفاريع الشرط الأول في كلام الزناتي السابق.

وفي «**الإحكام**» للقرافي أيضاً، ما يوضح ما ذكره في التنبيه، ولفظه: «كل من قال بجواز الانتقال في المذاهب استثنى هذه الأمور الأربعة، وقال يجوز التقليد للمذاهب، والانتقال فيها، بشرط أن لا تكون على خلاف الإجماع، أو القواعد، أو القياس الجلي، أو النص السالم عن المعارض الراجح عليها، ولهذا إذا غلب علي ظننا أن مخالفنا في المسألة قد وقع في إحدى هذه الأربعة أفتينا مقلديه بمذهبنا لا بمذهبه؛ لأن خلافه غير معتد به، ولا يتقرر شرعاً للمكلفين، لأن ما لا يقر مع الحكم به أحرى أن لا يقر بدونه، انتهى.

فإن قلت: فهل من خالف تلك الأربع، ولا علم له بالمخالفة، يجوز له الرجوع لبعض المذاهب قبل تبين المخالفة.

قلت: نقل في الكتاب المذكور بعد أن جزم بمثله عن **الغزالي** في «**المستصفى**» أنه قال في كتاب الاجتهاد منه: إن الإجماع منعقد على أن من خالف الإجماع، ولم يطلع عليه، وجب عليه بالإجماع أن يبقى على ما يخالف الإجماع حتى يطلع على أنه خالف الإجماع، ويقول له، فإذا اطلعت على أنك خالفت أحد الأمور الأربعة، وجب عليك استيعاب الاجتهاد، ولا تفتيه أيضاً بالوجوب، ولا بعدمه، وكذلك تفتي مقلديه أنهم لم يطلعوا على أنه خالف أحد الأمور الأربعة، فحكم الله تعالى في حقهم ما ذهب إليه، وإن اطلعوا على أنه خالف أحد الأمور الأربعة حرم عليهم موافقته، ويخيرون في بقية المذاهب يقلدون من شاءوا فيها، ويجب هنا الانتقال والجمع بين مذهبين، أو الانتقال إلى جملة المذهب الثاني الذي هو أحد المذاهب الصحيحة».

ثم قال: «وهذه الصورة ينبغي أن يتنبّه لها كل من يقول بالمنع من الانتقال في المذاهب، ويستثنيها من قاعدته في المنع من الانتقال، فهي ضرورة، وموضع حاجة لا انفكاك عنها، انتهى».

السابع: كلام النظم صادق **بتقليد مذاهب مجتهدي الصحابة والتابعين**، كما هو بين، مع أنه لا يجوز، فضلاً عن أن يجب على الراجح.

قلت: المسألة محل خلاف، وتقليد مذاهب الصحابة ونحوهم ينبني على جواز الانتقال في المذاهب، كما حُكي عن ابن برهان في «الأوسط»، لأن مذاهبهم غير مدونة ولا مضبوطة، حتى يمكن المقلد الاكتفاء بها، فيؤديه ذلك إلى الانتقال، فمن جوزه، **كالزناتي**و**العز ابن عبد السلام**، جوّز تقليدهم، بل **قال العز** بناء على مذهبه: إذا صح عن عصر الصحابة مذهب في حكم لا يعدل عنه إلا لدليل أوضح من دليله، ومن منعه **كالقرافي**، و**المازري** منع تقليدهم، قال **المازري**: لا يجوز الأخذ بقول سعيد بن المسيب: بحل المبتوتة بالعقد، ويؤدب مرتكبه، لأن هذا بابٌ إن فُتح حدثت منه خروق شنيعة، ومن الحزمِ النهيُّ عن الخروج عن مذهب مالك وأصحابه حماية للذريعة، لئلا يقول أحد: أبيع دينار بدينارين، لما روي عن ابن عباس

وآخر: «**أتزوّجُ مِن غيرِ وليٍّ ولا شُهُودٍ**»[1] وبدانق مقلداً لأبي حنيفة ومالك والشافعي، وهذا أمر عظيم ضررهُ، وهب أني أبحت لهذا أن يفعل في نفسه، فنكاحه لا يخفى، فهو أولى بالحسم من غيره، وفقهاء بلده وقضاته لا يسمحون بذلك، بل يفسخونه، ولا يسمحون بمخالفة مالك وأبي حنيفة والشافعي لاتفاق فقهاء الأمصار على وجوب تقليدهم.

قال **إمام الحرمين** في«البرهان»: أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب أعيان الصحابة رضي الله عنهم، بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبروا فنظروا وبوّبوا الأبواب وذكروا أوضاع المسائل، لأنهم أوضحوا طرق النظر، وهذبوا المسائل وبينوها وجمعوها، فقيدوا مطلقها، وخصصوا عامّها، إما في بابها وإما في باب آخر، بخلاف الصحابة لاشتغالهم بالجهاد الذي كان لهم أهمّ من ضبط فروع الاجتهاد.

قلت: أخصُّ منه لفظاً وعينه تعليلاً ومقصدًا قولُ **ابن الصلاح**: يتعين التقليدُ لهؤلاء الأئمة الأربعة دون غيرهم، لأنّ مذاهبهم انتشرت وانبسطت، وظهر تقييد مُطلقِها، وتخصيصُ عامِّها، وشروط فروعها، فإذا أطلقوا في موضعٍ حكماً وجد مكملاً في موضع آخر، وغيرهم تنقل عنه الفتاوى مجردة، فلعل لها مكملاً أو مخصصاً، لو انضبط كلام قائله لظهر، **فمقلده** على غير ثقة، بخلاف هؤلاء الأربعة.

فإن قلت: يلزم من ذلك عدم جواز نقل مذاهبهم لعدم انضباطها، فلعل ما ينقل عنهم لو جمعت شروطه صار موافقاً لما نجعله مخالفاً له.

قلت: ممكن الجواب بأن أمر النقل خفيف بالنسبة إلى العمل، فإنه قد يكون المقصود منه الاطلاع على وجوه الفقه والتنبيه للمدارك وعدم الوفاق، فيجب التوقف والبحث عن أمور أخر، كما قالوه في تدوين ونقل الأقوال الضعيفة، انتهى ملخصاً.

قلت: وبما تقرر في علة امتناع التعلق بمذاهب الصحابة ومن ضاهاهم، سقط ما **يقال**:

(١) ذكره الحطاب في مواهب الجليل، (١: ٣١)، دار الفكر.

إن أبا بكر وعمر، ومن داناهما، بل ومن نزل عمّن نزل عنهما، أفضل واعلم، فتقليدهم متعين، وقد سأل ابنُ العربي عن ذلك **شيخه الغزاليّ**، فأجاب بما يقرب مما سبق التعليل به.

وهاهنا تحريرٌ يتعلق بما سبق مُهم، وقفت عليه في كلام **شيخنا وشيخ أستاذنا وشيخ شيخه أيضاً العلامة الرملي في شرحه لمنهاج النووي**، وذلك أنه قال: «ومن فوائد ذكر المجتهد للقولين إبطال ما زاد، لا العمل بكل منهما، وبيان المدرك، وأن من رجح أحدهما من مجتهدي المذهب لا يعد خارجاً عنه، ثم الراجح منهما ما نص على رجحانه، وإلا فما علم تأخره، وإلا فما فرع عليه وحده، وإلا فما قال عن مقابله مدخولاً، ويلزمه فساد، وإلا فما أفرده في محل أو جواب، وإلا فما وافق مذهب مجتهد لتقويه به، فإن خلى عن ذلك كله فهو لتكافئ نظيريه».

وهو يدل على سعة العلم، وشدة الورع، حذراً من ورطة هجوم على ترجيح من غير وضوح دليل.

ونقل **القرافي** الإجماع على تخيير المقلد بين قولي إمامه، أي على جهة البدل لا الجمع، إذا لم يظهر له ترجيح أحدهما.

ولعله أراد **إجماع أئمة مذهبه**، كيف ومقتضى مذهبنا ـ كما قاله السبكيُّ ـ منع ذلك في القضاء والإفتاء دون العمل لنفسه، بخلاف المذاهب الأربعة.

وبه يجمع بين قول **الماوردي**: يجوز عندنا، وانتصر له **الغزالي**، كما يجوز لمن أداه اجتهاده إلى تساوي جهتين أن يصلي إلى أيهما شاء بالإجماع، وقول الإمام ممتنع إن كانا في حكمين متضادين كإيجاب وتحريم، بخلاف خصال الكفارة.

وأجرى **السبكيُّ** ذلك وتبعوه في العمل أي بما عُلمت نسبته لمن يجوز تقليده، وجمع شروطه عنده، وحمل على ذلك قول ابن الصلاح: لا يجوز تقليد غير الأئمة الأربعة، أي في إفتاء أو قضاء، وعلى ذلك وغيره، ما لم يتتبع الرخص في سائر صور التقليد بحيث تنحل ربقة التكليف من عنقه، وإلا أثم به، بل ذهب بعضهم إلى أنه فسق، والأوجه خلافه.

وقيل: محل الخلاف في حالة تتبعها من **المذاهب المدونة**، وإلا فسق قطعاً، ولا ينافي ذلك قول **ابن الحاجب كالآمدي**: من عمل في مسألة بقول الإمام لا يجوز له العمل فيها بقول غيره اتفاقاً، لتعين حمله على ما إذا بقي من آثار العمل الأول ما يلزم عليه مع الثاني تركب حقيقة لا يقول بها كل من الإمامين، كتقليد الشافعي في مسح بعض الرأس، ومالك في طهارة الكلب في صلاة واحدة.

وقد ذكر **السبكيُّ** في الصلاة في «فتاويه» نحو ذلك مع زيادة إيضاح فيه، وتبعه جمع عليه حيث قالوا: إنما يمتنع تقليد الغير في تلك الحادثة بعينها لا مثلها، خلافاً للشارح المحليِّ، كأن أفتى شخص ببينونة زوجته بطلاقها مكرهاً، ثم نكح بعد انقضاء عدتها أختهامقلداً أبا حنيفة في طلاق المكره، ثم أفتاه شافعيٌّ بعدم الحنث، فيمتنع عليه أن يطأ الأولى مقلداً للشافعي، وأن يطأ الثانية مقلداً للحنفي، لأن كلاً من الإمامين لا يقول به حينئذٍ، كما أوضح ذلك الوالد رحمه الله في «**فتاويه**» راداً على من زعم خلافه مغتراً بظاهر ما مر، انتهى، فتأمله، فبعضه متعين الأخذ به، وبعضه مخالف لإطلاقات العلماء، والله أعلم.

فإن قلت: فكيف يحمل «النظم» على ما أجمع عليه المحققون، وأوضحه ابن الصلاح؟

قلت: أما على **الاحتمال الأول فظاهر** من احتمالات «**الـ**» في «الأئمة»، فبأن يجعل الضمير راجعاً لبعض ما تناوله.

وأما على **الاحتمالين الآخرين**، فالأمر ظاهر، غير أنه يلزم عليهما سكوت النظم عن بيان حال غيرهم من حيث الاهتداء، وإن علم من حيث صحة الاقتداء.

وقد يجاب: بأنه يعلم بالمقايسة والمساواة، فليتأمل.

الثامن: عدم نص النظم على مذهب معين يشعر باختياره القول بأن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيه مصيبٌ، وهو وإن كان مذهب الأشعريِّ والقاضي وجمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة: ضعيفٌ عندهم.

قلت: إشعاره ممنوع، فقد أطبق أرباب المذاهب على حكم النظم مع اختلافهم في المسألة على مذاهب نقلها الإمام بقوله: اختلف العلماء في الواقعة التي لا نص فيها على قولين:

أحدهما: أنه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين، بل حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد، وهؤلاء هم القائلون بأن كل مجتهد مصيب، وهم الأشعري والقاضي وجمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة.

واختلف هؤلاء:

- **فقال بعضهم**: لا بد أن يوجد في الواقعة ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم لم يحكم إلا به، وهذا هو القول بالأشبه.

- **وقال بعضهم**: لايشترط ذلك.

والقول الثاني: أن له تعالى في كل واقعة حكماً معيناً، **وعلى هذا فثلاثة أقوال**:

أحدها: وهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين: جعل الحكم من غير دلالة ولا إمارة، بل هو كدفين يعثر عليه الطالب اتفاقاً، فمن وجده فله أجران، ومن أخطأه فله أجر.

والقول الثاني: عليه أمارة، أي دليل ظني، والقائلون به اختلفوا:

- **فقال بعضهم**: لم يكلف المجتهد بإصابته لخفائه وغموضه، فلذلك كان المخطئ فيه معذوراً مأجوراً، وهو قول كافة الفقهاء، وينسب للشافعي وأبي حنيفة.

- **وقال بعضهم**: إنه مأمور بطلبه أولاً، فإن أخطأ، أو غلب على ظنه شيءٌ آخر تغير التكليف، وصار مأموراً بالعمل بمقتضى ظنه.

والقول الثالث: أن عليه دليلاً قطعياً، والقائلون به اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه، لكن اختلفوا:

- **فقال الجمهور**: إن المخطئ فيه لا يأثم ولا ينقض قضاؤه.

- **وقال** بشر المريسي والأصم بالنقض.

والذي يُذهب إليه أن لله تعالى في كل واقعة حكماً معيناً، عليه دليل ظني، وأن المخطئ فيه معذور، وأن القاضي لا ينقض قضاؤه به، انتهى ملخصًا.

وما اختاره جزم به **السبكيُّ** بقوله بعد حكاية الأقوال في الجزئية التي لا قاطع فيها: والصحيح ـ وفاقاً للجمهور ـ أن المصيب واحد، ولله تعالى فيها حكم قبل الاجتهاد، وأن عليه إمارة، وأن المجتهد مكلف بإصابته، وأن مخطئه لا يأثم بل يؤجر، أي حيث لم يقصر في الاجتهاد، بدليل قوله بعد: ومتى قصر مجتهدٌ أثم وفاقاً، أي لتركه الواجب من بذله وسعة في تحصيل الحكم.

واحترزوا بـ«الفرعية» عن العقلية، وهي الأصلية، فإن المصيب فيها واحد، وهو من صادف الحقّ، كحدوث العالم، وثبوت الصانع وصفاته، خلافاً للمعتزلة.

وبقولهم: «لا قاطع فيها» عن المسائل التي فيها قاطع: من نص أو إجماع، فإنها إذا اختلف فيها لعدم الوقوف على ذلك القاطع لم يكن المصيب فيها إلا واحداً اتفاقاً، وهو من وافق باجتهاده ذلك القاطع، وعلى هذا لا إثم على المخطئ فيها أيضاً حيث لم يقصر لبذله وسعه في تحصيل المطلوب على **الأصح**، ومقابل **الأصح قول الغزالي في «المستصفى» بتأثيم المخطئ فيها**، وعبارته:

«النظرياتُ تنقسم إلى قطعية وظنية، فلا إثم في الظنيات؛ إذ لا خطأ فيها، والمخطئ في القطعيات آثمٌ، والقطعيات ثلاثة أقسام: كلامية، وأصولية، وفقهية:

- أما **الكلامية**: فنعني بها العقليات المحضة، والحق فيها واحد، ومن أخطأ الحق فيها فهو آثم، ويدخل فيه: حدوثُ العالم، وإثبات المُحدِث سبحانه وصفاته الواجبة والجائزة والمستحيلة، وبعثة الأنبياء والرسل، وتصديقهم بالمعجزات، وجواز الرؤية، وخلق الأعمال، وإرادة الكائنات.

والكلامية المحضة: ما يصح للناظر درك حقيقته بالعقل، فإن أخطأ فيها فما يرجع للإيمان بالله ورسوله فهو **كافر**، وإن أخطأ فيما لا يمنعه من معرفة الله ومعرفة رسوله كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن وإرادة الكائنات فهو **آثم** من حيث العدول عن الحق، **وضالٌ**

من حيث أخطأ الحق المتعين، ومبتدع من حيث أنه قال قولاً مخالفاً للمشهور بين السلف، ولا يلزمه الكفر.

- وأما **الأصولية**: فنعني بها: كون الإجماع حجة، وكون القياس وخبر الواحد حجة، ومن جملته خلاف من جوز مخالفة الإجماع المنبرم قبل انقضاء العصر، ومخالفة الإجماع الحاصل عن اجتهاد، ومنع المصير إلى أحد قولي الصحابة والتابعين عند اتفاق الأمة بعدهم على القول الآخر، ومن جملته اعتقاد كون المصيب واحداً في الظنيات.

فإن هذه «المسائل» أدلتُها قطعيةٌ، والمخالف فيها آثم مخطئ.

- وأما **الفقهية**: فالقطعيات منها: وجوب الصلوات الخمس، والزكاة، والحج، والصوم، وتحريم الزنا، والقتل، والسرقة، والشرب، وكل ما علم قطعاً من دين الله تعالى، فالحق فيها واحدٌ، وهو المعلوم، والمخالف فيه آثم، **ينظر**:

فإن أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كإنكاره تحريم الخمر والسرقة أو وجوب الصلاة والصوم فهو **كافر**، لأن هذا الإنكار لا يصدر إلا عن مكذب بالشرع.

وإن علم قطعاً بطريق النظر لا بالضرورة، ككون الإجماع حجة، وكون القياس وخبر الواحد حجة، وكذلك الفقهيات المعلومة بالإجماع فهي قطعية، فمنكرها ليس بكافر، لكنه **آثـم مـخطئ**.

فإن قيل: كيف قضيتم بأن وجوب الصلاة والصوم ضروري ولا يعرف ذلك إلا بصدق الرسول عليه الصلاة والسلام، وصدقه نظريّ؟!

قلنا: نعني به أن إيجاب الشرع له معلوم تواتراً وضرورة، أما أن ما أوجبه فهو واجب فذلك نظري يعرف بالنظر في المعجزة المصدقة له، ومن ثبت عنده صدقه فلا بد أن يعترف به، فإن أنكره فذلك لتكذيبه الشارع، ومكذبه كافر، ولذلك كفرناه به.

أما ما عدا هذا من **الفقهيات الظنية** التي ليس عليها دليل قاطع، فهي في محل الاجتهاد، فليس فيها حق معين، ولا إثم على المجتهد إذا تم اجتهاده وكان من أهله.

فخرج من هذا أن النظريات قسمان: قطعية، وظنية.

فالمخطئ في القطعيات آثم، ولا آثم في الظنيات أصلاً، لا عند من قال: المصيب فيها واحد، ولا عند من قال: كل مجتهد مصيب، انتهى.

ولا يخفى عليك محل الاستشهاد من كلامه، وتنزيله على ما أصلناه برمته.

وأما توجيه هذه الأقوال ومناقشتها فمحله كتب الأصول، وقد ذكرنا شيئاً من ذلك في «تعليق الفرائد».

التاسع: لم يقيد النظم تقليد أحدِ المذاهب بكونه قبل العمل، فيصدق بالتقليد بعده، وعبارة **القرافي** في «**شرح تنقيحاته**»: إذا فعل المكلف فعلاً مختلفاً في تحريمه، غير مقلد لأحد، فهل نؤثمه بناء على القول بالتحريم، أو لا نؤثمه بناء على القول بالتحليل، مع أنه ليست إضافته إلى أحد المذهبين بأولى من إضافته إلى الآخر، ولم يسألنا عن خصوص مذهبنا فنجيبه، ولم أر لأحد من أصحابنا فيه نقلاً، وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام من الشافعية يقول: إنه آثم من جهة أنه يجب على كل أحد أن لا يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله تعالى فيه، وهذا أقدم غير عالمٍ فهو آثم بترك التعلم، وأما تأثيمه بالفعل نفسه: فإن كان مما علم بالشرع قبحـه أثمناه، وإلا فلا، وكان يمثل ما اشتهـر قبحه بتلقي الركبان، إذ هو من الفساد على الناس.

العاشر: لم يبين كيفية عمل المقلد إذا كان لإمامه قولان:

وكيفيته، أنه إذا نُقل عن مجتهدٍ قولانِ:

- فإن كانا في موضعين، **وعلم التاريخ**، عُدّ الثاني رجوعاً عن الأول، فيتعين العمل به، وامتنع العمل بالأول، والإفتاء به، وتقليده، ولا يعد من الشريعة، بل هو كالنص المنسوخ من نصوص صاحب الشريعة لم يبق منها.

فإن قلت: فلأي شيءٍ جمع الفقهاءُ الأقوال كلّها السابقة واللاحقة في كتب الفقه، بل كان ينبغي أن لا يضاف لكل إمام إلا قوله الذي لم يرجع عنه.

قلت: ما ذكرتموه أقرب إلى الضبط، غير أنهم قصدوا معنى آخر، وهو الإطلاع على **المدارك، واختلاف الآراء**، وأن مثل هذا قد صار إليه المجتهد في وقت، فيكون أقرب للترقي لرتبة الاجتهاد، وهو مطلوب عظيمٌ، أهم من يسير الضبط، فلذلك جمعت الأقوال في المذاهب مع ضعفها، بل فسادها بالمرة.

نعم، يجب بيان المتأخر على من علم تأخره.

فإن لم يعلم التاريخ، حكى عنه القولان، ولم يحكم عليه برجوع.

قال **القرافي**: وحينئذٍ ينبغي أن لا يعمل بأحدهما، فإنا نجزم بأن أحدهما مرجوع عنه منسوخ، وإذا اختلط الناسخ والمنسوخ حرم العمل بهما، كاختلاط المذكاة بالميتة، وأخت الرضاع بالأجنبية، فإن المنسوخ لا يجوز الفتيا به، فذلك كله من باب اختلاط الجائز والممنوع، فيحرم الفتيا حينئذٍ بتلك الأقوال حتى يتعين المتأخر منها، أو يعلم أنها محمولة على أحوال مختلفة أو أقسام متباينة، فيحمل كل قول على حالة أو قسم، فلا يكون حينئذٍ أقوالاً في مسألة واحدةٍ، بل كل مسألة فيها قول وإن كانا في موضع بأن يقول في المسألة قولان مثلاً، فإن أشار إلى ترجيح أحدهما فهو قوله. **وإن لم تعلم إشارته إلى ذلك، فقيل**: يتخير التابع له في العمل بأيهما قياساً على تعارض الأمارتين، فإن نصوص المجتهد بالنسبة إلى المقلد كنسبة نصوص الشارع إلى المجتهد، وكذلك يحمل عام المجتهد على خاصة، ومطلقه على مقيده، وناسخه على منسوخه، وصريحه على محتمله، كما يفعل مثله في نصوص صاحب الشرع، وقد تقدم لك من **كلام الرملي** في تحرير أقوال المجتهد ما يقرب من هذا، فاستحضره.

فإن قلت: كيف يتصور أن يكون للمجتهد في المسألة قولان في محل واحد مع أنه بدون الرجحان لا قول معه لا يتصور إلا أحدهما؟

قلت: أجيب بتصويره، بأنه أشار إلى أنهما قولان لغيره من العلماء، أو أنهما احتمالان يمكن أن يقول بكل واحد منهما عالم لتقاربهم من الحقِّ، وإما أن يصدرا منه وهو جازم بمدلوليهما معاً في وقت واحد، ونازلة واحدة، فمحال ضرورة.

الحادي عشر: لم يبين حقيقة الاجتهاد والمجتهد، لأنّ المسألة إنما ذكرت هنا على سبيل الاستطراد، ونحن الآن نقول:

الاجتهادُ في اللغةِ عبارةٌ عن **استفراغ الوسع في تحصيل الشيء**، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقة، نقول: اجتهدت في حمل الصخرة، ولا نقول اجتهدت في حمل النواة.

وهو مأخوذ من الجهدِ بفتح الجيم وضمها، وهو الطاقة.

وفي **الاصطلاح العام**: استفراغ الوسع في طلب شيء من الأحكام على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه، لأنه يدخل فيه العلوم الفقهية واللغوية والعقلية.

وأما في **الاصطلاح الخاص**، فقال ابن الحاجب: هو **استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي**.

والمراد بـ«**استفراغ الوسع**» بذل تمام طاقته في النظر في الأدلة حتى يحس العجز من نفسه، فخرج استفراغ غير الفقيه، كاللغويِّ والفلسفي، من حيث هما كذلك.

وخرج بقوله: «لتحصيل الظن» تحصيل القطع بحكم عقلي أو شرعي.

والمرادُ بـ«الحكم» هنا خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، فتخرج الأحكام الأصولية.

والمراد بـ«الفقيه» في تعريفه المُتهيء للفقه مجازاً مشهوراً، إذ لا يشترط الفقاهة بالفعل.

ومنه يعلم تعريف الفقيه والمجتهد المطلق، ومن صفته، أن يكون:

- بالغاً.
- عاقلاً.
- شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام.
- عارفاً بالبراءة الأصلية، والتكليف بها، ليتمسك [بها][1] عند خفاء الدليل الشرعي إلى ظهوره.

(١) زيادة من المحقق ليتضح المراد من العبارة.

- متوسطاً في اللغة والعربية، والأصول، والبلاغة، وأدلة الأحكام من الكتاب والسنة، وإن لم يحفظ المتون.
- ولا يشترط إثباته القياس.
- ولا معرفة علم الكلام.
- ولا تفاريع الفقه.
- ولا الذكورة.
- ولا الحرية.
- ولا العدالة على الأصح.
- نعم، لا بد من معرفته بالناسخ والمنسوخ.
- وأسباب النزول.
- وشرط المتواتر.
- والصحيح والضعيف.
- وحال الرواة.

ويكفي في زماننا الرجوع إلى ما ضبطه من أحوالهم أئمة منهم المعتبرون.

وأما **مجتهد المذهب**، فهو المتمكن من تخريج الوجوه التي يُبديهاعلى نصـوص أمامه في الـمسائل.

وأما **مجتهد المذهب، فهو المتمكن من تخريج الوجوه التي يبديها على نصوص أمامه في المسائل**، **وأما مجتهد الفتايا**: فهو المتبحر في مذهب إمامه، المتمكن من ترجيح أحد قوليه على الآخر إن أطلقهما، لكن اختار جماعة **جواز الإفتاء للمقلد** وإن لم يقدر على التفريع والترجيح لأنه ناقل لما يفتي به عن إمامه، وإن لم يصرح بنقله، وهذا هو الواقع في عصورنا المتأخرة للضرورة، ومن هنا تعلم وجوب تقييده بالمنقول، بل بالراجح إن كان، والله أعلم.

الثاني عشر: لم يبين حقيقة **التقليد** أيضاً، وهو ـ كما قاله الأصوليون ـ أخذُ القولِ واعتقادُه من غير معرفة دليله، فخرج:

- أخذ غير القول من الفعل والتقرير عليه، فليس بتقليد.

- وأخذ القول مع معرفة دليله، فهو اجتهادٌ وافق اجتهاد القائل، لأن معرفة الدليل التفصيلي إنما يكون للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته عن المعارض بناء على وجوب البحث عنه، وهي متوقفة على استقراء الأدلة كلها، ولا يقدر على ذلك إلا المجتهد.

الثالث عشر: لم يبين **حكم الاجتهاد** كما بين **حكم التقليد**:

وفي «التنقيحات» مذهب مالك رحمه الله تعالى، وجمهور العلماء رضي الله عنهم، وجوب الاجتهاد، وإبطال التقليد، لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وهو محمول على وجوب الكفاية.

والأصحُّ جواز خلو الزمان عن المجتهد.

والأصحُّ أنه لم يتحقق وقوعه بالفعل.

الرابع عشر: لم يبين ما الذي يلزمه من الشريعة حتى يلزمه أن يقلد في استفادته الغير.

وأفتى **أصحابنا** رضي الله عنهم بأن العلم على قسمين: فرض عين، وفرض كفاية.

وحكى **الشافعيُّ** رضي الله عنه في «رسالته»، و**الغزاليُّ** في «إحياء علوم الدين» الإجماع على ذلك.

فـ«**فرض العين**» الواجب على كل أحد هو **علمه بحالته التي هو فيها**، مثاله: رجل أسلم ودخل وقت الصلاة، فيجب عليه عيناً أن يتعلم الوضوء والصلاة، فإن أراد أن يشتري ثوباً لستر عورته، وماء لطهارته، وطعاماً لغدائه! **قلنا له**: يجب عليك أن تتعلم ما تعتمد في ذلك.

وإن أراد الزواج، وجب عليه ما يعتمده في ذلك.

وإن أراد أن يؤدي شهادة، وجب عليه أن يتعلم شروط التحمل والأداء.

وإن أراد أن يصرف ذهباً، وجب عليه أن يتعلم حكم الصرف، فكل حالة يتصف بها يجب عليه أن يعلم حكم الله فيها.

فعلى هذا، لا ينحصر فرض العين في العبادات، ولا في باب من أبواب الفقه، كما يعتقده كثير من الأغنياء، وعلى هذا القسم قوله عليه الصلاة والسلام: «**طلبُ العِلمِ فرِيضةٌ على كُلِّ مُسلِمٍ**»[1]، فمن توجهت عليه حالة فعلم وعمل بمقتضى علمه فقد أطاع الله تعالى طاعتين، ومن لم يعلم ولم يعمل فقد عصى الله تعالى معصيتين، ومن علم ولم يعمل فقد أطاع الله طاعة وعصى معصية، ففي هذا المقام يكون العالم خيراً من الجاهل، والمقام الذي يكون الجاهل فيه خيراً من العالم: من شرب مثلاً خمراً يعلمه، وشربه آخر بجهله، فإن العالم به آثم بخلاف الجاهل، وهو أحسن حالاً من العالم، وكذلك من اتّسع في العلم باعه تعظم مؤاخذته لعلو منزلته بخلاف الجاهل، فهذا أسعد حالاً من العالم في هذين الوجهين.

وأما «**فرض الكفاية**» فهو العلم الذي لا يتعلق بحالة الإنسان، فيجب على الأمة أن تكون منهم طائفة يتفقهون في الدين ليكونوا قدورة للمسلمين حفظاً للشرع من الضياع، والذي يتعين لهذا من الناس من جاد حفظه، وحسن إدراكه، وطابت سجيته، وسريرته، ومن لا فلا، لعدم حصول المقصود منه، إما لتعذره كسيء الفهم يتعذر عليه أن يصل لرتبة الاقتداء، وإما لسوء الظن به فينفر الناس عنه فلا يحصل مقصود الاقتداء، انتهى من تنقيحات القرافي.

فإن قلت: الأصحُّ، أنّ فرض الكفاية يتعين بالشروع.

- **فهل يتعين دوام الاشتغال بالعلم على من وجدت فيه شروط التعين؟**

قلت: لا لقول **الجلال المحليِّ**، وإنما لم يجب الاستمرار في تعلم العلم لمن أنس الرُّشد فيه من نفسه على الأصح، لأن كل مسألة مطلوبة برأسها منقطعة عن غيرها بخلاف صلاة الجنازة، انتهى.

---

(١) أخرجه ابن ماجه من حديث أنس بن مالك، أبواب السنة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، حديث رقم (٢٢٤)، وأخرجه الطبراني في الأوسط برقم (٩) و(٢٠٠٨) و(٢٤٦٢) و(٨٣٨١) و(٨٨٣٤).

فإن قلت: هل يُنافي هذا ما مرّ أنه لا يشترط في النجتهد العدالة؟ **قلت**: لا، لأن هذا الإثبات شرط في الوجوب الكفائي، وذلك النفي عين تحقق رتبة الاجتهاد مطلقاً، كان على الكفاية أو لا.

فإن قلت: على كلام **القرافي**، من علم ولم يعمل فما حكمه؟

قلت: هو عاص من حيث أقدم على الفعل قبل معرفة حكم الله فيه، ثم إن لم يوافق فعله قائلاً بصحته بطل، وإن وافقه جرى على التقليد بعد الفعل، وقد أسلفناه، وهذا لا يخالف قول ابن عمر في «شرح الرسالة»: ودين الله معرفة أصول الديانات، وذلك واجب، لأن من وصف الله بغير ما وصف به نفسه، فإن كان ذلك عن قصد فهو كافر، وإن كان عن تأويل كان مبتدعا، وإن كان عن جهل فلا يعذر بالجهل، فيجب على الآباء والسادات والأزواج أن يعلموا من دخل تحت حكمهم دين الله وشرائعه هي فروع الشريعة من الصلاة والصيام، وغير ذلك، إذ العلم مقدم على العمل، فإن عمل بغير علمٍ لم يصح عملُه، **انتهى**، كما لا يخفى.

الخامس عشر: **المذهبُ** لغة: مصدرٌ ميميٌّ، أو اسم مكانِ الذهاب، وفي **الاصطلاح**: مصدر بمعنى اسم المفعول، مراد منه المذهوب إليه من الأحكام، معتمدة كانت أو لا، ولا يصح حمله اصطلاحاً على المكان، وإن كان أصل إطلاقه الحقيقي، إلا بتعسفٍ، لأن الأحكام مذهوبٌ إليها لا فيها.

وربما أطلق عند **أرباب المذاهب** على ما به الفتوى إطلاقاً له على جزئه الأهم، فيقال: مذهب مالك مثلاً كذا، أي مشهوره، أو المفتى به منه، على حد قوله عليه الصلاة والسلام: «**الحجُّ عرفةُ**»[١].

وفي «**الأحكام**» للقرافي كلام نفيس يتعلق به لكنه طويل، اخترت إيراده برمته لاشتماله على فوائد حسنة يغفل عنها كثير من الأفاضل اليوم فضلاً عن غيرهم، ونصُّه:

(١) أخرجه الترمذي من حديث عبد الرحمن بن يعمر، أبواب الحج، باب ما جاء فيمن أدرك الإمام بجمع فقد أدرك، حديث رقم (٨٨٩)، وابن ماجه في كتاب المناسك، باب من أتى عرفة قبل الفجر جمع، حديث رقم (٣٠١٥)، والنسائي في كتاب مناسك الحج، باب فيمن لم يدرك صلاة الصبح مع الإمام، حديث رقم (٣٠٤٤)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٨٧٧٤)، والحاكم في مستدركه برقم (١٧٠٣) و(٣١٠٠).

«السؤال السابع والثلاثون: ما معنى **مذهب مالك** الذي يقلد فيه، **ومذهب غيره** من العلماء:

فإن قلتم هو ما يقوله من الحق، أشكل ذلك بقولنا: الواحد نصف الاثنين، وسائر الحسابيات والعقليات، مما لا تقليد فيه.

وإن قلتم هو ما يقوله من الحقِّ في الأمور الشرعيات مما طلبه صاحب الشرع، بطل ذلك بأصول الدين وأصول الفقه، فإنها أمور طلبها صاحب الشرع، ولا يجوز التقليد فيها لمالك ولا لغيره.

وإن قلتم: مذهب مالك وغيره من العلماء الذين يقلدون فيه هو الفروع الشرعية.

قلت: إن أردتم جميع الفروع، بطل ذلك بالفروع المعلومة من الدين بالضرورة فيها كالصلوات الخمس، وصوم شهر رمضان، وتحريم الكذب والربا والسرقة ونحوها، فإنها يبطل فيها التقليد لكونها ضرورية، والمعلوم من الدين بالضرورة يستحيل فيه التقليد لاستواء العامة والخاصة فيه، وهي من الفروع.

وإن أردتم بعض الفروع، فما ضابطه؟

ثم، وإن بينتم ضابطه لا يتم لكم المقصود، لأن الحد حينئذٍ لا يكون جامعاً، فإنه يخرج عنه ما يقلدونهم فيه من أسباب الأحكام وشروطها، فإن أسباب الأحكام وشروطها غيرها، وأنتم إنما تقلدونهم في الأحكام، وهي غير الشروط والأحكام، ولذلك **قال العلماء**: الأحكام من خطاب التكليف، والأسباب والشروط من خطاب الوضع، فهما بابان متباينان، ولأجل هذه الأسئلة لا يكاد فقيه من ضعفةِ الفقهاء يسأل عن حقيقة مذهب إمامه الذي يقلده فيعرفه على التحقيق، وهذا عام في جميع المذاهب المقلد فيها الأئمة.

قال: وجوابه: أن ضابط المذاهب التي يقلد فيها الأئمة خمسة أشياء لا سادس لها: الأحكام الشرعية الفروعية الاجتهادية، وأسبابها، وشروطها، وموانعها، والحجج المثبتة للأسباب والشروط والموانع.

قال: فقولنا «**الأحكام**» احترازاً عن الذوات.

وقولنا: «**الشرعية**» احترازاً عن العقلية، كالحساب والهندسة والحسّيات وغيرها.

وقولنا: «**الفروعية**» احترازاً من أصول الدين وأصول الفقه، فإن الشرع طلب منّا العلم مما يجب له سبحانه وتعالى وما يستحيل عليه وما يجوز، وطلب منا العلم بأصول الفقه لاستنباط أحكام الشريعة، فهي أحكام شرعية، لكنها أصولية، ولا تقليد فيها.

فأفرزنا بقولنا «**الفروعية**» الأحكام الشرعية الأصولية، وهي أصول الدين وأصول الفقه، المطلوبين شرعاً.

وأفرزنا بقولنا: «**الاجتهادية**» الأحكام الفروعية المعلومة من الدين بالضرورة.

وقولنا: «**وأسبابها**» نريد به نحو الزوال، ورؤية الهلال، والإتلاف سبب الضمان، ونحو ذلك من المتفق عليه، ومن المختلف فيه: الرضعة الواحدة بسبب التحريم عند مالك دون الشافعي، وضم غير الربوي في نحو مسألة مد عجوة ودرهم: سبب للفساد عند مالك والشافعي خلافاً لأبي حنيفة، وحلول النجاسة فيما دون القلتين مع عدم التغيير: سبب للتنجيس عند الشافعي وأبي حنيفة دون مالك، إلى غير ذلك.

و«**الشروط**» نحو الحول في الزكاة، والطهارة في الصلاة من المجمع عليه، والولي والشهود في النكاح من المختلف فيه.

و«**الموانع**» كالحيض بمنع الصلاة والصوم والجنون والإغماء بمنع التكليف من المجمع عليه، والنجاسة بمنع الصلاة من المختلف فيه، وكذلك منع الدين الزكاة.

وقولنا: «**والحجج**» المثبتة للأسباب والشروط والموانع نريد به ما تعتمد عليه الحكام من البينات والأقادير ونحو ذلك، وهي **أيضاً نوعان**:

النوع الأول: حجاج مجمع عليها، نحو الشاهدين في الأموال، والأربعة في الزنا، والإقرار في جميع ذلك إذا صدر من أهله في محله ولم يأت بعده رجوع عن الإقرار.

والنوع الثاني: حجاج مختلف فيها، نحو: الشاهد واليمين، وشهادة الصبيان في القتل

والجراح، والإقرار إذا تعقبه رجوع، وشهادة النساء إذا اقتصر منهن على اثنتين فيما يختص بهن الاطلاع عليه، كعيوب الفروج والاستهلال، ونحو ذلك، وإثبات القصاص بالقسامة، فإن الشافعي يمنعه، ونحو ذلك، فهذه الحجاج يثبت بها عند الحكام الأسباب، نحو القتل، والشروط نحو الكفاءة، وعدم الموانع نحو الخلو عن الأزواج ونحوه، ونحن كما نقلد العلماء في الأحكام وأسبابها وشروطها وموانعها فكذلك نقلدهم في الحجاج المثبتة لذلك كما تقدم.

فهـذه الـخمسة هي التي يقع التقليد فيها من العوام للعلمـاء، لا سادس لها، عملاً بالاستقـراء.

فمن سئل عما يقلد فيه العلماء، فليذكر هذه الخمسة على هذا الوجه، يكن مجيباً بالضابط الجامع المانع، وما عدا ذلك يكون الجواب فيه مختلاً بعدم الجمع، أو بعدم المنع.

ثم قال: تنبيه: ينبغي **أن يقال:** إن الأحكام المجمع عليها التي لا تختص بمذهب، نحو جواز القراض، ووجوب الزكاة والصوم، ونحو ذلك، مذهب إجماع من الأمة المحمدية، ولا يقال هذا مذهب مالك أو الشافعي إلا فيما يختص به لأنه ظاهر اللفظ في الإضافة والاختصاص، ألا ترى أنه لو **قال قائل:** وجوب صلاة في كل يوم هو مذهب مالك لنأى عنه السمع، ونفر عنه الطبع، وندرك بالضرورة فرقاً بين هذا القول وبين **قولنا:** وجوب التدليك في الطهارات مذهب مالك، ووجوب الوتر مذهب أبي حنيفة، ولا يتبادر الذهن إلا إلى هذا الذي وقع به الاختصاص دون ما اشترك فيه الخلف والسلف والمتقدمون والمتأخرون، كما أنه **لا يقال:** هذه طريق الزهاد إلا فيما اختص بهم دون ما يشاركهم فيه الفجار والكفرة، فالطرق المشتركة لا تحسن إضافتها لآحاد الناس إلا توسعاً، **وعلى التحقيق لا يضاف إلا المختص،** كذلك المذاهب، فإنما هي **طرق معنوية لا تضاف لعالم منها إلا ما اختص به،** وكذلك يقال: المذاهب المشهورة أربعة، ولن يحصل التعدد إلا باختصاص ما اختص منها إلا بالمشترك بينها، وعلى هذا ينبغي أن يزاد في الضابط هذا القيد.

فإذا قيل لك: ما مذهب مالك؟

فقل: ما اختص به من الأحكام الشرعية الفروعية الاجتهاد، وما اختص به من أسباب الأحكام وشروطها وموانعها والحجاج المثبتة لها، وهذا هو اللائق الذي يفهم في عرف الاستعمال، وما السؤال إلا عنه، وبهذا التلخيص تزداد المسألة غموضاً، والجواب عن السؤال بعد، إذ يقل معرفة الجواب من كثير من الفقهاء.

ثم **قال: تنبيه**: اعلم أنا إذا قلدنا آحاد العلماء في الأسباب، فإنما نقلدهم في كونها أسباباً لا في وقوعها، ففرق بين قول مالك: اللواط موجب للرجم، وبين قوله: فلان لاط، فنقلده في الأول دون الثاني، بل الثاني من باب الشهادة، إن شهد معه ثلاثة ثبت الحكم وإلا لم يثبت، وهو في هذا الإنشاء كسائر العدول، ولا أثر لكونه مجتهداً في هذا الباب، لا هو ولا غيره من المجتهدين، وكذلك نقلده في أنّ النباش يقطع، ولا نقلده في أن فلاناً نبش، وكذلك نقلده في أن النية شرط في الطهارة ولا نقلده في أن فلاناً نوى، ونقلده في أن الدين مانع من الزكاة ولا نقلده في أن فلاناً عليه دين يستغرق ماله، بل لا بد معه من شاهد آخر، وهو في جميع هذه الأمور كسائر العدول، ولا أثر لكونه مجتهداً بل هذا المعنى يكفي فيه مطلق العدالة.

قال: فإن قلت: فنحن نقلده إذ روى لنا عن ماعز أنه زنى، وأن رسول الله ﷺ رجمه[(١)]، وكذلك الغامدية، وكذلك قلدناه في سارق زاد صفوان، وأن رسول الله ﷺ قطعه[(٢)]، وهذا له تقليد في وقوع الأسباب، ويكفي للعمل بهذه الوقائع روايته وحده، وكذلك إذا رواه غيره

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) عن صفوان بن أمية أنه قال: أنّهُ طاف بِالبيتِ وصلىّ، ثُمّ لفّ رِداءً لهُ مِن بُرِدٍ، فوضعهُ تحت رأسِهِ، فنام فأتاهُ لِصٌّ، فاستلّهُ مِن تحتِ رأسِهِ، فأخذهُ فأتى بِهِ النّبيّ ﷺ، فقال: إنّ هذا سرق رِدائِي، فقال لهُ النّبيُّ ﷺ: «أسرقت رِداء هذا؟» قال: نعم. قال: «اذهبا به فاقطعا يدهُ». قال صفوانُ: ما كُنتُ أُرِيدُ أن تُقطع يدُهُ في ردائِي. فقال لهُ: «فلو ما قبل هذا». أخرجه النسائي في كتاب قطع السارق، ما يكون حرزاً وما لا يكون، حديث رقم (٤٨٨١)، وأخرجه الحاكم في مستدركه برقم (٨١٤٨)، وأخرجه أبو داود بلفظ آخر في كتاب الحدود، باب من سرق من حرز، حديث رقم (٤٣٩٤)، وابن ماجه في أبواب الحدود، باب من سرق من حرز، حديث رقم (٢٥٩٥).

من العلماء وحده قلدناه ورتبنا عليه الأحكام، فيبطل ما ذكرتموه من أن التقليد لا يدخل في وقوع الأسباب، بل أكثر الشريعة مبنية على الأسباب الواقعة في زمانه عليه الصلاة والسلام من الظهار واللعان وغيرهما، وأجمع الناس على أنه إذا نقل إلينا عالم عدل شيئاً من ذلك قلدناه فيه ورتبنا عليه الأحكام اللائقة به، وليس لكل مجتهد طريق إلى معرفة الأدلة وانتزاع الأحكام من الوقائع والأسباب إلا بطريق التقليد لناقليها، فظهر أن وقوع الأسباب والشروط والموانع نقلدهم أيضاً فيها.

قلت: ليس هذا مما نحن فيه، لأن هذا من باب «الرواية»، و«الرواية» يكفي فيها الواحد على الصحيح من مذاهب العلماء.

وشرط بعضهم اثنين.

واشترط بعضهم في الأحاديث المتعلقة بالزنا أربعة رواة.

وإذا اكتفينا بالواحد في الرواية في الحديث المتعلق بالزنا فمعناه أنا نصدقه في وقوع ذلك السبب أو ذلك الشرط، وذلك المانع من حيث أنه يترتب عليه شرع عام إلى يوم القيامة، لا يختص بأحدٍ، ولا نصدقه، ونعتبر روايته في ترتب الحكم في تلك الصورة الجزئية التي رواها، فلا نرجم ماعزًا بقوله، ولا نقطع سارق زاد صفوان بقوله، وإن كنا نرجم الزاني بتلك الرواية إلى قيام الساعة بقوله، فلا تثبت الأحكام أبداً في غير ذلك الجزئي الذي رواه إلا بطريق الشهادة وتكميل النصاب منه مع غيره، فافهم هذا الموضع، فهو مزلة لكثير من الفقهاء.

ولهذا **السر** قال **علماء الأصول**: إنما اشترط العدد في الشهادة دون الرواية لأن العداوة يتوقع في الصور الجزئية، وقد لا يعلم بها، وكذلك أسباب التهم، فاشترط الشارع مع الواحد آخر لسده مظنة العداوة والتهمة.

قالوا: وأما عداوة الخلق إلى يوم القيامة فتبعد جداً، فلذلك اكتفى صاحب الشرع بالعدل الواحد، لأن ظاهر العدالة الصدق.

فظهر حينئذٍ، أنا إنما نقلد فيها إما في أحكامها المتعلقة بها، فلا نقلدهم أصلاً، بل راويها شاهد من الشهود، فهي مقلد فيها من وجه دون وجه كما تقدم.

إذا، تقرر أنا لا نقلد العلماء في وقوع الأسباب في ترتيب أحكامها الخاصة بها عليها، فاعلم أنه قد وقع في المذهب مسائل مبنية على تقليدهم في وقوع الأسباب في ترتيب أحكامها الخاصة بها عليها، كما اتفق المالكية في نقض البياعات، وإبطال الإجارات، وتعطيل الأخذ بالشفعات في أراضي العنوات، كمصر، ومكة، والعراق، ونحوها:

فقال مالك: مصر فتحت عنوة، فعمد فقهاء المذهب إلى إبطال البيع والشفعة والإجارة في أرض مصر بناء على قوله «فتحت عنوة»، لأن من مذهبه أن أرض العنوة لا تباع ولا تؤجر ولا يستحق فيها شفعة، فتقليدهم له في أن يبيعها لا يصح، وإجارتها والشفعة فيها كذلك تقليد صحيح لا تقليد في الأحكام، وتقليدهم له في أن الأرض إذا فتحت عنوة اقتضت هذه الأحكام تقليد صحيح، لأنه تقليد في سبب، وتقليدهم له في أن الأخذ قهراً وعنوة وقع في أرض مصر ومكة تقليد لا يصح، لأنه تقليد في وقوع سبب لا يترتب عليه أحكام عامة ولا خاصة.

- أما أنه **لا يترتب عليه أحكام عامة**، لعموم الخلق، كما قلنا في «زنا ماعز»، لأن ترتيب لأحكام العامة إنما نشأ من أن المباشر لتلك الأحكام من فعله حجة، وهو رسول الله ﷺ، فلو كان «الرجم لماعز» ليس فعله حجة ما انتفعنا بروايته في ترتيب الأحكام العامة أصلاً، وكون **مصر** فتحت عنوة لم يتصرف فيها بالوقف وإبطال البيع من قوله حجة ولا فعله، بل إنما وقع فتحها في زمن الصحابة رضوان الله عليهم، ولم يثبت أنهم صرحوا بامتناع البيع في خصوصها، ولو ثبت ذلك كان حجة.

- وأما أنه **لا يترتب عليه أحكام خاصة**، فلأنا قد بينا أن رواية وقوع الأسباب لا تقتضي أن تترتب عليها الأحكام الجزئية الخاصة بها، لا يرجم ماعز برواية واحد ونحوه، والمالكية يثبتون بفتاويهم وأقضية حكامهم نقض هذه العقود وإبطال هذه الحقوق بناء على قول **مالك** أنها فتحت عنوة، بل كان يتعين عليهم أن يقفوا حتى يكمل نصاب الشهادة عندهم،

أو يثبت أن هذه الأحكام في هذه الأراضي حكم بها أو أفتى مِن قوله وفعله حجة، مِن نبيٍّ اتفاقاً، أو صحابيٍّ على قولٍ، وحينئذٍ كانوا يقدمون على الفتاوى والأحكام في تلك الوقائع.

وليت شعري، أي فرق بين قوله: «فتحت الأرض الفلانية عنوة وقهراً»، وبين قوله: «فلان قتل قهراً وعدواناً وعمداً...»، إلى آخر كلامه، فيما لا غرض لنا في نقله هنا.

السادس عشر: صرح بمالك وأبهم غيره لجلالته وعلو مرتبته في العلم والعمل، ولأن الأئمة الثلاثة تلامذة له بلا واسطة، كالشافعي وأبي حنيفة، وبها كأحمد، وقد عقد **القاضي عياض** باباً لترجيح مذهبه، ووجوب تقليده ونحوه، للقاضي عبد الوهاب في آخر «**المعونة**».

وممن نقل رواية أبي حنيفة عنه:

- الدار قطني، والبلخي، والخطيب، من المتقدمين.
- ومغلطاي، والبلقيني، من المتأخرين.

وقال **الزركشي**: صنف الدارقطني جزءًا في الأحاديث التي رواها أبو حنيفة عن مالك، نقله كله الجلال في كتابه «**تزيين الممالك بترجمة الإمام مالك**».

السابع عشر: «أئمة» جمع «إمام» شذوذاً إن قلنا بتقديم الإعلال على الإدغام، كما هو مذهب الجمهور، وقياساً إن قلنا بتقديم الإدغام على الإعلال، كما مال إليه **ابن هشام الأنصاري**، وذلك أن الهمزتين المجتمعتين إن كانتا ثانيتهما ساكنة فقياسها إبدالها بحرف حركة ما قبلها، وإن كانت متحركة فقياسها إبدالها بحرف حركتها نفسها، فعلى تقديم الإعلال على الإدغام أصل أئمة: أأئمة، كأحمزة، فقياسه لسكون الثانية، وفتح الأولى «أأمة» كـ«دابة»، وعلى تقديم الإدغام على الإعلال تنقل حركة الميم الأولى إليها طلباً لإدغامها في الميم الثانية فتصير بتحركه بالكسرة، فقياسها لتحرك ما قبلها بالفتحة إبدالها ياء.

خاتمة:

قال **القرافي** في «**شرح التنقيح**» إن معنى قولهم: «يجوز العمل بالرواية من غير أصل

شيخه والمقابل به» أنه يجوز للمجتهد أن يجعله مستنده في الفتوى بحكم الله تعالى، أما من **ليس بمجتهد فلا يجوز له العمل بمقتضى حديث**، وإن صح عنده سنده لاحتمال نسخه وتقييده وتخصيصه، وغير ذلك من عوارضه، التي لا يضبطها إلا المجتهدون، وكذلك لا يجوز للعامي الاعتماد على آيات الكتاب العزيز، لما تقدم، بل الواجب على العامي تقليد مجتهد معتبر ليس إلا، لا يخلصه مع الله تعالى إلا ذلك، كما أنه لا يخلص المجتهد التقليد، بل ما يؤدي إليه اجتهاده بعد بذل جهده بشرطه هذا، ونحن **قاطعون** بأن ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، وأن الله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

* * *

* [مبحث في كرامات الأولياء أحكامها]:

- آراء الفرق الكلامية في كرامة الولي:

ولما أنكر **جمهور المعتزلة** كرامات الأولياء، **وبعض أهل السنة**، وخالفهم **جمهور أهل السنة، وأبو الحسن البصري** من المعتزلة، فجوزوا وقوعها، وبدعوا منكرها، أشار إلى ذلك بقوله:

(وأثبتن) أي اعتقد **(وجوباً)** أيها المكلف **(للأولياء)** ممدود قصره للضرورة، جمع «ولي»، فعيل، **قال القشيري** له معنيان:

أحدهما: أنه «فعيل» بمعنى «مفعول»، وهو: من يتولى الله سبحانه أمره، قال الله سبحانه: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٦]، فلا يكله إلى نفسه لحظة، بل يتولى الحقُّ سبحانه رعايته.

والثاني: أنه فعيل: مبالغة، من الفاعل، وهو: الذي يتولى عبادة الله وطاعته فعباداته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان.

وكلا الوصفين، يعني المعنيين، واجب تحققه حتى يكون **«الوليُّ»** عندنا ولياً في نفس الأمر بحيث يتحقق قيامه بحقوق الله تعالى على الاستقصاء والاستيفاء بجميع ما أمر به، ويتحقق دوام حفظ الله تعالى إياه في السراء أو الضراء.

قال **شيخُ الإسلام**: فالولي بالمعنى الثاني هو الذي توالت طاعاته لربه، وارتفعت في درجات قربه، وبالمعنى الأول هو الذي توالت عليه النعم من ربِّه، والحفظ له في قلبه وجوارحه من الزلات.

ثم قال: فيصح وصف العبد بالولي بهذين المعنيين:

- فيكون ولياً بمعنى توالي طاعاته لربه.
- وولياً بمعنى توالي فضل ربه عليه.

كما تقرر، ويأتي قريباً بأبسط من هذا.

ولما تقرر عندهم - كما صرّح به القشيري في الولي - اشتراط كونه محفوظاً، كما أن من شرط النبي أن يكون معصوماً، على معنى أن الله يحفظه من تماديه في الزلل والخطأ إن وقع فيهما، بأن يلهمه التوبة فيتوب منهما، وإلا فهما لا تقدحان في ولايته، كما مر، وأن كل من كان للشرع عليه اعتراض، فهو مغرور مخدوع حتى يترك الأفضل عن جهل أو عدم اهتمام، كما هو طريق البسطامي حين قصد زيارة بعض من أشير إليه بالولاية فقعد في مسجد منتظراً خروجه، فلما خرج ذلك المقصود، وتنخم في المسجد، ورمى بها قبالة قبلته، انصرف أبو يزيد ولم يسلم عليه، وقال: هذا رجل غير مأمون على أدب من آداب الشريعة، فيكف يكون أميناً على أسرار الحق.

عرّفه القوم بما حاصله: أن «الولي» هو **لغة:** المحب التابع، **وعرفاً:** العارف بالله تعالى وصفاته، المواظب على الطاعات، المجتنب عن المعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات المباحة.

(الكرامة) أي وقوعها وظهورها على أيديهم، هذا هو المفعول الأول للإثبات، قدم عليه الثاني اهتماماً بما هو محل النزاع، وهي ظهور أمر خارق للعادة على يد عبد ظاهر الصلاح ملتزم لمتابعة نبي من الأنبياء مقترناً بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح غير مقارن لدعوى النبوة، وبهذا تمتاز عن **المعجزة** وبمقارنة صحيح الاعتقاد والعمل الصالح والتزام متابعة نبي من الأنبياء عن **الاستدراج**، وعن مؤكدات تكذيب الكذابين، كما روي أن مسيلمة - بكسر اللام - دعا لأعور أن تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء، وبصق في بئر لتزداد حلاوة مائها فصار ملحاً أجاجاً، ومسح على رأس يتيم فصار أقرع، وهذا يُسمّى **إهانة**، كما امتازت بكونها على يد ولي بما يُسمى **معونة**، وهي الخوارق الظاهرة على أيدي أعوام المسلمين تخليصاً لهم من المحن والمكاره.

- **[أدلة كرامة الولي]:**

احتج الجمهور منا على الجواز بما مر في المعجزة من إمكان الأمر في نفسه، وشمول قدرة الله تعالى لجميع الممكنات، ولا شك أن الكرامة منها، إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال،

وذلك كالملك يصدق رسوله ببعض ما ليس من عاداته، ثم يفعل مثل ذلك إكراماً لبعض أوليائه وخواصه.

وعلى الوقوع بوجهين:

الأول: ما ثبت بالنص من **قصة مريم** عند ولادة عيسى عليه الصلاة والسلام، وأنه ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٣٧]، فقد كانت في كفالة زكريا عليه الصلاة والسلام، وكان لا يدخل عليها أحد غيره، وكان إذا خرج من عندها أغلق عليها سبعة أبواب، وإذا دخل عليها وجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء، فتعجب من ذلك، وسألها عن طريق وصول ذلك الرزق إليها في غير أوانه مع أن الأبواب عليها مغلقة، والحراس بغرفتها محدقة، فأجابته بأنه من عند الله، وأن الله يرزق من يشاء بغير حساب تفضلاً من غير تقتير.

ومن قصة **أصحاب الكهف**، ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب.

ومن قصة **آصف ابن برخيا**، وإتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد طرف سليمان إليه.

فإن قيل: كان **الأول** إرهاصاً لنبوة عيسى أو معجزة لزكريا، **والثاني** لمن كان نبيًا في زمن أصحاب الكهف، وهو خالد بن سنان، على ما قيل، **والثالث** لسليمان عليه الصلاة والسلام؟

قلنا: سياق القصص الثلاث يدل على أن ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوة، بل لم يكن **لزكريا** علم بذلك، وقد سأل عند اشتباه الأمر عليه، ونحن لا ندعي إلا جواز ظهور الخوارق فيه بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوة، ولا مسوقة لقصد تصديق نبيٍّ، ولا يضرنا تسميته إرهاصاً أو معجزة لنبيٍّ هو من أمته، على أن ما ذكرتم مشترك الإلزام؛ إذ يرد مثله على كثير من معجزات الأنبياء لجواز أن يكون معجزة لنبي آخر.

والثاني، ما تواتر معناه، والقدر المشترك منه وإن كانت التفاصيل آحاداً، من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم إلى وقتنا هذا من الصالحين.

- **كإهداء فاطمة** رضي الله عنها لأبيها ﷺ رغيفين وبضعة لحم في طبق مغطى فرد عليه الصلاة والسلام حامل الطبق بذلك وصحبه إلى بيتها، فلما جلس واستقر مجلسه عليه الصلاة والسلام في بيتها رضي الله تعالى عنها قال: هلمي يا بنية، فكشفت عن الطبق فإذا هو مملوءًا خبزاً ولحماً، فقال عليه الصلاة والسلام لها: «**أنى لك هذا، قالت هو من عند الله، إن الله يرزق من يشاء بغير حساب، فقال عليه الصلاة والسلام: الحمد لله الذي جعلك شبيهة بسيدة نساء بني إسرائيل، ثم جمع عليه الصلاة والسلام علياً والحسن والحسين وجميع أهل بيته على ما في ذلك الطبق فأكلوا حتى شبعوا، وبقي الطعام، فأوسعت به على جيرانها**».

- **وكرؤية عمر** رضي الله عنه وهو على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال: «**يا ساريةُ: الجبل الجبل**»[1]، محذراً له من عدو كامن هناك، وكسماع سارية رضي الله عنه كلامه، وعمل بمقتضاه، فظفر بعدوه.

- **وكشرب خالد** السم من غير أن يضره[2].

---

(١) ذكره الإمام البيهقي في الاعتقاد، (٣١٤).

(٢) ذكر هذه القصة بتمامها ابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٧: ٣٦٥) حيث قال: لما انصرف خالد بن الوليد من اليمامة ضرب عسكره على الجرعة التي بين الحيرة والنهر، وتحصن منه أهل الحيرة في القصر الأبيض، وقصر ابن بقيلة، فجعلوا يرمونه بالحجارة حتى نفذت، ثم رموه بالخزف من آنيتهم، فقال ضرار بن الأزور: ما لهم مكيدة أعظم مما ترى، فبعث إليهم ابعثوا إلي رجلًا من عقلائكم أسائله، ويخبرني عنكم، فبعثوا إليه عبد المسيح بن عمرو بن قيس بن حيان بن بقيلة الغساني، وهو يومئذ ابن خمسين وثلاثمائة سنة، فأقبل يمشي إلى خالد .. قال: ومعه سم ساعة يقلبه في يده، فقال له: ما هذا معك؟ قال: هذا السم، وما تصنع به؟ قال: أتيتك فإن رأيت عندك ما يسرني وأهل بلدي حمدت الله، وإن كانت الأخرى لم أكن أول من ساق إليهم ضيمًا وبلاء فآكله وأستريح، وإنما بقي من عمري يسير، فقال: هاته، فوضعه في يد خالد، فقال: بسم الله وبالله رب الأرض ورب السماء الذي لا يضر مع اسمه داء، ثم أكله، فتجلته غشية، فضرب بذقنه على صدره، ثم عرق وأفاق، فرجع ابن بقيلة إلى قومه، فقال: جئت من عند شيطان أكل سم ساعة فلم يضره، أخرجوهم عنكم، فصالحوهم على مائة ألف..إلخ.

وقد رواه مختصراً كل من أبو يعلى الموصلي في مسنده برقم (٧١٨٦)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٣٨٠٨)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٩: ٣٥٠): «رواه أبو يعلى، والطبراني بنحوه، وأحد إسنادي =

- وكما ظهر على يد **علي ابن أبي طالب** ـ كرم الله وجهه ـ مما لا يمكن أن يحصى ولا يطمع في أن يستقصى.

وقد بسطنا القول في بعض هذه المثل في «**تعليق الفرائد**».

(ومن) أي والفريق الذي **(نفا)** جواز**(ها)** لجمهور **المعتزلة، وكالأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني، وأبي عبد الله الحليمي** منا، متمسكين على دعواهم بوجوه:

الأول: **قال السعد**: وهو العمدة، أنها لو ظهرت الخوارق من الأولياء لالتبس النبي بغيره؛ إذ الفارق هو المعجزة.

والثاني: أنها لو ظهرت لكثرت كثرة الأولياء، وخرجت عن كونها خارقة للعادة، هذا خلف.

والثالث: أنها لو ظهرت لا لغرض التصديق، لانسد باب إثبات النبوة بالمعجزة، لجواز أن يكون ما يظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق.

والرابع: أن يشاركه الأولياء نبياً في ظهور الخوارق يخل بعظيم قدر الأنبياء ووقعهم في النفوس.

والخامس: وهو في الإخبار عن المغيبات، قوله تعالى: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۞ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن: ٢٦ - ٢٧] الآية، خص «الرُّسُلُ» من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم، وإن كانوا أولياء مرتضين فيما يشاهد من **الكهنة** إلقاء الجن والشياطين، وما يشاهد من **أصحاب التعبير والنجوم** ظنون واستدلالات، ربما تقع وربما لا يقع، وليس من اطلاع الله تعالى في شيء.

ثم ذكر خبر المبتدأ بقوله **(أنبذن)** عن اعتقادك وديانتك، واطرحن مدلول **(كلامه)** غير آخذ به، فإن أدلته التي بني عليها النفي مردودة:

= الطبراني رجاله رجال الصحيح، وهو متصل، ورجالهما ثقات إلا أن أبا السفر وأبا بردة بن أبي موسى لم يسمعا من خالد. والله أعلم».

فقد أجيب **عن الأول**، بالفرق بين المعجزة والكرامة، كما يعلم مما مر.

وعن **الثاني**، بالمنع؛ إذ غايته استمرار نقض العادات.

وعن **الثالث**، بما يؤخذ مما مر في مباحث المعجزة من أنها عند مقارنة الدعوى تفيد صدق النبي قطعاً، ويحصل معها به العلم الضروري الذي لا يقدح فيه تلك الاحتمالات.

وعن **الرابع**، بالمنع، بل ذلك مما يزيد في جلالة أقدارهم، والرغبة في اتباعهم، حيث نالت أممهم وأتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم.

وعن **الخامس**، بأن الغيب هاهنا ليس للعموم، بل هو مطلق، أو معين هو وقت وقوع القيامة بقرينة السياق، ولا يبعد أن يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة أو البشر، فيصح الاستثناء، وإن جعل منقطعاً فلا خفاء بل لا امتناع حينئذٍ في جعل الغيب للعموم، لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام، سيما وقد كان في الأصل مصدراً، ويكون الكلام لسلب العموم، أي: لا يُطلِعُ على كل غيبه أحداً، وهو لا ينافي اطلاع البعض على البعض.

وكذا لا إشكال إن خص الاطلاع بطريق الوحي.

وبالجملة، فالاستدلال مبنيٌّ على أن الكلام لعموم السلب، أي لا يطلع على شيء من غيبه أحداً من الأفراد نوعاً من الاطلاع، وذلك ليس بلازم.

ولا يخفى على منصف تدين بالشريعة ظهور كرامات الأولياء ظهوراً كاد يلحق بظهور المعجزات، وإنّ إنكارها ليس بعجيب من أهل البدع والأهواء إذا عاقبهم الله في الدنيا بسبب جحدها، فلم يشاهدوها من أنفسهم قط، ولم يسمعوا بها عن رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شيء مع اجتهادهم في أمر العبادات واجتناب المنهيات، فوقعوا في أولياء الله تعالى أصحاب الكرامات يمزقون أديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم إلا باسم الجهلة المتصوفة، ولا يعدونهم في عداد أحد المبتدعة، قاعدين تحت المثل السائر: أوسعتهم سباً وأودوا بالإبل، ولم يعرفوا أن مبنى هذا الأمر على صفاء العقيدة، ونقاء السريرة، واقتفاء الطريقة، واصطفاء الحقيقة، وإنما العجب من بعض فقهاء أهل السنة حيث قال فيما روي عن إبراهيم بن أدهم

أنهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم رأوه بمكة: أن من اعتقد جواز ذلك يكفر، والإنصاف ما ذكره الإمام النسفي حين يسأل عما يحكى أن الكعبة تزور واحداً من الأولياء، هل يجوز القول به؟ **فقال:** نقض العادة على سبيل الكرامة لأهل الولاية جائز عند أهل السنة.

وهاهنا تنبيهات:

الأول: فهم من إطلاق الكرامة في النظم عدم اشتراط انتفاء قصد الولي الظاهرة من قبله واختياره لوقوعها، خلافاً لمن منع من المجوزين وقوعها بالقصد والاختيار.

وفهم منه أيضاً، صحة مقارنتها لدعوى الولاية، وتجردها عنها، خلافاً لمن منع كونها على قضية الدعوى، حتى لو ادعى الوليُّ الولاية واعتضد بخوارق العادة لم يجز، ولم تقع، بل ربما يسقط عن درجة الولاية.

وفهم منه أيضاً، جواز كونها من جنس ما وقع معجزة للأنبياء، كانفلاق البحر، وانقلاب العصا حية، وإحياء الموتى، خلافاً لمن منع كونها من جنس ذلك زعماً منهم أنها لا تمتاز عن المعجزة إلا بذلك.

قال السعد نقلاً عن الإمام في رد هذه المقالات: وهذه الطرق غير سديدة، والمرضيُّ عندنا تجويز جميع خوارق العادات في معرض الكرامات، وإنما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة، حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدواً لله لا يستحق الكرامة، بل اللعنة والإهانة.

فإن قيل: هذا الجواز منافٍ للإعجاز؛ إذ شرطه عدم تمكن الغير من الإتيان بالمثل؛ بل يفضي إلى تكذيبه النبي حيث يدعي التحدي، وأنه لا يأتي أحد بمثل ما أتى به.

قلنا: المنافي هو الإتيان بالمثل على سبيل المعارضة، ودعوى النبي أنه لا يأتي بمثل ما أتى به أحد من المتحدين، لا أنه لا يظهر مثله كرامة لولي ومعجزة لنبي آخر، نعم، قد يرد في بعض المعجزات نص قاطع على أن أحداً لا يأتي بمثله أصلاً كالقرآن، وهو لا ينافي الحكم بأن كل ما وقع معجزة لنبي يجوز أن يقع كرامة لوليٍّ، لأن الامتناع هنا لعارض، انتهى كلام السعد.

وقضيته: أنه لا يستثني إلا ما ورد به نص قاطع، فيكون نحو **قول القشيري**: إن الأولياء لا ينتهون إلى نحو ولد بدون والد، ولا إلى قلب جماد بهيمة، وإن قال فيه **التاج السبكي**: إنه حقّ، مخصص لقول غيره: ما جاز أن يكون معجزة لنبي جاز أن يكون كرامة لولي لا فارق بينهما إلا التحدي، ضعيفاً لا يعول عليه، ولا يرجع في التخصيص إليه.

ومن خالف **العارف القشيريّ ولده الإمام العلامة أبو نصر**، فقال في «**المرشد**»: قال بعض الأئمة: ما وقع معجزة لنبي لا يجوز تقدير وقوعه كرامة لولي كقلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى، والصحيح تجويز جملة خوارق العادات.

وتبعه **النووي** في «**باب البر والصلة**» حيث قال فيه: إن الكرامات تجوز بخوارق العادات على اختلاف أنواعها، **ومنعه بعضهم**، وادعى أنها تختص بمثل إجابة دعاء ونحوه، وهذا غلط من قائله، وإنكار للحس، بل الصواب جريانها بقلب الأعيان ونحوه، انتهى.

الثاني: ما تقدم من تعريف «الولي» هو ما ذكره السعد في «شرح المقاصد»، وقيد في شرح «عقائد النسفي» العارف بـ«حسب الإمكان»، وهو قيد لا بد منه، وقد تضمن عند التأمل الصادق ما فصله قول **ابن دهاق في شرح الإرشاد**: للولي أربعة شروط:

أحدها: أن يكون عارفاً بأصول الدين حتى يفرق بين الخلق والخالق، وبين النبي والمتنبي.

الثاني: أن يكون عالماً بأحكام الشريعة نقلاً وفهماً ليكتفي بنظره عن التقليد في الأحكام الشرعية كما اكتفى من ذلك في أصول التوحيد، فلو أذهب الله تعالى علماء أهل الأرض لوجد عنده ما كان عندهم، ولأقام قواعد الإسلام من أولها إلى آخرها، فإنه لا يفهم من قولنا: ولي، إلا الناصر لدين الله تعالى، وذلك ممتنع في حق من لا يحيط علماً بدين الله وقواعده وأصوله وفروعه.

الثالث: وذلك أن يتخلق بالخلق المحمود الذي يدل عليه الشرع والعقل:

- **فأما ما يدل عليه الشرع**: فالورع عن المحرمات، وامتثال جميع المأمورات.

- **وأما ما يدل عليه العقل**: فهو ما يثمره العلم بأصول الدين، وهو أنه إذا علم حدوث العالم بأسره لم يتعلق قلبه بشيء منه خوفاً ولا طمعاً، لعلمه أنه في قبضة الله سبحانه، وإذا علم الوحدانية أخلص لله تعالى في سائر أعماله؛ إذ الربوبية لا تحتمل الشركة في شيء، وإذا علم أن القدر سابق بما هو كائن لم يخف فوت شيء مما قدر، ولم يرج نيل شيء مما لم يقدر، هذا هو المعبر عنه **بالرضا** بالقدر، وبسبب تحقيق ذلك يلزم الرفق بالخلق والصفح عنهم عند إذايتهم له لعلمه أنهم لا يستطيعون لأنفسهم فضلاً عن غيرهم دفع ضر ولا جلب نفع.

الرابع: أن يلازمه الخوف أبداً سرمداً، ولا يجد لطمأنينة النفس سبيلاً، فإنه لا يحيط علماً بأنه من فريق السعادة في الأزل، أو من فريق الشقاوة، ثم ينظر إلى أسباب الشقاوة وإماراتها فيجدها منحصرة في المخالفات، فهو يخاف الوقوع فيها ويجتنبها، وهذا هو المعبر عنه **بالورع**، وما حصل له من الموافقة فهو يخاف زوالها بأضدادها حتى يخاف أن يبدل علمه وفهمه إلى الشك والجهل، وكذا يخاف أن يطالبه ربه بالقيام بشكره فيما أنعم به عليه، فلا يطيق ذلك، وكذا يخاف أن تخدعه نفسه فيحصل في علمه بما يفسده ويحبطه من الرياء والسمعة، وكذا يخاف من توجه حقوق عليه للآدميين تنقل لها أعماله إلى صحائفهم، وهذه أحوالهم وتفاوتهم على حسب الحضور مع الله تعالى في أبواب القربات، وأعمال الخيرات، والله يرزق من يشاء بغير حساب، انتهى.

نعم في انطباق التعريف على تمام ما تضمنه «الشرط الثالث» من كلامه خفاء، وإن كانت الطاعة لا يعتد بها إلا بعد موافقة الشرع.

فإن قلت: من أين أخذت هذه الشروط حتى اعتبرها القوم.

قلت: من أمرين: **أحدهما**: الاستقراء والتتبع.

والثاني: قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۞ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ۞ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۚ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [يونس: ٦٢ - ٦٤]، فإن «الذين آمنوا وكانوا يتقون» بدل أو بيان من أولياء الله، **فإن التقوى تطلق باعتبار ثلاث مراتب**:

الأولى: التوقي عن العذاب المخلد بالتبري عن الشرك، وعليه قوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ﴾ [الفتح: ٢٦].

والثانية: التجنب عن كل ما يؤثم من فعل أو ترك، حتى الصغائر عند قوم، وهو المتعارف بالتقوى في الشرع، وهو المعني بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا﴾ [الأعراف: ٩٦].

والثالثة: أن يتنزه عما يشغل سرّه عن الحق تعالى، ويتبتل إليه بشر أشره، وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

ولا شك أنّ القيام بها يتعلق بمصالح العباد، ويتوقف عليه المبدأ والمعاد، فرض كفاية في الجملة، وأولياء الله هم أحق الناس بذلك.

فإن قلت: فقد عين الله المتقين في قوله: بعد هدى للمتقين: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣]، بأنهم الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة، ولم يعتبر في مفهومهم الإحاطة بجميع العلوم، ولا اجتناب جميع المؤثمات، ولا التورع عن الإكثار من مباح اللذات والشهوات.

قلت: تخصيص هذه الأنواع الثلاثة بالذكر لإظهار فضلها على سائر ما يدخل تحت اسم التقوى من الطاعات والعبادات.

الثالث: **الوليُّ**: مأخوذ من الولي، وهو القرب، أو الولاء، وهو النصرة والإعانة، لأن الوليّ قريبٌ من الله رتبةً ومكانةً، وناصرٌ لدينه وشريعته.

قال بعضهم: يجوز:

- أن يكون بمعنى «مفعول» كجريح وقتيل، أي: يتولى الله أمره وتقريبه وحفظه وحراسته على إدامة الطاعة وتوالي الاستقامة، فيديم له التوفيق، ويمنعه من الخذلان.

- وأن يكون بمعنى «فاعل» كعليم وقدير مبالغة من الفاعل بموالاته عبادته وطاعته على الدوام من غير تخلل عصيان.

- **وأن يكون بمعنى «مفاعل» أي الموالي للطاعات والقربات، نظيره حسيب ونديم، بمعنى محاسب ومنادم،** .

وأنت خبير بأن كونه بمعنى «فاعل» أقرب لقوله تعالى: ﴿إِنَّ وَلِـِّۧيَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٦]، أي القائمين بحقوق الله وحقوق العباد، إذ لا يكون الصالح إلا كذلك.

الرابع: كل خارق ظهر على يد أحد من العارفين أو العارفات فهو ذو جهتين:

- **جهة كرامة،** من حيث ظهوره على يد ذلك العارف.

- **وجهة معجزة للرسول،** من حيث أن الذي ظهرت هذه الكرامة على يده واحدٌ من أمته، لأنه لا يظهر بتلك الكرامة الآتي بها وليٌّ إلا وهو محق في ديانته، وديانته هي التصديق والإقرار برسالة ذلك الرسول مع الطاعة لأوامره ونواهيه، حتى لو ادّعي هذا الوليُّ الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة، لم يكن ولياً، ولم يظهر ذلك على يده، فالخارق بالنسبة إلى النبيِّ، لا يكون إلا معجزة، سواء ظهر من قِبلِهِ فقط أو من قِبلِ آحادِ أمته.

لا يقال: أين الاقتران بالتحدي؛ **لأنا نقول**: يكفي الاقتران الحكميّ، على ما مر، من أن كل خارق ظهر بعد دعوى النبوة فهو مستند إليها، ولا يشترط تعيينه، **على أن بعضهم أجاب**: بأن هذا مبني على عدم اشتراط التحدي، وهو قريب، وبالنسبة إلى الولي لا يكون إلا كرامة لخلوه عن دعوى من ظهر على يد النبوة، فالنبيُّ لا بد من علمه بكونه نبياً، ومن قصده إظهار خوارق العادات، ومن حكمه قطعاً بموجب المعجزات، بخلاف الولي، انتهى كلامُ بعض المحققين المتأخرين.

وعبارة **القشيريّ** رحمه الله: واختلفوا في أن «الوليّ»:

- **هل يجوز، يعني: يصح، أن يعلم أنه «وليٌّ»، أم لا؟**

فمنهم من قال: لا يجوز ذلك، **وقال**: إنّ «الولي» يلاحظ نفسه بعين التصغير، وإن ظهر عليه شيء من الكرامات خاف أن يكون مكراً، وهو يستشعر الخوف دائماً لخوف سقوطه عما هو فيه من المنزلة، وأن تكون عاقبته بخلاف حاله.

وهؤلاء القائلون بذلك يجعلون من شرط الولاية وفاء المآل، وقد ورد في هذا الباب حكايات كثيرة عن الشيوخ، وإليه ذهب من شيوخ هذه الطائفة جماعةٌ لا يحصون، ولو اشتغلنا بذكر ما قالوا لخرجنا عن حد الاختصار، وإلى هذا كان يذهب من شيوخنا الذين لقيناهم: **الإمام أبو بكر بن فورك** رحمه الله تعالى.

ومنهم من قال: يجوز أن يعلم أنه ولي، وليس من شرط تحقق العلم بالولاية في الحال الوفاء، أي العلم بالوفاء في المآل، **ولو سلمناه**، فيجوز أن يكون هذا «الوليُّ» خُصّ بكرامة هي تعريف الحق سبحانه إياه أنه مأمون العاقبة، إذ القول بكرامات الأولياء واجب وحق، وأولى وإن خالطه خوف العاقبة فما هو عليه من الهيبة والتعظيم والإجلال في الحال أسدُّ وأتمُّ، فإن اليسير من المعيشة والتعظيم إهداء للقلوب من كثير من الخوف، وفي الخبر أنه ﷺ قال في حق عشرة من أصحابه: «**عشرة في الجنة من أصحابي**»[١]، فالعشرة لا محالة صدقوا الرسول عليه الصلاة والسلام، وعرفوا سلامة عاقبتهم، ثم لم يقدح ذلك إلى احتمال التبديل في حالهم، ولأن من شرط صحة المعرفة بالنبوة الوقوف على حد المعجزة، ويدخل في جملته العلم بحقيقة الكرامات، فإذا رأى الكرامات ظاهرة عليه لا يمكنه أن لا يميز بينها وبين غيرها، فإذا رأى شيئاً من ذلك علم أنه في الحال على الحقِّ، ثم يجوز أن يعرف أنه في المآل يبقى على هذه الحالة، ويكون هذا التعريف له كرامة، والقول بكرامات الأولياء صحيح، وكثير من حكايات القوم يدل على ذلك، وممن كان يقول بهذا ويذهب إليه من شيوخنا الذين لقيناهم: **الأستاذ أبو علي الدقاق**.

قال شيخ الإسلام: وقد استبعد بعضُهم القول الأول بجعل الخلاف راجعاً إلى أن المؤمن:

- **هل يعلم أنه ينال الولاية، ويختم له بها، أو لا؟**

فمن جوز أن تخرق العادة للولي في علم ذلك قال به، ومن لم يجوزه ورآه من الغيب الذي اختص به الإله منعه، انتهى.

(١) أخرجه الترمذي من حديث سعيد بن زيد، أبواب المناقب، باب مناقب عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف الزهري رضي الله عنه، حديث رقم (٣٧٤٨)، والنسائي في السنن الكبرى برقم (٨١٣٩)، وابن حبان في صحيحه برقم (٦٩٩٣)، والحاكم في مستدركه برقم (٥٣٨٤).

الخامس: نقل الخطيب في «**تاريخ بغداد**» عن الكتاني ما نصه: النقباء والنجباء سبعون، والبدلاء أربعون، والأخيار سبعة، والعمد، ويقال لهم: الأوتاد، أيضاً أربعة، والغوث واحد:

- فمسكن النقباء المغرب.
- ومسكن النجباء مصر.
- ومسكن الأبدال الشام.
- والأخيار سياحون في الأرض.
- والعمد في زوايا الأرض.
- ومسكن الغوث مكة.

فإذا عرضت الحاجة من أمر العامة ابتهل فيها النقباء، ثم النجباء، ثم الأبدال، ثم الأخيار، ثم العمد.

فإن أجيب فريقٌ أوكلهم فذاك، وإلا ابتهل الغوث، فلا تتم مسألة حتى تجاب دعوته، انتهى.

وقال **ذا النون المصريّ** رحمه الله: النقباء ثلاثة مائة، والنجباء سبعون، والبدلاء أربعون، والأخيار سبعة، والعمد أربعة، والغوث واحد.

وحكى **أبو بكر المطوعي** عمن رأى **الخضر عليه الصلاة والسلام**، وتكلم معه، وقال له: اعلم أن رسول الله ﷺ لما قُبِض بكت الأرض، فقالت: إلهي وسيدي، تعبت لا يمشي علي نبي إلى يوم القيامة، فأوح الله تعالى إليها: أجعلُ على ظهرك من هذه الأمة من قلوبهم على قلوب الأنبياء عليهم السلام، لا أخليك منهم إلى يوم القيامة، قلت لهم: وكم هذه؟ قال ثلاث مائة، وهم الأولياء، وسبعون وهم النجباء، وأربعون وهم الأوتاد، وعشرة وهم النقباء، وسبعة وهم العرفاء، وثلاثة وهم المختارون، وواحد وهو الغوث، فإذا مات الغوث نقل من الثلاثة واحد، وجعل الغوث مكانه، ونقل من السبعة إلى الثلاثة، ومن العشرة إلى السبعة، ومن الأربعين إلى العشرة، ومن السبعين إلى الأربعين، ومن الثلاثمائة إلى السبعين، ومن سائر

الخلق إلى الثلاث مائة، هكذا إلى يوم ينفخ في الصور، انتهى من حواشي «الشفاء» لابن التلمساني.

السادس: قال الغزاليُّ في «الإحياء»: يقال: **ما تغرب الشمس من يوم إلا ويطوف لهذا البيت رجل من الأبدال، ولا يطلع الفجر من ليلة إلا ويطوف به واحد من الأوتاد، وإذا انقطع ذلك كان سبب رفعه من الأرض**.

السابعُ: الأحاديث الواردة في تعيين عدد الأبدال كلها ضعيفة، وأمثلُها ما روى شريح عن علي بن أبي طالب يرفعه، أنه ذكر عنده أهل الشام، وهو بالعراق، فقالوا: **العنهُم يا أمِير المُؤمِنِين. فقال: لا، إنِّي سمِعتُ رسُول الله ﷺ يقُولُ: «البُدلاءُ يكُونُون بِالشّامِ، وهُم أربعُون رجُلًا، كُلّما مات رجُلٌ مِنهُم أبدل الله مكانهُ رجُلًا، يُستسقى بِهِمُ الغيثُ، ويُنتصرُ بِهِم على الأعداءِ، ويُصرفُ عن أهلِ الشّامِ بِهِم العذابُ»**[١]، ورجاله رواة الصحيح، إلا شريحاً، وهو ثقة، وأولى منها رواية صفوان بن عبدالله عن علي رضي الله عنه من غير رفع: «**لا تسُبُّوا أهل الشّامِ جمًّا غفيرًا فإنّ بِها الأبدال**»[٢]، قالها ثلاثاً، والله أعلم.

الثامن: الظاهـر ـ والله أعلم ـ أن «**الـولاية**» غير مكتسبة، كالنبـوة، فهي محض فضل من الله تعالى، لا دخل للعبد فيه، وإلا لنالها إبليس، وبلعام بن باعور، وأكابر المعتزلة بجدهم واوجتهادهم، ولـم أر من صرّح به إلا ابن حجر الهيثمي في «**شرح الأربعين**» من غير عـزو، ورأيت في كلام شيخ الإسلام الأنصاري في «**حواشي البيضاوي**» ما يوهم ظاهرُه جواز اكتسابها، حيث قال: وبالجملة، فكرامات الأولياء حقٌّ ثابتٌ، وليس بعجيب إنكارُها من أهل البدع والأهواء، إذا لم يشاهدوا ذلك من نفسهم، ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذي يزعمون أنهم على شيء، فوقعوا في أولياء الله تعالى أصحاب الكرامات يمزقونهم ويسمونهم بجهلة المتصوفة، ولم يعرفوا أن مبنى هذا الأمر على صفاء العقيدة، ونقاء السريرة، وانتقاء الطريقة،

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده برقم (٨٩٦).

(٢) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير بنحوه برقم (١٢٠)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٠: ٦٣): «رواه الطبراني، وفيه عمرو بن واقد، وقد ضعفه جمهور الأئمة، ووثقه محمد بن المبارك الصوري، وشهر اختلفوا فيه، وبقية رجاله ثقات».

واصطفاء الحقيقة، وإنما العجب من بعض فقهاء أهل السنة حيث قال فيما رُوي عن إبراهيم بن أدهم أنهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكة: أن من اعتقد جواز ذلك يكفر، والإنصاف ما ذكره الإمامُ النسفي حين سُئل عما يحكي أن الكعبة تزور بعض الأولياء، هل يجوز القول به؟ فقال: **نقض العادة على سبيل الكرامة لأهل الولاية جائز عند أهل السنة**، انتهى.

فظاهرٌ أنّ مبنى الآخرة على جواز اكتساب الولاية، **إلا أن يقال**: معنى قوله: «واصطفاء الحقيقة» واصطفاء الله حقيقة المتصف بتلك الصفات لاتخاذه ولياً، فيوافق ما قاله الهيثمي، على أن ما قاله هو كلام السعد في «شرح مقاصده» بلفظه وإن لم يعزه له، وقد نقلناه عنه بهذا اللفظ فيما سلف، والله أعلم.

ولعلهم سكتوا عنه لوضوحه، غير أنه ينبغي أن لا يكفر من جوز اكتسابها، بخلاف النبوة، وتقدّم التردد في التفاضل بين مقامي «الولاية» و«النبوة» لواحد في مبحث النبوة.

التاسع: لا يصل «الوليُّ» ما دام عاقلاً بالغاً إلى مرتبة يسقطُ عنه التكليف فيها بالأوامر والنواهي؛ لعموم الخطابات الواردة في التكليف، وإجماع المجتهدين على ذلك.

فما ذهب إليه بعض **المباحيين** من أن العبد إذا بلغ غاية المحبة وصفاء القلب من الحظوظ والشهوات واختار الإيمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه التكليف بالأوامر والنواهي، ولا يُدخله الله النار بارتكاب الكبائر.

والبعض الآخر منهم إلى أنه إذا بلغ هذه الحالة سقط عنه التكليف بالعبادات الظاهرة، وتكون عبادته التفكر كفر ووبال وانغماس في بحار الجهالة والضلال، فإن أكمل الناس في المحبة والإيمان، وأرسخهم قدماً في مقام التجلي والعرفان: هم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، خصوصاً حبيب الله محمد بن عبدالله، عليه أفضل الصلاة والسلام من الله، مع أن التكليف في حقهم أتم وأكمل، فقد قال الله لسيد المرسلين: ﴿ وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴾ [الحجر: ٩٩].

فإن قلت: فقد قال عليه الصلاة والسلام: «**إذا أحبّ الله عبدًا لم يضُرّهُ ذنبٌ**»[١].

قلت: أجيب، بأن معناه أن الله تعالى يحفظه من الذنوب، فلم يلحقه ضررها، بمعنى أنه إن قاربها وفقه للتوبة منها، لا بمعنى أنه لا مؤاخذة بالذنوب إذا ارتكبها، ولا بمعنى أنه يمتنع أن يقع من الولي ذنب أصلاً، فإنه مقام «نبوة» فقط، ولهذا لما قيل للجنيد: أيعصِي الوليُّ؟ **قال**: وكان أمر الله قدراً مقدورًا، فالولي محفوظ بهذا المعنى، والنبي معصوم كما تقدّم.

فإن قلت: فما الجواب عن قول بعض أكابر الصوفية: **إذا بلغ العبد السالك مُقام العرفان سقط عنه التكليف؟**

قلت: وجهه بعض المحققين منهم بأنه من باب إطلاق المصدر وإرادة الحاصل به، وهو من الكلفة بمعنى المشقة، والعارف يعبد ربه بلا كلفة ومشقة، بل يتلذذ بالعبادة، وينشرح قلبه بها، ويزداد شوقه ونشاطه، حتى ذهب بعض المشايخ إلى أن الدنيا أفضل من الآخرة، لأنها دار الخدمة والآخرة دار الفضل، ومقام الخدمة للعبد أولى من مقام الفضل، وإن كان الحق عند **المحققين** العكس، لقوله تعالى: ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الضحى: ٤]، ﴿وَٱلْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾ [الأعلى: ١٧]، كما هو محقق في محله.

العاشر: قال **بعض المتأخرين**: من الخوارق ثمانية أقسام، لأنّ الخارق:

- إن قارن التحدي **فمعجزة**.
- وإن سبقه كتسليم الحجر، وإظلال الغمام، قبل البعثة على النبي ﷺ **فإرهاص** للنبوة، أي تأسيس لها، من أرهصت الحائط إذا أسسته.
- وإن تأخر عنه بما يخرجه عن المقارنة العرفية، **فكرامة** فيما يظهر.
- وإن ظهر بلا تحدي على يد ولي **فكرامة**.
- وعلى يد عامي مستور بلا سبب **فمعونة**.

(١) ذكره الإمام القشيري في رسالته (١: ٢٠٧)، وأخرجه الديلمي في الفردوس بمأثور الخطاب من حديث أنس بن مالك برقم (٢٤٢٣).

- وعلى يد ظاهر الفسق، وهي طبق دعواه، بلا سبب، **فاستدراج**.
- وبسبب، **فسحر** أو **شعبذة**، كأكل الحيات وهي تلدغه، ولا يتأثر لها.
- وإن لم تكن طبق دعواه بل ضدها، **فإهانة**، كما روي أنه:

قيل لمسيلمة الكذاب: إن محمداً كان يضع يده على عين الأعمى فيبصر، فإن كنت نبياً، فلِم لا تفعل مثله؟

فقال: ائتوني بأعمى، فوجد هناك أعور، فوضع يده على عينه العوراء فعميت الصحيحة، وروي عنه أنه دعا لأعور أن تصير عينه العوراء صحيحة فعادت الصحيحة عوراء، وتفل في بئر متوسط الحلاوة فصار ماؤها مراً أجاجاً.

وعدها **بعضهم ستة**، فأسقط منها السحر والشعبذة، **وبعضهم خمسة** بإسقاط الإرهاص أيضاً لدخوله في الكرامة، **وبعضهم أربعة** للمعجزة وكرامة ومعونة وإهانة، وعلى هذا اقتصر في« شرح المقاصد»، فأسقطوا الاستدراج لأنه إهانة بالنظر إلى المآل، والإرهاص لأنه كرامة، كما في «المواقف»، **قال فيه**: لأن الأنبياء قبل النبوة لا يقتصرون عن درجة الأولياء، والشعبذة لأنها تخييل وتمويه وإرادة لما لا أصل له ولا حقيقة، والسحر إما بناء على ما ذهب إليه جمع من أنه ليس من الخوارق لابتنائه على أسباب قضت العادة بترتبه على تعاطيها على وجهها، وإما بناء على أنه تخييل وتمويه لا حقيقة له كما ذهب إليه كثير من المعتزلة، **وبعضهم ثلاثة**، فأدرج المعونة في الكرامة، والاستدراج في الإهانة.

الحادي عشر: السحر:

لغة: يرجع حاصل معناه إلى الإزالة، وصرف الشيء عن وجهه بطريق خفي.

ويطلق **عرفاً** على أمر خارق للعادة، صادرٍ عن نفس شريرةٍ لا تتعذر معارضته.

ويقال: علم بكيفية استعدادات تقتدر بها النفوس البشرية على إظهار التأثير في عالم العناصر.

وفي «**شرح المقاصد**» ما نصُّه: **السحرُ**: إظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة لمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتعليم.

- وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة.
- وبأنه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين.
- وبأنه يختص ببعض الأزمنة والأمكنة والشرائط.
- وبأنه قد يتصدى لمعارضته.
- وببذل الجهد في الإتيان بمثله.
- وبأن صاحبه ربما يعلن بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن، والخزي في الدنيا والآخرة. إلى غير ذلك من وجوه المفارقة.

وهو عند **أهل الحق** جائز عقلاً، ثابت سمعاً، وكذلك «**الإصابة بالعين**»، وقالت **المعتزلة**: بل هو مجرد إراءة ما لا حقيقة له، بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركات اليد، أو إخفاء وجه الحيلة فيه.

لنا على الجواز:

- ما مر في الإعجاز عن إمكان الأمر في نفسه، وشمول قدرة الله تعالى، فإنه تعالى هو الخالق، وإنما الساحر فاعل وكاسب.
- وأيضاً، إجماع الفقهاء، وإنما اختلفوا في الحكم، يريد بتكفيره أو تبديعه وتفسيقه.

وعلى الوقوع وجوه:

منها، قوله تعالى: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ﴾ إلى قوله: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٠٢]، وفيه إشعار ثابتٌ حقيقةً، ليس مجرد إراءة وتمويه، وبأن المؤثر والخالق هو الله وحده.

- **ومنها**، سورة الفلق، وقد اتفق جمهور المسلمين على أنها فيما كان من سحر لبيد بن الأعصم اليهودي لرسول الله ﷺ حين مرض ثلاث ليال[١].

- **ومنها**، ما روي أن جارية سحرت عائشة رضي الله عنها[٢]، وأنه سحر عمر رضي الله عنه، فتكتعت يده، أي تشنجت.

فإن قيل: لو صح تأثير السحر لأضرت السحرة بجمع لأنبياء والصالحين، ولاحصلوا لأنفسهم الملك العظيم، فكيف يصح أن يسحر النبي ﷺ وقد قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]، ﴿وَلَا يُفۡلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيۡثُ أَتَىٰ﴾ [طه: ٦٩]، وكانت الكفرة يصفون النبي ﷺ بأنه مسحور مع القطع بأنهم كاذبون.

---

(١) روى البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: سحر رسُول الله ﷺ يُهودِيٌّ مِن يُهودِ بني زُريقٍ، يُقالُ لهُ: لبِيدُ بنُ الأعصمِ: قالت حتّى كان رسُولُ الله ﷺ يُخيّلُ إليهِ أنّهُ يفعلُ الشّيء، وما يفعلُهُ، حتّى إذا كان ذات يومٍ، أو ذات ليلةٍ، دعا رسُولُ الله ﷺ، ثُمّ دعا، ثُمّ دعا، ثُمّ قال: «يا عائِشةُ أشعرتِ أنّ الله أفتاني فيما استفتيتُهُ فيهِ؟ جاءنِي رجُلانِ فقعد أحدُهُما عند رأسِي والآخرُ عند رجليّ، فقال الّذِي عند رأسِي للّذِي عند رِجليّ، أو الّذِي عند رجليّ للّذِي عند رأسِي: ما وجعُ الرّجُلِ؟ قال: مطبُوبٌ، قال: من طبّهُ؟ قال: لبِيدُ بنُ الأعصمِ، قال: في أيِّ شيءٍ؟ قال: في مُشطٍ ومُشاطةٍ، قال: وجُفِّ طلعةِ ذكرٍ، قال: فأين هُو؟ قال: في بِئرِ ذِي أروان»، قالت: فأتاها رسُولُ الله ﷺ في أُناسٍ مِن أصحابِهِ، ثُمّ قال: «يا عائِشةُ والله لكأنّ ماءها نُقاعةُ الحِنّاءِ، ولكأنّ نخلها رُءُوسُ الشّياطِينِ» قالت فقُلتُ: يا رسُول الله أفلا أحرقتهُ؟ قال: «لا أمّا أنا فقد عافانِي الله، وكرِهتُ أن أُثِير على النّاسِ شرًّا، فأمرتُ بِها فدُفِنت». انظر: البخاري في كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، حديث رقم (٣٢٦٨)، ومسلم في كتاب السلام، باب السحر، حديث رقم (٢١٨٩).

(٢) روي أن عائشة رضي الله عنها أصابها مرضٌ وأنّ بعض بنِي أخِيها ذكرُوا شكواها لِرجُلٍ مِن الزُّطِّ يتطبّبُ وأنّهُ قال لهُم: إنّهُم ليذكُرُون امرأةً مسحُورةً سحرتها جارِيةٌ في حِجرِها صبِيٌّ، في حِجرِ الجارِيةِ الآن صبِيٌّ قد بال في حِجرِها فقال: إيتُونِي بِها. فأُتِي بِها فقالت عائِشةُ: «سحرتِينِي؟» قالت: نعم، قالت: «لِمَ؟» قالت: أردتُ أن أُعتق، وكانت عائِشةُ رضِي الله عنها قد أعتقتها عن دُبُرٍ مِنها فقالت: «إنّ لله عليّ أن لا تُعتقِين أبدًا انظُرُوا شرّ البُيُوتِ ملكةً فبِيعُوها مِنهُم ثُمّ اشترُوا بِثمنِها رقبةً فأعتِقُوها». انظر: أخرجه الحاكم في مستدركه برقم (٧٥١٦) وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٢٤١٢٦)، والدراقطني في سننه برقم (٤٢٦٧)، والبيهقي في السنن الكبرى برقم (١٦٥٠٦)، وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح.

قلنا: ليس الساحر يوجد في كل عصر وزمان، وبكل قطر ومكان، ولا ينفذ حكمه كل أوان، ولا له يد في كل شأن، والنبي ﷺ معصوم من أن يهلكه الناس، أو يوقع أحد خللاً في نبوته، لأنه معصوم من أن يوصل أحد ضرراً أو ألماً إلى بدنه.

قلت: على أنه يجوز تأخر الآية في النزول عن ذلك، قال: ومراد الكفار بكونه مسحوراً أنه مجنون أزيل عقله بالسحر حيث ترك دينهم.

فإن قيل: قوله تعالى في قصة موسى عليه الصلاة والسلام: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦] يدل على أنه لا حقيقة للسحر، وإنما هو تخييل وتمويه.

قلنا: يجوز أن يكون سحرهم في ذلك الوقت هو إيقاع ذلك التخييل، وقد تحقق، **ولو سلم، فكون أثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على أنه لا حقيقة له أصلاً.**

تتمّة: قال الراغب وغيره السحر يطلق على معان:

أحدها: ما لطف ودق، ومنه سحرت الصبي: استملته، ومنه: إطلاق الشعراء سحر العيون على اشتمالها النفوس، ومنه قول الأطباء: الطبيعة سحارة.

الثاني: ما يقع بخداع وتخييلات لا حقيقة لها، نحو ما يفعله المشعوذ من صرف الأبصار عمّا يتعاطاه بخفة يده، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦]، وبقوله: ﴿سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ﴾ [الأعراف: ١١٦].

الثالث: ما يحصل بمعاونة الشياطين بضرب من التقرب إليهم.

الرابع: ما يحصل بمخاطبة الكواكب، واستبدال روحانيتها بزعمهم.

قال **ابن حزم:** ومنه ما يؤخذ من الطلسميات، كالطبائع للنقوش فيها صورة عقرب في وقت كون القرب في العقرب فينفع إمساكه من لدغة العقرب، وكالمشاهد ببعض بلاد المغرب، وهي قسطنطينة، فإنه لا يدخلها ثعبان إلا بغير إرادته.

قال **السبكيُّ:** ثم السحر **يطلق** ويراد به الآلة التي يسحر بها، **ويطلق** ويراد به فعل الساحر.

واختلف في السحر:

فقيل: هو تخييل، ولا حقيقة له.

والصحيح، أن له حقيقة، وبه قطع الجمهور.

وعليه، محل النزاع: **هل يقع بالسحر انقلاب الأعين، أو لا؟**

فمن قال: إنه تخييل فقط، منع من ذلك.

ومن **قالوا**: إن له حقيقة، اختلفوا: **هل له تأثير فقط بحيث يغير المزاج فيكون نوعاً من الأمراض، أو ينتهي إلى الإحالة بحيث يصير الجماد حيواناً وعكسه؟**

والذي عليه **الجمهور** هو الأول، وذهبت طائفة قليلة إلى الثاني.

فإن كان بالنظر إلى القدرة الإلهية فمسلم، وإن كان بالنظر إلى الواقع فهو محل الخلاف، فإن كثيراً ممن يدعي ذلك لا يستطيع إقامة البرهان عليه.

ونقل **الخطابيُّ** أن قوماً أنكروا السحر مطلقاً، وكأنه عُنِي القائل بأنه تخييل فقط، وإلا فهو مكابرة.

وقال **المازريُّ**: جمهور العلماء على إثبات السحر وأن له حقيقة، ونفى بعضهم حقيقته، وأضاف ما يقع منه إلى خيالات باطلة، وهو مردود لورود النقل بإثبات السحر، ولأن العقل لا ينكر أن الله تعالى قد يخرق العادة عند نطق الساحر بكلام ملفق أو تركيب أجسام.

وقال القرطبي: السحر صناعة يتوصل إليها بالاكتساب غير أنها لا يتوصل إليها لدقتها إلا آحاد الناس.

ومادته: الوقوف على خواص الأشياء، والعلم بوجوه تركيبها وأوقاتها، وأكثره تخيُّلات بغير حقيقة، وإيهاماتٌ بغير ثبوت، فيعظم عند من لا يعرف ذلك، كما قال سبحانه: ﴿وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: ١١٦] مع أن حبالهم وعصيهم لم يخرج عن كونها حبالاً وعصياً.

ثم **قال: والحقُّ**، أنّ لبعض أصناف «السحر» تأثيرًا في القلوب، كالحب والبغض، وفي البدن بالألم والسقم، وإنما المنكرات الجماد ينقلب حيواناً وعكسه بسحر الساحر، ونحو ذلك.

قلت: وقد علم مما نقلناه عن «**شرح المقاصد**» الفرق بينه وبين المعجزة والكرامة، وإليه يرجع قول البعض: الفرق بين السحر والمعجزة والكرامة:

- أن **السحر** يكون بمعاناة أقوال وأفعال حتى يتم للساحر ما يريد.
- و**الكرامة** لا تحتاج لذلك، بل إنها تقع غالباً اتفاقية.
- وأما **المعجزة** فتمتاز عن الكرامة بالتحدي.
- ولا يظهر السحر إلا على يد فاسق، ولا تظهر الكرامة من فاسق.

واعلم ـ أيدك الله بتوفيقه ـ أنّ لهم سحراً، ونجامة، وسيمياً، وتجرداً، وكهانة، والكل من وادٍ واحد، وربما أطلق على جميعها اسم «السحر»، وقد علمت معناه لغة وعرفاً خاصة فيما مر، **وقد يطلق في العرف العام على أمور:**

أحدها: السعي بين الناس بالنميمة.

ثانيها: انفعال القلب لتعلقه بما يلقى إليه، كانفعال قلب من في عقله خفة بقول بعض المبتلين له أنه يعرف الاسم الأعظم، أو أن الجن تطيعه فتتأثر عن قوله حتى أنه ربما أداه انفعاله إلى مرض، أو مطاوعة ذلك المبتلى فيما يحاوله، أو نحو ذلك.

ثالثها: الاستعانة بخواص الأدوية والمفردات، كاجتذاب المغناطيس للحديد، فقد حكى أن كنيسة ببلاد الروم عمل في جدرانها الأربعة وسقفها وأرضها ستة أحجار من المغناطيس متساوية المقادير، وجعل في هوائها صليب من حديد بقدر ما يتساوى فيه جذب تلك الأحجار الستة بحيث لا يغلب حجر منها باقيها في الجذب، فلزم من ذلك وقوف الصليب في الهواء قائماً من غير آلة تمسكه ظاهراً، فافتتن به قوم من النصارى.

رابعها: الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات على النسب الهندسية، تارة وعلى ضرورة الخلاء أخرى، كدوران الساعات، وجر الأثقال، فلها أسباب نفيسة من اطلع عليها قدر على عمل مثلها.

خامسها: التخييلات، والأخذ بالعيون، وهي الشعبذة المخيلة بسرعة فعل صانعها برؤية الشيء على خلاف ما هو عليه.

وسادسها: الاستعانة بالجن على ما يريده بالرقى والعزائم والتبخيرات.

سابعها: سحر أصاب الأوهام والنفوس القوية التي إذا تجردت وتوجهت نحو شيء أثرت فيه، وأقرب شاهد له في الشريعة: **الإصابة بالعين**، وقد أثبتها النبي ﷺ، وقال: «**أنها حق**»[١] كما يأتي.

وقد ثبت عن جماعة أنهم يقتلون النفس بـ«**الهمة**».

وثامنها: الاستعانة على ذلك بالكواكب والتأثيرات التي يُحدثها الله تعالى عندها، وهو سحر الصابئة، الذين بعث الله إليهم إبراهيم عليه الصلاة والسلام مبطلاً لمقالتهم، وراداً عليهم، وهي النجامة.

تاسعها: «**السيمياء**»، وهي أن يركب الساحر شيئاً من خواص أرضية كأدهان خاصة، أو مائعات خاصة، أو كلمات خاصة، توجب تخييلات خاصة، أو إدراك الحواس مأكولاً أو مشروباً أو نحو ذلك، ولا حقيقة لذلك، كما حكى **الأوزاعي** عن يهودي كان معه في سفر، وأنه أخذ ضفدعاً فسحرها حتى صارت خِنزيراً فباعه من قوم من النصارى، فلما صاروا إلى بيوتهم، عاد ضفدعاً، فلحقوا اليهودي وهو مع الأوزاعيّ، فلما قربوا منه رأوا رأسه قد سقط ففزعوا وتولوا هاربين وبقي الرأس يقول للأوزاعيّ: يا أبا عمرو، هل غابوا؟ إلى أن بعدوا عنه صار الرأس متصلاً بالجسد.

فهذه الأمور كلها باطلة، وأحقّها باسم النجامة ما كان بالكواكب، وأحقها باسم السحر ما كان بالخواص التي يحدث عندها فعل خفي كمرض ومحبة وبغض وتفريق بين زوجين، ودون هذه المرتبة أن يكون تخييلاً لا حقيقة له، وهو سحر أيضاً، إلا أنه دون الأول، وذلك علم السيمياء.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الطب، باب العين حق، حديث رقم (٥٧٤٠)، ومسلم في صحيحه في كتاب السلام، باب الطب والمرض والرقى، حديث رقم (٢١٨٧).

وأما «**الشعبذة**» فخيالات مبنية على خفة اليد والأخذ بالأبصار، فهي دون «السيمياء».

وأما «**استخدام الجان**» فلا يسمى سحراً بالحقيقة.

قلت: ومن هنا قال بعض المتأخرين من أصحابنا: إنّ حركـات «**العجائبي**»، كالحواة والقرادين وأكلة التراب والأعواد ليست من السحر.

وأما «**تجرد النفوس**» فليس من السحر في شيء، بل ربما تجردت لخير، وربما تجردت لشر.

وقد حكي أن السلطان **عين الدولة محمود** لما غزا الهند، انتهى إلى قلعة منيعة عصت عليه مرة، فخرج إليه بعض أهلها، **وقال**: إنك لا تقدر عليها إلا أن تصنع ما أقول لك، **فقال له**: فقل لي، **قال**: إذا كان وقت طلوع الشمس غدًا، مر الجيش بضرب الطبول حتى تصير كأنها طبل واحد مزعج، وازحف على القلعة أنت والجيش يداً واحدة، ففعل ففتحها، ثم سأله عن السبب، **فقال**: إن أهل هذه القلعة أصحاب همم وتوجهات، وقد صرفوا هممهم إلى دفعك عنها، ولا يشوش على نفوسهم ويفرقها شيء كالطبول المزعجة وجلبات العسكر، فلما فعلت ذلك تفرقت هممهم، وشغلوا عن التوجه إلى دفعك، فنلت مقصودك.

وأما «**الكهانة**»:

فقال **القاضي**: كانت في العرب على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يكون للإنسان رَبِيّ من الجن يخبره بما يسترق من السمع من خبر السماء، وهذا القسم بطل من حين مبعث رسول الله ﷺ.

وثانيها: أن يكون له رَبِيّ من الجن يخبره بما يطرأ، أو يكون في أقطار الأرض، وما خفي عنه مما قرب أو بعد، وهذا لا يبعد وجوده.

ونفت **المعتزلة وبعض المتكلمين** هذين الضربين، وأحالوهما، ولا استحالة في الثاني، ولا بعد في وجوده، لكنهم يصدقون، ويكذبون، والغالب كذبهم، والنهي عن تصديقهم والسماع منهم عام.

الثالث: المنجمون، وهذا الضرب يخلق الله فيه لبعض الناس قوةً ما، لكن الكذب فيه أغلب، ومنه «**العِرافة**»، وصاحبها «**العرّاف**»، وهو الذي يستدل على الأمور بأسباب ومقدمات يدّعي معرفته بها، وقد يعتضد بعض أهل هذا الفن في ذلك بزجر الطير، وطرق الحصى، ورصد النجوم.

وهذه الأضرب كلها تسمى «**كهانة**»، وقد أكذبهم كلَّهم الشرعُ.

تنكيت: الحق أن السحر من الخوارق، إذ «**الخارق**» عبارة عن ظهورِ أمرٍ لم يُعتد ظهورُ مثله.

فقد يترتب ظهور ضرر شخص على عُقدٍ يعقِدُ بها ساحر خبيث في خيوط وينفث عليها، فهذا الأثر وإن لم يتخلف عن هذا العمل في الأكثر لكن ربما يترتب عليه شراً يمتط إذا صدر عن بعض العملة ببعض الأمكنة في بعض الأزمنة على شرائط مخصوصة، إما بمجرد إرادة الفاعل المختار، على ما هو **قاعدة المِلّةِ**، أو بتأثير من نفس خبيثة مع الشرائط المعينة على ما هو **قانون الفلسفة**.

فقول من قال: السحرُ لترتبه على أسباب كلها باشرها أحد يخلقه الله تعالى عقبها ليس بخارق للعادة، وإن كاد القوم يطبقون عليه فرية بلا مزية ولا متمسك له في جريان التعلم والتلمذ فيه، إذ لا يتم به عمله، بل لا بد من الشرائط المخصوصة، والأزمنة المخصوصة، والأمكنة المخصوصة وليس بشيء منها بلازم مقدوريته للفاعل، فتدبره؟

الثاني عشر: مما يعده القوم في مباحث الخوارق:

- **الإصابة بالعين**.

وهو أن يكون لبعض النفوس خاصية بأنها إذا استحسنت شيئاً لحقته الآفة، وثبوتها يكاد يجري مُجرى المشاهدات التي لا تفتقر إلى حجة، وقد قال النبي ﷺ: «**العينُ حقٌّ**»[١]، وقد قال: «**العين تُدخِلُ الرّجُل القبر، والجمل القِدر**»[٢].

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء، (٧: ٩٠)، وأخرجه القضاعي في مسنده برقم (١٠٥٧).

وذهب كثير من **المفسرين** إلى أن قوله تعالى: ﴿وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَيُزۡلِقُونَكَ بِأَبۡصَٰرِهِمۡ﴾ [القلم: ٥١] الآية، نزلت في ذلك، **قالوا**: وكانت العين في بني أسد، كان الرجل منهم يتجوع ثلاثة أيام فلا يمر به شيءٌ يقول فيه، لم أر كـ اليوم، مثل هذه الإعانة، فالتمس الكفار من بعض من كانت له هذه الصفة أن يقول في رسول الله ﷺ ذلك، فعصمه الله تعالى.

واعترض **الجبائيُّ** بأن القوم ما كانوا ينظرون إلى النبي ﷺ نظر استحسانٍ، بل نظر مقتٍ وتغميصٍ.

والجواب: أنهم كانوا يستحسنون منه الفصاحة، وكثيراً من الصفات، وإن كانوا يبغضونه من جهة الدين.

ثم للقائلين بالسحر والعين، اختلاف في جواز الاستعانةِ بـ:

- «**الرقى**».
- و«**العوذة**».
- **وفي جواز تعليق «التمائم»**.
- **وفي جواز «النفث» و«المسح»**.

ولكل من الطرفين: **أخبار وأحاديث وآثار**، والجواز في كل ذلك هو **الأرجح**، والمسألة بالفقهيات أشبه، والله أعلم.

الثالث عشر: قال الوليُّ العارف بالله تعالى **سيدي أحمد زروق** في «النصيحة»: الصحيح عند العلماء أنه لا يجوز أن يُسمى الله تعالى إلا بما يُسمي به نفسه في كتابه، أو على لسان نبيه، وإن كان مشتقاً، ولا خلاف في منع غير المشتق، ومن ذلك نسبة بعض الألفاظ الأعجمية المجهولة المعنى إلى أنها أسماؤه تعالى، حتى ربما فضلها بعض الجهال على المعروفة المعنى لـما يشاهد من خاصيتها، وقد **سئل مالك** رحمه الله تعالى عنها، **فقال**: وما يدريك لعله كفر، نقله المازريُّ، وكان بعض المسلمين يعزم على «**جان**» بحضره بعض النصارى، فجعل النصارى يضحكون، فسألهم عن ذلك، **فقالوا**: عجبنا منك، تسب ربك ونبيك وتظن أنك في شغل!

و«**العزائم**» من الباطل، ففي «**المدونة**»: وأما الباطل، فكل شيءٍ ليس من الحقِّ، ولا يهدي إليه: قال الله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: ٣٢]، **ومن الباطل**:

- **السحر**.
- **والطلمسات**.
- **والعزائم**.
- **والأشكال**.
- **والأوفاق**.
- **والمواليد**.
- **والحظ**.
- والفال.
- **والقرعة**. انتهى مرادنا منه.

الرابع عشر: نص بعض العلماء في «**شرحه**» على الحكم أنّ من علامات سوء الخاتمة أن يدعي «**الولاية**» من ليس من أهلها، وفي صحيح مسلم وغيره، واللفظ لمسلم: «**لا تقُومُ السّاعةُ حتّى يُبعث دجّالُون كذّابُون قرِيبٌ مِن ثلاثِين، كُلُّهُم يزعُمُ أنّهُ رسُولُ الله**»[١].

قال **الآبيُّ**: دعوى« **النبوة**» أعم من دعواها لفظاً أو معنىً، فيدخل فيه ما يتفق من كثير أن يقول: قد قيل لي أو أذن لي، وكان «**الشيخ**» يعني: **ابن عرفة**، ينكر هذه المقالة كثيراً ويقول: لا أقبلها، ولا من المرجاني الذي صحت ولايته.

وإذا اختلف العلماء فيما يعرف النبيّ به أن الذي يخاطبه ملك، **فكيف يصح** لغيره أن يأتي بكلام فيه تعمية توهم أن الذي يقول له ذلك ملك! انتهى.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل، فيتمنى أن يكون مكان الميت من البلاء، حديث رقم (١٥٧).

قلت: قد شاهدنا من أمثال هذا كثيراً خصوصاً ممن حاله في التمادي على الكبائر والإصرار أظهر من الشمس في رابعة النهار، فإنا لله وإنا إليه راجعون.

الخامس عشر: «**الأولياء**» غير مأمونين من سوء الخاتمة، والعياذ بالله تعالى، ولهذا ورد عن كثير من الصحابة والتابعين فمن بعدهم الخوف منها.

وذكر **بعض العارفين** أنه شاهد سبعين عارفاً مُكِر بهم، وماتوا على غير الإسلام.

السادس عشر: النبيُّ بظهور المعجزة على يده يُقطع بنبوته، بخلاف الوليِّ، فإنه بظهور الكرامة على يده لا يقطع بولايته لاحتمال أن تكون معونة أو استدراجاً وظهوراً لصلاح أمر ظنيٍّ، ولهذا كان «الولي» خفياً جداً كبقية أمور أخفاها الله تعالى وأمر بطلبها من: **ليلة القدر، وساعة الإجابة**، ومع ذلك يجوز لقيه والاجتماع به، كما وقع لموسى مع الخضر عليهما الصلاة والسلام، ومن الخطأ البيّن قول كثير من الظانين: فلانٌ وليٌّ، بالجزم مع كون المقول فيه ذلك لا قطع له، بل ولا ظن بما أضافه إليه، وتقوله عليه، بل ربما زعم أنه يعزل من المناصب السياسية ويولي فيها من أراد، وهذا باتفاق العقلاء وجملة الشريعة من أوضح الفساد، وفي قضية عمر وعثمان وعلي بن أبي طالب ما يُغني عن التعرض لبيان ودِّه ويقضي على مدعيه بتأديبه وحده.

ومن تأمل قوله تعالى لنبيه ﷺ في خلال: ﴿لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنقَلِبُوا۟ خَآئِبِينَ * لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ * وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٢٧ - ١٢٩] اتسع صدره لـما قلنا، وأعرض عن ضروب المخرفة والتلاه، وجزم عقيدته بأنه لا فاعل إلا الله، وأنه لا تأثير لشيء سواه، ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٨].

السابع عشر: **الطريقة عندهم:** عبارة عن اتباع أقواله وأفعاله والتخلق بأحواله ﷺ، واقتفاء السلف الصالح فيما لم يرد عنه عليه الصلاة والسلام فيه شيء.

والحقيقة: عندهم: عبارة عن مشاهدة باطن الأمر، وأن الكل من الله تعالى وإليه.

والشريعة: عندهم عبارة عن القوانين المأخوذة من الكتاب والسنة، وما يرجع إليهما.

وأنت إذا تأملت بعين الرحمة لنفسك، وجدت الجميع متوصلين إلى الحق بطريق واحدة، هي:

- امتثال الأوامر واجتناب النواهي.
- والرضا بالأقدار.
- والتبري من الحول والقوة.
- وتدبير الاختيار.

غاية الباب، أن الملك:

- أقام **صاحب الشريعة** مقام حجاب يمنع من يدخل حرمه بلا إذنه.
- وأقام **صاحب الحقيقة** مقام صاحب سره المأذون له في الدخول عليه في كل وقت، ومن أي باب، وعلى أي حال، من غير أن يصل ذلك الإذن له إلى علم ذلك الحجاب والبواب، فإذا عدل صاحب الحقيقة على ما اختص بعلمه من ذلك الإذن العام، فوراد الدخول إلى ذلك الجزم، منعه ذلك الحجاب لعدم وصول علم ذلك الإذن له حتى ربما يفضي ذلك المنع إلى إتلاف المهج، وليس على واحد منهما عند ذلك الملك من حرج، فشد يديك على هذا التقريب البديع، وأسألُ الله أن يخلص ودّنا للجميع.

ولا تتوهم ـ أيدك الله بتوفيقه وأمرك ببوارق تحقيقه ـ أن من أهل الحقيقة الباطنية والملاحدة القائلين بأن النصوص الواردة في الكتاب والسنة ليست على ظواهرها، بل لها معان باطنة خفية لا يعرفها إلى العلم المعصوم، قصداً إلى نفي الشريعة من أهلها، **حتى قالوا:** هذه الأحكام الشرعية إنما يحكم بها على العامة والأغبياء، وأما الأولياء وأهل الخصوص فلصفاء قلوبهم من الأكدار، وخلوها من الأغيار، تتجلى لهم العلوم الإلهية، والحقائق الربانية، فيقفون على أسرار الكائنات، ويعلمون أحكام الجزيئات، فيستغنون بها عن أحكام الشرع الكليات، كما اتفق **للخضر عليه السلام**، فإنه استغنى بما تجلى له من العلوم عمّا عند **موسى عليه الصلاة والسلام**، وهذه **زندقة وكفر**، يقتل قائلها، ولا يستتاب، فإنه إنكار لما علم

من الشرائع، فإن الله سبحانه وتعالى أجرى سنته، وأنفذ حكمته، بأن أحكامه تعالى لا تعلم إلا بواسطة **الرسل عليهم الصلاة والسلام**، السفرة بينه وبين خلقه، كما قال: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [البقرة: ٢١٣] إلى غيرها من الآيات الدالة على إرسال الرسل.

وبالجملة، فقد تطابق المعقول والمنقول، على أنه لا طريق لمعرفة الأوامر والنواهي إلا الرُّسُلُ عليهم الصلاة والسلام، **فمن قال إنّ هناك طريقاً آخر يوصل إلى ذلك فقد كفر، يقتل ولا يستتاب**، كيف وهو يتضمن إثبات نبيٍّ بعده عليه الصلاة والسلام، وهو خلاف المتواتر من أنه خاتم النبيين.

وبيان ذلك، أن من قال: إنه «**يأخذ عن قلبه عن ربِّه**»، وأن ما يقع في قلبه حكمُ الله سبحانه وتعالى، وأنه يعمل بمقتضاه، وأنه لا يحتاج في **ذلك** إلى كتاب ولا سنة، فقد أثبت لنفسه خاصية النبوة، وهو مثل قوله ﷺ: «**إنّ رُوحِ القُدُسِ نفث في رُوعِي**»[1].

وقد سمعت أن «**بعض المجرمين المتظاهرين بالدين** المتسرين بذي **المسلمين**» قال: **أنا لا آخذ عن الموتى، وإنما آخذ عن الحيِّ الذي لا يموت، فإنما أنا أروي عن قلبي عن ربي**، ومثل هذا كثير ـ نسأله سبحانه أن يعافينا منه، ومما ابتُلي به كثيراً من خلقه؛ إنه على كل شيء قدير.

الثامن عشر: الظاهر أنه لا حاجة إلى تقييد «**الكرامة**» بأن يكون «**صدورها في غير زمن نقض العادات**»، كما مر في مبحث المعجزة، لأن الكرامة ليست موجبةً لاعتقاد ولاية من ظهرت على يده، بخلاف المعجزة، فليتأمل، والله أعلم.

التاسع عشر: نصّ بعض المتأخرين في «شرح البخاريّ» على أنه يستحب إخفاء «الكرامة» ما أمكن.

---

(١) أخرجه القضاعي في مسنده برقم (١١٥١)، والإمام الشافعي في مسنده برقم (١٧٩٦)، وابن أبي شيبة في مصنفه برقم (٣٤٣٣٢)، وأبو نعيم في حلية الأولياء (١٠: ٢٦)، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (١١٤١) و(٩٨٩١)، والبزار في مسنده برقم (٢٩١٤)، قال الهيثمي (٤: ٧١): «رواه البزار، وفيه قدامة بن زائدة بن قدامة، ولم أجد من ترجمه، وبقية رجاله ثقات».

العشرون: مما شاع وذاع وملأ الأسماع أنّ «الأولياء» يقتلون بسرهم، وهو مأخوذ من كلام الفقهاء، غير أنه لا يقتل ممن قاله، ويقتل بمقتوله عند المالكية، وهو غير بعيد من أحوالهم رضي الله عنهم، لكنه ينبغي حمله على قتلهم من يستحق القتل، وأما قتلهم بعضهم فلا أعرف له مأخذاً، وعندي أنه غير صحيح، لمنابذته[1] مقامهم الكريم، فمن وقف عليه منقولاً فلينبه عليه ابتغاء لوجه الله تعالى.

خاتمة، ونسأل الله حسن الخاتمة:

من **كرامات الأولياء** رضي الله عنهم:

- **المكاشفات.**

- **والإخبار بكثيرمن المغيبات.**

فقد رأى **عمر بن الخطاب** رضي الله تعالى عنه جيشه بنهاوند وهو يخطب على منبر المدينة، والمسافة بينهما بعيدةٌ جدًا[2].

وأخبر **أبو بكر** أن زوجته تضع بعد موته بنتاً، فوضعتها كما أخبر. إلى غير ذلك.

وذهب **منكروا الكرامات** إلى امتناعها مستدلين بقوله تعالى: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن: ٢٦ - ٢٧] الآية، وتقدم وجه دلالتها.

والجواب عنها: نعم، ليس لأحد أن يدعي علماً فيه نصُّ النبي ﷺ على بقائه، في حين الحجب عن إدراك الخلق، فقد قال عليه الصلاة والسلام في جواب من سأله عن الساعة في خمس لا يعلمهن إلا الله، يعني: المذكورة، في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ﴾ [لقمان: ٣٤].

---

(١) بمعنى: البعد عن مقامهم.

(٢) ذكره الإمام البيهقي في الاعتقاد، (٣١٤).

قال **ابن العربي**: فليس لأحد أن يدعي علم أحدها، فمن قال: ينزل المطر فيه غدًا، واكتسب فيه كذا، فقد كفر، وإن استند في نزول المطر إلى أمارة، لأن الله تعالى لم يجعل لواحدة منهن أمارة، إلا ما جعل للساعة، وكذلك إن ادّعى علم ما في الرحم، إلا أن يستند في ذلك إلى التجربة، **كقول الطبيب**: إن كان الثقل في الجانب الأيمن، أو كانت حلمة ثديه هي السوداء، فالولد ذكر، وإن كان أحد الأمرين في الأيسر، فالولد أنثى، قال: وليس قول «**المنجم**» تكسف الشمس غداً من ذلك، لأن الكسوف يعرف بالحساب، لكن قال علماؤنا: يؤدب لتطريقه الشك للعوام، انتهى.

وقد تكلم **ابن رشد** في «**جامع المقدمات**» على المسألة بكلامٍ حسنٍ، ونصه: «اختلف في المنجم، يقضى تنجيمه على علم شيء من المغيبات، كقدوم زيد، وحدوث الفتن والأهوال، **فقيل**: لقتل دون استنابة. **وقيل** يستتاب كالمرتد، فإن تاب، وإلا قتل، ولمالك في كتاب «السلطان» يزجر عن اعتقاد ذلك ويؤدب حتى يتوب».

قال: «وليس هذا بخلاف لما قلنا من قتله، وإنما هو لاختلاف حال المنجم، فإن اعتقد تأثير الكواكب في ذلك، واستسر بقول ذلك، قُتِل دون استتابة؛ لأنه زنديق، وإن كان يظهر ذلك وينتصر له استتيب، كالمرتد، وإن كان لا يعتقد التأثير، وإنما يرى القرانات والطوالع أدلة عادية في ذلك، فهذا يُزجر ويؤدب، كما قاله مالك، لأنه أتى ببدعةٍ تسقط إمامته وشهادته، ولا يحل تصديقه:

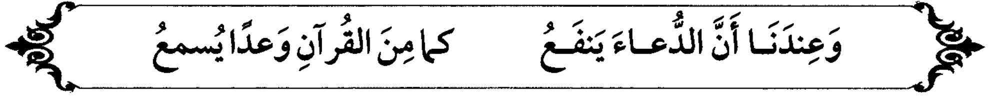
- لقوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعۡلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلۡغَيۡبَ إِلَّا ٱللَّهُۚ﴾ [النمل: ٦٥].
- وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: ٣٤] الآية.

وينبغي أن يعتقد فيما يصبون فيه أنه بمقتضى التجربة، لأن الله تعالى استأثر بعلم ذلك، وليس قول **القرطبيِّ** الذي استأثر الله به إنما هو علم الغيب، وأما ظن الغيب، فليس في الشرع ما يدل على منعه، فيجوز أن يظن المنجم وخاط الرمل ظناً يظهر صدقه في المستقبل، إذا استند في ذلك إلى طريق عادي.

فتفهم هذا فقد غلط فيه كثير من الناس، وأكلت فيه الدراهم، خلافاً لما قبله، غايته أنه سكت عن أدب الظان.

والمراد بالجواز في كلامه **العقلي لا الشرعيّ**، وإن توهم بعض المتأخرين مخالفته له، **فليتأمل**، فقد نص **البقاعي** على أن «المنجم» إن ادعى ظن مثل «قدوم زيد في غد» بإشارات دلته على ذلك، لا علمه، لم يكفر، مع ارتكابه لمحرم، فيعلم أن ذلك حرام، وأن هذه الإمارات وإن كانت تدل في نفسها فقد نسخ من شرعنا جواز الاستدلال بها وكونها إمارات، كما قاله **الحكيم الترمذي**، انتهى»، وله تتمة في «**تعليق الفرائد**» لنا.

* * *



* [**مبحث في الدعاء وأحكامه**]:

ولما قال **المعتزلة** بأنّ «الدعاء» لا ينفع، لأنّ ما دُعي به نزولاً وكسفاً، إما أن يكون الله قدره وقضاه، أو لا، **والأول** تخلفه محال، **والثاني** غير حال بالعبد، فتعين انتفاء فائدة الدعاء، أشار إلى رد ما ذهبوا إليه مقدماً الخبر الظرفي لإفادة الاختصاص بقوله:

(وعندنا) معاشر أهل السنة خلافاً للمعتزلة **(أنّ الدعاء)**، وهو:

- رفع الحاجات إلى رافع الدرجات تعالى[1].
- إظهار العجز والمسكنة بلسان التضرع.
- وقال **السعد**: إنه الطلب على سبيل التضرع. **قلت**: وهو ناظر إلى معناه اللغوي:

(ينفع) الأحياء والأموات، فيقضي الله سبحانه باستجابته تفضلاً وإحساناً الحاجات، ويدفع البليات، ويكشف الملمات، ويعظم العطيات، ويرفع الدرجات.

وأما «**شبهة المعتزلة**» فجوابها: أن القضاء على قسمين:

مبرمٌ، ومعلّق.

فـ«**المعلق**» لا استحالة في رفع ما علق منه على الدعاء، ولا في نزول ما علق نزوله منه على الدعاء، ضرورة وجوب ترتب المشروطات على شروطها، والمسببات على أسبابها.

وأما «**المبرمُ**» فالدعاء وإن لم يرفعه لكن ربما أثاب الله العبد على دعائه يرفعه، أو أنزل بالداعي لطفه فيه، والمدعي ترتب نفع للداعي أو لغيره على دعائه، على أنك ستسمع مزيد إيضاح يتعلق بهذا.

وقوله **(كما)**: صفة مصدر محذوف، **يعني**: إن الدعاء ينفع **عندنا** نفعاً كالنفع الذي بينا، على أن «ما» مصدرية، ويحتمل أنها موصولة، والكاف بمعنى لام التعليل.

---

(١) ١١٣/ ب... (رفع الدرجات...وتعالى)، أضفنا الألف المتوسطة في الأولى، وحذفنا الواو من الثانية.

والمعنى: أن الدعاء ينفع عندنا لـ«ما» أي للدليل الذي **(من)** ظاهر **(القران)** حال كونه **(وعدًا)** أي موعوداً به، أو بمدلوله، **(يسمع)** اللفظ الدال عليه:

- قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠].

- وقال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦].

- وقال تعالى: ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ﴾ [الأنبياء: ٨٨].

وقد **أجمع على الدعاء السلف والخلف**، وقد دعا ﷺ لكثير من أصحابه، وعلى كثير من أعدائه، وكذلك أمر به وخص عليه، وذلك كله أعدل شاهد، وإن صح برهان على نفعه.

وقد أفرد جماعة من الحفاظ **أحاديث الدعاء** بالجمع والتأليف.

فإن قلت: قول النظم «من القران» معمول لـ«يسمع»، وقدم عليه، فيفيد الاختصاص، وقد قررت ما يفي عدمه.

قلت: تقديمه لاستقامة النظم، لا لذلك.

فإن قلت: تخصيص الشيء بالذكر ربما يفيد نفي الحكم عن غيره.

قلت: ذلك أغلبي لا كلي، على أن نكتة التعرض له إنما هي الإشارة إلى فساد ما ذهب إليه المعتزلة من تأويل هذه الآيات بحمل الدعاء على العبادة، والاستجابة على الإثابة، ولما لم يكن هناك ضرورة بحمل الدعاء على العبادة والاستجابة على الإثابة.

ولما لم تكن هناك ضرورة توجب العدول إلى التأويل وجب إبقاؤها على ظواهرها، فإن القاعدة أن النظم بجميع أقسامه ووجوه دلالته يجب حمله على ظاهره ما لم يصرفه عنه دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بإثبات المحال كالجهة والجسمية له تعالى.

فإن قلت: هل المعتزلة تأولوا الآيات القرآنية فما يصنعون في الأحاديث النبوية؟

قلت: هو عندهم آحاد لا تقوم عليهم بها حجة، وهذا عندنا مردود فإنها وإن كانت أفـرادها آحاداً لكن مجموعها بلغ عدد التواتر بحيث صار القدر المشترك بينهما مفيداً للقطع بمضمونـها.

فإن قلت: فما جوابهم عن الإجماع؟

قلت: هو ظني لظنية مستنده، وهذا عندنا فاسد؛ لأنك قد تحققت قطعية مستنده.

فإن قلت: فما بالك قدرت لفظ الظاهر قبل القرآن؟

قلت: للإشارة إلى أنه وإن احتمل التأويل يتم به المراد، ويثبت به المطلوب، باعتبار ملاحظة ما أسلفناه، والله أعلم.

ولهذا المبحث تتمات:

الأولى: قال القرطبي ما معناه: إن الإجابة ليست منحصرة في الإسعاف بالمطلوب، بل هي حصول واحدة من ثلاث ذكرها عليه الصلاة والسلام في قوله: «**ما مِن داعٍ يدعُو إلّا كان بين ثلاثٍ: إمّا أن يُستجاب لهُ، وإمّا أن يُدّخر لهُ، وإمّا أن يُكفّر عنهُ مِن ذنبِه**»[1]

فقد يعلم الله تعالى أن في الإسعاف بالمطلوب مفسدة، فيكون الصرف عنه إجابة، وقد يعلم الله أن تأخيره لوقت آخر أصلح للداعي؛ لأنه سبحانه وتعالى يحب أن يسمع دعاء الداعي، ويرى دوام ضراعته، فيكثر أجره، وفي «الصفوة» أن بعض الأنبياء سأل الله تعالى، **فقال:** يا ربُّ أرى بعض أوليائك تؤخر إجابتهم، وغيره تعجلها له؟ **فقال له:** من أريد مناجاته أؤخر إجابته، انتهى.

قلت: هذه هي الإجابة الواجبة التي غفل عن ملاحظتها طائفة فتأولوا قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]: اعبدوني أثبكم، فهمًا منهم أن الإجابة ليست إلا الإسداد بالمطلوب.

---

(١) أخرجه الإمام مالك في موطئه برقم (٧٣٠)، والطبراني في الدعاء برقم (٣٥) و(٣٦)، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (١٠٨٩).

وملخصه كما صرّح به في محلٍ آخر: أن إسعاف الداعي بواحد لا بخصوصية من هذه الأمور الثلاثة أمر جائز، وبواحد مطلق أمر واجبٌ، خروجاً عن تخلف الوعد، على حد ما قالوه في خصال الكفارة.

قال بعض المتأخرين: تطلق «الإجابة» على «تحقيق المطلوب»، وعلى «قبول الدعاء بحيث يحصل به المطلوب وإن لم يحصل لحين القبول، وهو كلام مقبول.

فإن قلت: قضية ما ذكرت، أنّ الاستجابة واجبة في الجملة. **قلت:** نعم:

- لقوله تعالى: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ﴾ [غافر: ٦٠].

- ولقوله عليه الصلاة والسلام: «**يُستجابُ لِلعبدِ، ما لم يدعُ بِإثمٍ أو قطيعةِ رحِمٍ، ما لم يستعجِل**»[١].

- ولقوله عليه الصلاة والسلام: «**إنّ ربّكُم حيِيٌّ كرِيمٌ، يستحيِي مِن عبدِهِ إذا رفع يديهِ إليهِ، أن يرُدّهُما صِفرًا**»[٢].

فهي واجبة، سمعاً، وإن كانت جائزة عقلاً.

الثانية: قال القرطبي أيضاً: لإجابة الدعاء شروط في المدعوا به:

فشروط الداعي:

- أن يعلم أنه لا يقدر على تحصيل مطلوبه إلا الله تعالى.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفا، باب بيان أنه يستجاب للداعي ما لم يعجل فيقول: دعوت فلم يستجب لي، حديث رقم (٢٧٣٥).

(٢) أخرجه أبو داود من حديث سلمان الفارسي، أبواب الوتر، باب الدعاء، حديث رقم (١٤٨٨)، والترمذي في أبواب الدعوات، حديث رقم (٣٥٥٦)، وقال: هذا حديث حسن غريب، وابن ماجه في كتاب الدعاء، باب رفع اليدين في الدعاء، حديث رقم (٣٨٦٥)، وابن حبان في صحيحه برقم (٨٧٦)، والطبراني في معجمه الأوسط برقم (٤٥٩١)، والحاكم في مستدركه برقم (١٨٣١) وقال: ولهُ شاهِدٌ بإسنادٍ صحيحٍ من حديثِ أنس بن مالك.

- وأن يدعو بنية صالحة صادقة، وحضور قلب.

- وأن يجتنب أكل الحرام.

- وأن لا يمل من الدعاء فيترك ويقول: دعوت فلم يستجب لي.

وشروط المدعو به:

- أن يكون من الأمور الجائزة، كما قال عليه الصلاة والسلام: «**ما لم يدعُ بِإثمٍ أو قطِيعةِ رحِمٍ**»، ويدخل في «**الإثم**» كلُّ ما فيه إثم، ويدخل في «**قطيعة الرحم**» قطع حقوق المسلمين.

فما لم يقبل من الدعاء فلعدم شرط من شرائط القبول.

وكان **يحيى بن معاذ الرازي** يقول: كيف أدعوك وأنا عاصٍ، وكيف لا أدعوك وأنت كريماً انتهى.

وقد لخص **بعضهم** من آداب **الدعاء** جملة صالحة فقال: من آداب الدعاء:

- تجنب الحرام في المأكل والمشرب والملبس والمركب والمكسب.

- والإخلاص لله تعالى.

- وتقديم عمل صالح.

- وذكر أنه عند الشدة والتنظف والتطهر والثناء على الله أولاً وآخراً.

- والوضوء واستقبال القبلة، والصلاة، والجثي على الركب.

- والصلاة والسلام على النبي ﷺ أولاً، وآخراً، ووسطاً.

- وبسط اليدين ورفعهما حذو المنكبين، ومدهما.

- والتأدب، والخشوع، والتمسكن مع الخشوع.

- وأن يرفع بصره إلى السماء.

- وأن يسأل الله بأسمائه الحسنى وصفاته العلى.

- وأن يجتنب السجع وتكلفه.
- وأن لا يتكلف التغني بالأنغام.
- وأن يتوسل إلى الله تعالى بأنبيائه والصالحين من عباده.
- وأن يخفض صوته.
- وأن يعترف بذنبه.
- وأن يختار الأدعية الصحيحة الواردة عن النبي ﷺ، وجوامع الدعاء.
- وأن يبدأ بنفسه.
- وأن يدعو لوالديه، وإخوانه المؤمنين.
- وأن لا يخص نفسه بالدعاء إن كان إماماً.
- وأن يسأل بعزم.
- وأن يدعو برغبة.
- وأن يحضر قلبه، ويحسن رجاه.
- وأن يكرر الدعاء.
- وأن يلح فيه.
- وأن لا يدعو بإثم ولا قطيعة رحم.
- وأن لا يدعو بأمر قد فرغ منه.
- وأن لا يعتدي في الدعاء بأن يدعو بمستحيل أو ما في معناه.
- وأن لا يحجر.
- وأن يسأل حاجاته كلها.
- وأن يؤمِّن عقب دعائه.
- وأن يمسح وجهه بيديه بعد فراغه.

- وأن لا يستعجل بأن يستبطئ الإجابة.

- وأن لا يستحسر بأن يقول: دعوت فلم يستجب لي فيترك.

قال السعد: واعلم أن العمدة في «الإجابة»:

- صدق النية.

- وخلوص الطوية.

- وحضور القلب، لقوله عليه الصلاة والسلام: «**ادعُوا الله وأنتُم مُوقِنُون بِالإجابَةِ**»[(١)].

واعلموا أن الله تعالى لا يستجيب الدعاء من **قلب غافل لاهٍ**، قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: «**إذا دعا أحدكم ربه فليصل على النبي ﷺ فإن الصلاة عليه مقبولة غير مردودة والله أكرم من أن يقبل بعض دعائك ويرد بعضاً**»، انتهى.

قال ﷺ: «**أفضلُ الدُّعاءِ يوم عرفة، وأفضلُ ما قُلتُ أنا والنَّبِيُّون مِن قبلي: لا إله إلّا الله وحدهُ لا شرِيك لهُ، لهُ المُلك، ولهُ الحمد، وهو على كلِّ شيءٍ قدِير**»[(٢)].

الثالثة: سئل العز بن عبد السلام في «**الفتاوى الموصلية**»: هل يعصي من يقول: لا حاجة بنا إلى الدعاء، لأنه لا يرد ما قدر وقضى؟

فأجاب: من زعم أنا لا نحتاج إلى الدعاء فقد كذب وعصى، ويلزمه أن يقول: لا حاجة بنا إلى الطاعة والإيمان، لأن ما قضاه الله تعالى من الثواب والعقاب لا بد منه، **ولا يدري هذا الأخرق الأحمقُ أنّ الله تعالى قد رتب مصالح الدنيا والآخرة على الأسباب، ومن ترك الأسباب بناء على أن ما سبق به القضاء لا يغير** لزمه أن لا يأكل إذا جاع، ولا يشرب إذا

(١) أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة، أبواب الدعوات، حديث رقم (٣٤٧٩) وقال: حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، والإمام أحمد في مسنده برقم (٦٦٥٤)، والحاكم في مستدركه برقم (١٨١٧) وقال: هذا حديث مستقيم الإسناد.

(٢) أخرجه الإمام البيهقي في فضائل الأوقات من حديث طلحة بن عبيد الله برقم (١٩١) وقال: هذا مرسل حسن.

عطش، ولا يلبس إذا برد، ولا يتداوى إذا مرض، وأن يلقى الكفار بلا سلاح، ويقول في ذلك كله ما يقوله: وهو ما قدره الله لا يرد، وهذا لا يقوله مسلم، ولا عاقل.

الرابعة: ظاهر إطلاقه: أنّ الدعاء ينفع ولو صدر من كافر، وهو ما جوزه بعض المشايخ من استجابة دعاء الكافر، لقوله تعالى حكاية عن إبليس حيث قال: ﴿ قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ * قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴾ [الحجر: ٣٦ - ٣٧]، ولا شك أن هذه إجابة، وإليه ذهب **أبو القاسم الحكيم**، و**أبو نصر الدبوسي** من علماء ما وراء النهر.

قال **ركن الدين أبو الفضل الكِرمانيّ**: وبه نفتي.

قال **جماعة من المتأخرين**: وكلام الفقهاء في باب الاستسقاء يشهد له.

وبعضهم منع الشهادة، لكنه خلاف مذهب الجمهور من منعهم الاستجابة للكافر، لقوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَٰلٍ﴾ [الرعد: ١٤]، ولأنه لا يدعو الله تعالى، لأنه لا يعرفه، لأنه وإن أقر بوجوده تعالى إلا أنه لما وصفه بما لا يليق به فقد نقض إقراره.

وأجابوا عن قوله عليه الصلاة والسلام: «**دعوة المظلُومِ وإن كان كافِرًا تُستجاب**»[١] بأن الكفر فيه محمول على كفران النعمة، ففي الحديث جواز استجابة المؤمن العاصي، فالشروط السابقة شروط في غلبة الإجابة، كما لا يخفى.

الخامسة: ذكر **الفخر الرازي**، أنه ليس للداعي أن يقول: اللهم أعطي كذا وكذا، بل **يجب أن يقول**: اللهم أعطني كذا وكذا إن كان مصلحة لي، وموافقاً لقضائك وقدرك، ثم ذكر كلاماً يؤخذ منه أن الإتيان بما يقتضي هذا المعنى كافٍ، وإن لم يصرح به حيث قال في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِي ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي ٱلْأٓخِرَةِ حَسَنَةً﴾ [البقرة: ٢٠١] أنه لو قال: أعطني الحسنة في الدنيا لكان ذلك جزماً، وقد بينا أن ذلك غير جائز، فلما ذكره على سبيل التنكير، كان المراد منه حسنة واحدة وهي التي توافق قضاءه وقدره، فكان ذلك أقرب إلى **رعاية الأدب**، انتهى.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث أنس بن مالك بنحوه برقم (١٢٥٤٩)، والمنذري في الترغيب والترهيب برقم (٣٣٧٥)، والطبراني في كتاب الدعاء برقم (١٣٢١)، قال الهيثمي: «رواه أحمد، وأبو عبد الله الأسدي لم أعرفه، وبقية رجاله رجال الصحيح».

وفي كلامه نظر، فقد قال الله تعالى حكاية عن زكريا: ﴿فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي﴾ [مريم: ٥-٦] الآية، وفي التنزيل: ﴿رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ﴾ [الفرقان: ٧٤]، ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً﴾ [آل عمران: ٣٨]، ومن دعائه عليه الصلاة والسلام لخادمه أنس: «اللهمّ أكثِر مالهُ، وولدهُ»[1]، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

السادسة: قال عز الدين: يجوز «الدعاء» بما علمت السلامة منه لقوله ﷺ: «**اللهمّ إنّي أعُوذُ بِكَ مِن المأثمِ والمغرمِ**»[2]، إلى غير ذلك من دعواته، **قال**: لأن للدعاء فائدتين:

الأولى: تحصيل المطلوب.

والثانية: كونه عباده.

فإذا انتفت «**الأولى**» نفيت «**الثانية**»، فدعاؤه ﷺ من هذا النحو مع ما فيه من التشريع وتعليم الأمة، ويؤيده قول **القاضي عياض** الأحاديث دالة على جواز الدعاء بما شاء العبد على التفصيل.

السابعة: قال **النووي** رحمه الله: اعلم أن المذهب المختار الذي عليه الفقهاء والمحدثون وجماهير العلماء من الطوائف كلها من السلف والخلف، أن الدعاء مستحب قال الله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]، وقال تعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ [الأعراف: ٥٥]، والآيات في هذا كثيرة مشهورة، وأما **الأحاديث الصحيحة** فهي أشهر وأظهر من أن تذكر.

وذهبت **طائفة من الزهاد وأرباب المعارف** إلى أن ترك الدعاء استسلاماً للقضاء أفضل.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الدعوات، باب دعوة النبي ﷺ لخادمه بطول العمر، وبكثرة ماله، حديث رقم (٦٣٤٤) و(٦٣٧٨)، وأخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أنس بن مالك رضي الله عنه، حديث رقم (٢٤٨٠) و(٢٤٨١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عائشة، كتاب الأذان، باب الدعاء قبل السلام، حديث رقم (٨٣٢)، ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب ما يستعاذ منه في الصلاة، حديث رقم (٥٨٧) و(٥٨٩).

وقال **آخرون**: إن دعا للمسلمين فحسن، وإن دعا لنفسه فالأولى تركه.

وقال **آخرون منهم**: إن وجد في نفسه نشاطاً للدعاء استحب، وإلا فلا.

وذهب **قوم** إلى أنه يكون صاحب دعاء بلسانه ورضىً بقلبه، فيأتي بالأمرين جميعًا.

قال القشيريُّ: والأولى أن يُقال: الأوقات مختلفة، ففي بعض الأحوال الدعاء أفضل من السكوت، وهو الأدب، وإنما يعرف ذلك بالوقت، فإذا وجد في قلبه إشارة إلى الدعاء فالدعاء أفضل وأولى، فإذا وجد إشارة إلى السكوت فالسكوت أتم.

قال: ويصح أن يقال: ما كان للمسلمين فيه نصيب أو لله سبحانه فيه حق فالدعاء أولى لكونه عبادة، وإن كان لنفسك فيه حظ، فالسكوت أتم، انتهى.

وعندي، أن كلام القشيري وفاق لا خلاف، وإليه يميل قول **بعض المتأخرين الكُمَّل**، وإن بلغوا درجة المحبة يطلب منهم الدعاء كغيرهم، خلافاً لمن زعم أن الأولى تركه رضي بما سبق من اختيار الحق.

وكفاه رداً **عليه** نصوص الكتاب والسنة بطلب الدعاء، ومزيد فضله، والحث **عليه**، وهي كثيرة شهيرة:

- وقد سأل الأنبياء العافية والرزق والولد وما فيه من إظهار الذلة والافتقار إلى الله تعالى، وكونه ﷺ لم يأمر أحداً بتركه، وإنما الذي أمر به الصبر، وهو لا ينافي الدعاء، فقد دعا **أيوب** ﷺ بكشف ضره مع قوله تعالى في حقه: ﴿إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًاۚ نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ﴾ [ص: ٤٤].

وكان **كثير من السلف** مجاب الدعوة، ومع ذلك صبروا على البلاء، منهم:

- **سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه**، ولما عمي قيل له: لو دعوت الله! **فقال**: قضاء الله أحب إلي من نظري[١].

---

(١) انظر: جامع العلوم والحكم لابن رجب (٢: ٣٥٤).

- **وقيل** لمن ابتلي بالجذام وهو يعرف الاسم الأعظم: لو دعوت الله! **فقال**: هو الذي ابتلاني، وأنا أكره أن أراجعه.

- وقيل ذلك **لإبراهيم التيمي** وهو في سجن الحجاج، فقال: أكره أن أدعوه أن يفرج عني ما لي فيه أجر.

- وصبر **سعيد بن جبير** على أذى الحجاج حتى قتله مع أنه كان مجاب الدعوة.

وبيان الميل مع أن الدعاء لا ينافي الصبر أنهم وجدوا في قلوبهم في تلك الأوقات الإشارة إلى السكوت، فتأمل!

الثامنة: قدمنا أنّ «**حكم الدعاءِ من حيث هو طلب من الله تعالى الندبُ**»، لاشتماله على خضوع العبد لربه، وإظهار ذلته وافتقاره إلى مولاه، ولا شك أن هذا ونحوه مأمور به في الجملة، وقد يعرض له من متعلقاته ما يفيد كراهته، أو يوجبه، أو يحرمه، والمحرم قد ينتهي للكفر، وقد لا ينتهي فيكره لخصوص المكان، كالدعاء في الكنائس والحمامات، ومواضع النجاسات والقاذورات، ومواضع اللهو واللعب والمعاصي والمخالفات، كالخانات، والأسواق التي يغلب فيها وقوع العقود الفاسدة، والأيمان الحانثة، لأنه عبادة، والعبادة ينبغي أن تكون على أحسن الهيئات، وفي أحسن البقاع والأزمان، ولذا؛ كرهت الصلاة في المزبلة، والمجزرة، وقارعة الطريق، وإن لم يتأت الخلوص من ذلك حصل له الدعاء مع فوات رتبته، ولخلوص حال الداعي كالدعاء في حال الشبع المفرط، والنعاس، ومدافعة الأخبثين، وملابسة النجاسات، والقاذورات، وقضاء حاجة الإنسان، ولخلوص توقع فساد القلب بعجب أو كبر أو خيلاء، كدعاء أئمة المساجد والجماعات عقب المكتوبات للحاضرين جهراً، فيجتمع لهذا الإمام التقدم في الصلاة، وشرف كونه نصب نفسه واسطة بين الله تعالى وعباده في تحصيل مصالحهم على يده بالدعاء، فيوشك أن تعظم نفسه عنده، فيفسد قبله، ويعصي ربه في هذه الحالة أكثر مما يطيعه، وكذا كل من نصب نفسه للدعاء لغيره، وخشي على نفسه الكبر بسبب ذلك، فالأحسن له الترك حتى تحصل له السلامة، ولخصوص الوسائل كالدعاء

بالإعانة على اكتساب الرزق بالحجامة، ونزو الدواب، والعمل في الحمامات، وغير ذلك من الحرف الدنية، مع قدرته على الاكتساب بغيرها، وكذا الدعاء بكل ما نص العلماء على كراهته، ولخصوص عدم وقوعه بقصد القربة، كأن يقع على سبيل جري العادة، والاستراحة في الكلام، وتحسين اللفظ عما يجري على ألسنة السماسرة في الأسواق عند افتتاح النداء على السلع، كقولهم: الصلاة والسلام على خير الأنام، فإنهم يقولون هذا على سبيل العادة من غير قصد الدعاء والتقرب إلى الله تعالى، وهو خبر ومعناه الدعاء، ومن ذلك قولهم: ما أقوى فرس فلان أبلاها الله بدئبة، وما أشجعه قاتله الله، ومن العلماء من عد هذا النوع من المحرم؛ إذ ما شرع قربة لله لا يجوز أن يقع إلا قربة له على وجه التعظيم والإجلال، لا على وجه التلاعب.

فإن قيل: فقد قال رسول الله ﷺ لعائشة رضي الله عنها: «**تَرِبت يداكِ**»[١]،

وقال لغيرها: «**عليك بِذاتِ الدِّينِ، تَرِبت يداك**»[٢]، والأصل في فعله التشريع، وعدم الاختصاص، مع أنه لم يقصد هنا حقيقة الدعاء.

قلت: فعله ﷺ تقدم بيانه، وأنه لا يقع منه مكروه بالنسبة إليه عليه الصلاة والسلام، فالواقع منه هنا محمول على التشريع، وبيان الجواز، وهو مما انتسخ منه حكم الدعاء عرفاً بحيث صار لا يستعمل في الدعاء إلا بنية وقصد كسائر المنقولات العرفية، ويجب لخصوص متعلقه، كالدعاء في صلاة الجنازة، أو لصرف كزان، تحقق توقف صرفه عن كزناه بالدعاء، ويحرم حرمة تنتهي للكفر باعتبار متعلقه، كطلب نفي ما دل السمع القاطع على وجوبه ووقوعه، نحو:

- اللهم لا تعذب من كفر بك، أو اغفر له، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، لاستلزامه لطلب تكذيب الله تعالى، وهو كفرٌ.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الرضاع، باب تحريم الرضاعة من ماء الفحل، حديث رقم(١٤٤٥).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين، حديث رقم (٥٠٩٠)، ومسلم في كتاب الرضاع، باب استحباب نكاح ذات الدين، حديث رقم (١٤٦٦).

- **ومنه**: اللهم لا تخلد فلاناً الكافر في النار، إذ قد دلت النصوص القطعية على تخليد كل واحد من الكفار، فيستلزم ما استلزمه ما قبله.

- **ومنه**: اللهم لا تبعث فلاناً حتى يستريح من أهوال يوم القيامة، وقد أخبر الله تعالى عن بعث كل أحد من الثقلين لاستلزامه ما استلزمه الأول.

- وكطلب ثبوت ما دل القاطع السمعي على نفيه، نحو: اللهم خلد فلاناً المسلم في النار، ولم يرد بذلك سوء الخاتمة، لاستلزامه طلب تكذيبه تعالى، إذ قد أخبر تعالى بأن كل مؤمن لا يخلد في النار، ولا بد له من الجنة، بقوله: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدۡخِلۡهُ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ﴾ [النساء: ١٣].

- **ومنه**: اللهم أحي فلاناً أبداً حتى يسلم من سكرات الموت وكربه، وقد أخبر الله تعالى عن موت كل ذي روح بقوله: ﴿كُلُّ نَفۡسٖ ذَآئِقَةُ ٱلۡمَوۡتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، فيستلزم ما استلزمه ما قبله.

- **ومنه**: اللهم اجعل إبليس محباً صالحاً لي ولبني آدم أبد الدهر حتى يقل الفساد، وتستريح منه العباد، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمۡ عَدُوّٞ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ [فاطر: ٦]، فيكون هذا الدعاء مستلزماً لتكذيب هذا الخبر، فيكون كفراً.

- **وكطلب نفي ما دل القاطع العقلي على ثبوته مما يخل نفيه لجلال الربوبية**:

كالدعاء بسلب علمه تعالى حتى يستتر العاصي ويستريح من اطلاع ربه عليه، لاستلزامه طلب قيام الجهل بذاته تعالى، **وهو كفر**، وقد قام القاطع العقلي على وجوب قيام العلم بذاته تعالى.

وكالدعاء بسلب قدرته تعالى يوم القيامة حتى يأمن العاصي من المؤاخذة فيه بالذنب، لاستلزامه طلب قيام المعجز بذاته تعالى، **وهو كفر**، وقد قام القاطع على وجوب قيام القدرة بذاته تعالى.

وكالدعاء بسلب إرادته تعالى واستيلائه وارتفاع قضائه وقدره حتى يستقل الداعي بالتصرف في نفسه ويأمن سوء الخاتمة، لأنه يستلزم جبره تعالى، وعدم علمه بعواقب الأمور، وعجزه عن إنفاد مراده، **وهو كفر**، وقد قام القاطع على وجوب الإرادة به تعالى، وكطلب ثبوت ما دل القاطع العقلي على نفيه مما يخل ثبوته بجلال الربوبية.

كالدعاء بحلوله تعالى ببعض مخلوقاته حتى يجتمع به لمزيد شوقه إليه، أو حتى يأخذ منه الأمان لمزيد خوفه منه على نفسه، فيستبدل من بعد وحشه أنساً، لاستلزامه طلب الحلول والتحيز، وهو محال عليه تعالى، **فطلبه كفر**.

وكالدعاء بأن يفوض الله إليه ما هو من خواص الألوهية: كالخلق والإيجاد، وإلا لاستلزمه طلب الألوهية، وهي مستحيلة لغيره تعالى، **فهو كفر**، وقد وقع في هذه الحماقة جماعة من جهلة المتصوفة، وهم لا يشعرون، فهلكوا وهم يعتقدون أنهم إلى الله متقربون، كلا، بل هم متباعدون، **فتراهم يقولون**: فلاناً أعطي كلمة «كن»، واللهم أعطنا كلمة «كن»، يعنون قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا﴾ [يس: ٨٢] الآية، فلا حول ولا قوة إلا بالله العليِّ العظيم.

وكالدعاء بأن يجعل الله بينه تعالى وبين الداعي نسباً ليشرف بذلك على أقرانه ويرتفع به على إخوانه في الدنيا والآخرة، وقد قام القاطع العقلي على استحالة النسب وأسباب الاستيلاء الموجبة للأنساب، **فيكون طلبُه كفراً**.

فإن قلت: الدعاء في هذه الأماكن غايته أن فيه إرادة المطلوب فكيف يكون كفراً؟!

قلت: إرادة الكفر كفر، لأنه مقام خسه، بخلاف إرادة الإسلام، لأنه مقام شرف، ولذا قال **الشيخ أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه**: إن بناء الكنائس كفرٌ إذا بناها مسلم، وتكون ردة في حقه لاستلزامه إرادة الكفر، وكذلك أيضاً أفتى بأن المسلم إذا قتل نبياً يعتقد صحة رسالته كان كافراً لإرادة إماتة شريعته، وإرادة إماتته الشرائع كفر.

فإن قلت: هذا الذي قررته من كفر الداعي لهذه الأمور ظاهرٌ إذا كان الداعي عالماً باستحالته، عامداً لطلبها، أما إذا كان جاهلاً فقد يتوقف في الحكم بكفره، لأن الدماء أمرُها خطير، وقدرُها كبير.

قلت: الجهل على قسمين:

- جهل يمكنُ المكلف دفعه بحسب العادة.

- وجهل لا يمكنه دفعه بحسبها.

فالأول، كالجهل بالعقائد الدينية، والأحكام الشرعية، وهو ليس عذراً للمكلف عند الله تعالى ينفي مؤاخذته بارتكابه مقتًا، فإن الله تعالى بعث رسله إلى خلقه برسالاته، وواجب عليهم كافة أن يتعلموها ثم يعملوا بها، فالعلم والعمل بها واجبان، فمن ترك التعلم والعلم، وبقي جاهلاً فقد عصى معصيتين: لتركه واجبين، وإن علم ولم يعمل فقد عصى معصية واحدة بترك العمل، ومن علم وعمل فقد نجا، كما يشير إليه قوله ﷺ: «**كُل النّاس هلكى إلا العالمون، والعالمون كلهم هلكى إلا العاملون، والعاملون كلهم هلكى إلا المخلصون، والمخلصون على خطر عظيم**»[1]، ومن ثم ألحق **مالكٌ** الجاهل بالعامد في كثير من أبواب العبادات.

والثاني، كالجهل بأخوة من تزوجها يظنها أجنبية، وبخمرية ما شربه مانع من ترتب مقتضيات هذه الجهالات عليها.

فإن قلت: الأصل في المدعو به الإباحة والتحريم.

قلت: قال **الشهاب القرافي**: قال الله تعالى في كتابه حكاية عن نوح عليه الصلاة والسلام: ﴿إِنِّيٓ أَعُوذُ بِكَ أَنۡ أَسۡـَٔلَكَ مَا لَيۡسَ لِي بِهِۦ عِلۡمٞۖ﴾ [هود: ٤٧]، أي بجواز سؤاله، فاشترط العلم بالجواز قبل الإقدام على الدعاء، وهو يدل على أن الأصل في الدعاء التحريم، إلا ما دل الدليل على جوازه، وهذه قاعدة جليلة، يتخرج عليها كثير من الفروع الفقهية، وقد تقدّم بسطُها، انتهى.

ويحرم حرمة لا تنتهي إلى الكفر باعتبار متعلقه.

قال القرافي: وأقسامه بالاستقراء اثني عشر قسماً:

الأول: أن يطلب الداعي من الله تعالى **المستحيلات العقلية** التي لا تخل بجلال الربوبية.

---

(١) ذكره الإمام الصغاني في الموضوعات برقم (٣٩).

وله أمثلـــةٌ:

- **الأول**: أن يسأل الله تعالى أن يجعله في مكانين متباعدين في زمن واحد ليكون مطلعاً على أحوال الإقليمين، فطلب مثل هذا إساءة أدب مع الملك؛ إذ من طلب من ملك ما ليس من متعلقات قدرته عد متهكماً به.

- **الثاني**: أن يسأل الله تعالى دوام أصوات كلامه من الحكم الدقيقة، والعلوم الشريفة، أبد الدهر، ليفتخر بذلك على الأفاضل، وينتفع به أكثر من علوم سائر العلماء.

- **الثالث**: أن يسأل الله تعالى الاستغناء في ذاته عن الأعراض ليسلم طول عمره من الآلام، والأمراض، والعلة.

في الجميع إساءة الأدب، ولم تكن كفراً لعدم ظهور انتهاك حرمة الملك.

القسم الثاني أن يسأل الداعي من الله تعالى **المستحيلات العادية**، وليس نبياً، والأولياء في الحال، ولم يسأل أن تكون نبياً في الاستقبال، وإلا جاز، كسؤال **عيسى** نزول مائدة من السماء، و**صالح** خروج ناقته من الصخرة الصمّاء.

له أمثلة أيضًا:

الأولُ: أن يسأل الله تعالى الاستغناء عن التنفس في الهواء ليأمن على نفسه من الاختناق، فإن العادة قضت باستحالة ذلك.

الثاني: أن يسأل الله تعالى العافية من المرض أبد الدهر لينتفع بقواه وحواسه وأعضائه أبد الدهر، وقد دلت العادة على استحالة ذلك.

الثالث: أن يسأل الله تعالى ولداً من غير جماع، أو ثمارًا من غير أشجار، وأن لا يرمي نفساً في شدة.

قال **الشهابُ القرافي**: وكذا قول الداعي: خرق الله العادة ببقائك، وهو كثير في العرف.

قال: وكذا قوله: اللهم أعطنا خير الدنيا والآخرة، واصرف عنا شر الدنـيا والآخـرة،

لأن من المحال أن يحصل هذا المدعو به لهذا الداعي، فلا بد أن يراد بهذا العموم الخصوص بأن لا تراد منازل الأنبياء، ولا مراتب الملائكة، ولا بد أن يدركه بعض الشرور ولو سكرات الموت ووحشة القبر؛ إذ سؤال خرق العادة، والخروج عما بنيت عليه المملكة، خروج عن **قانون الأدب** حيث لا يكون السائل من أهل تلك الدوائر.

قال **الشهاب القرافي**: ويدل على تحريم طلب خرق العوائد:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]، أي لا ترتكبوا الأخطار التي دلت العادة على أنها مهلكة.

- وقوله تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ [البقرة: ١٩٧]، أي الواقي لكم من الحاجة إلى السؤال والسرقة، فإنهم كانوا يُساقون إلى الجهاد والحج بغير زاد، فربما وقع أحدُهم في إحدى المفسدتين المذكورتين، فأمر الله تعالى بالتزام العوائد، وحرّم عليهم تركها، فإن المأمور به منهيٌّ عن ضدِّه، بل أضداده.

وقد قيل **لبعض السلف**: إن كنت متوكلاً على الله ومعتمداً عليه، واثقاً بقضائه، وقدره فألق نفسك من هذا الحائط، فإنه لن يصيبك إلا ما قدر لك.

فقال: إن الله تعالى خلق عباده ليجربهم ويمتحنهم، لا ليجربوه ويمتحنوه، إشارة إلى **سلوك الأدب مع الله تعالى، جعلنا الله تعالى من أهل الأدب معه ومع عباده حتى نلقاه**، ولذا عاب العلماء وغلطوا جماعة من العباد حيث توسطوا القفار من غير زاد، ولججوا في البحار في زمن الهول في غير الزمن المعتاد، طالبين من الله تعالى خرق عوائده لهم في هذه الأحوال، فهم يعتقدون أنهم إلى الله سائرون، وفي الحقيقة هم في هذه الحالة عنه ذاهبون، ظانين أن هذه الحالة هي حقيقة التوكل، وسيأتي بسطه، وبالله التوفيق.

القسم الثالث: أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي أمرٍ دلّ السمع على نفيه، **وله أمثلة**:

- **الأول**: أن يقول في دعائه: **ربّنا** لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، **ربنا** ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، **ربنا** ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به، وقد قال عليه الصلاة والسلام:

«**رُفِع عن أُمّتِي الخطأ والنِّسيان وما استُكرِهُوا عليه**»[١]، فقد دل هذا الحديث على أن هذه الأمور مرفوعة عن العباد، فيكون طلب رفعها من الله تعالى طلباً لتحصيل الحاصل، فيكون سوء أدب بمنزلة من سأل ملكاً رفع شيء عنه فقضاه، ثم سأله رفع ذلك الشيء مع علمه برفعه عنه سابقاً؛ إذ يعد ذلك في العرف استخفافاً لذلك الملك بحيث يحسن من ذلك الملك مقابلة ذلك السائل بالتأديب، **ولو رأينا إنساناً يقول**: اللهم افرض علينا الصلاة، وأوجب علينا الزكاة، واجعلِ السماء فوقنا والأرض تحتنا، لبادرنا إلى الإنكار عليه لما فيه من التلاعب، نعم، إن حُمل النسيانُ على الترك عن عمد، مثل: ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧]، أي تركوا طاعته فنزل الإحسان إليهم وما لا يطاق على الرزايا والمحن والمكروهات: جاز ذلك؛ لأنه سأل العفو عما لم يعلم العفو عنه، والسلامة مما لم يعلم السلامة منه، وأما مع حمل ما لا يطاق منها مرفوع بالنص القاطع: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فيعصي.

فقد **تلخص** أن **الدعاء** بهذه الأمور من غير تخصيص إلا بالنية ولا بالعادة يجري مُجرى التلاعب، فيمتنع.

فإن قلت: فقد مدح الله قوماً قالوا: ﴿رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [آل عمران: ١٩٤] مع أن وعده حقٌّ لا يتخلف، ﴿إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ [آل عمران: ١٩٤]، فقد سألوا تحصيل الحاصل، وهو عين محل النزاع.

قلت: ممنوع، لأنهم سألوا أمراً مشروطاً حصوله بالوفاة على الإيمان، وهي مجهولة مشكوكة، والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط، فلم يكن محقق الحصول، بخلاف محل النزاع؛ إذ ليس مشروطاً بشيء، بل علم من الشريعة علماً يجري مجرى الضرورة ترك المؤاخذة بحكم الخطأ والنسيان مطلقاً.

---

(١) أخرجه ابن ماجه من حديث أبي ذر الغفاري، أبواب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، حديث رقم (٢٠٤٤)، وابن حبان في صحيحه برقم (٧٢١٩)، والطبراني في المعجم الكبير برقم (١١٢٧٤)، قال الزيلعي في نصب الراية معلقاً على حديث «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»: «وهذا لا يوجد بهذا اللفظ، وإن كان الفقهاء كلهم لا يذكرونه إلا بهذا اللفظ، وأقرب ما وجدناه بلفظ: «رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً». انظر: نصب الراية، (٢: ٦٤)، مؤسسة الريان.

لا يُقال: ففي الحديث السابق: «**رُفِع عن أُمّتِي**» فقيد الرفع يكون للمخطئ والناسي من أمته، والمتبادرات الإجابة، وكون الداعي منها مشروطًا بالوفاة على الإسلام فهي مجهولة مشكوكة، والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط.

لأنا نقول: قيد «الأمة» بهذا المعنى لاغٍ اعتباره في دفع المؤاخذة بحكم المذكورات، **إما** بناء على عدم اعتبار المفهوم فظاهر، **وإما** على اعتباره فلاناً إن قلنا بعدم خطاب الكفار، فالأمر ظاهر، وإن قلنا بخطابهم: وجب الرفع أيضاً؛ إذ كل موجب في حقنا فهو موجب في حقهم، وكل محرم في حقنا فهو محرم في حقهم، فلم يقم دليل على أنهم أسوأ حالاً منا في باب **التكاليف**، فوجب إلغاء المفهوم.

هذا حاصل كلام الشهاب القرافي.

ورده بعض المتأخرين في «شرح الأربعين» بما يوافقه ما قدمناه عن **العز بن عبد السلام** من أنه يجوز الدعاء بما علمت السلامة منه لما سلف، فتدبره؟

- **المثال الثاني**: أن يقول الداعي: اللهم لا تهلك هذه الأمة المحمدية بالخسف العام، والريح العاصف، مع ما ورد في الصحاح من مسلم وغيره، أنه ﷺ سأل ربه ذلك، فأجابه.

- **الثالث**: أن يقول الداعي: اللهم لا تسلط على هذه الأمة من يستأصلها، مع ما ورد في الصحاح عنه عليه الصلاة والسلام: «**لا تزال طائفة من هذه الأمة ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة**»[1].

- **الرابع**: أن يقول الداعي لمريض أو مصاب: جعل الله لك هذه المرضة، أو هذه المصيبة، كفارة، مع دلالة الأحاديث الصحيحة على أن تلك الأمور كفارات لأهلها، وقد تقرر أن «التسخط» لا يخل بالتكفير، بل هو ذنب آخر تجدد، بمثابة من قضى ديناً واستدان آخر، فالواجب الدعاء بأن يعظم الله له الكفارة.

---

(١) سبق تخريجه.

فإن قلت: يرد هذا قولُه تعالى إخباراً عن قوم: ﴿وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَـٰرُهُمْ تِلْقَآءَ أَصْحَـٰبِ ٱلنَّارِ قَالُوا۟ رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [الأعراف: ٤٧]، وهم **إما في الجنة**، وما هم منها بمخرجين، **وإما على الأعراف**، فلا يدخلون النار، فهو طلب تحصيل الحاصل مع أنه تعالى لم يذكره في سياق ذمهم، والظاهر تقدم علمهم بالنصوص الدالة على عدم دخولهم النار.

قلت: قال المفسرون: إن هؤلاء هم «**أصحاب الأعراف**»، وهم على خوف من سوء العاقبة، وأهوال القيامة توجب الدهش عن المعلومات، فقد حكى الله عن رسله، وخاصته فيه: ماذا أجبتم؟ **قالوا:** لا علم لنا، لاستيلاء الخوف من الله عليهم من جهة فظاعة المنظر وهول المطلع، فكذلك هؤلاء، مع انتفاء التكليف في ذلك اليوم، ولا ذم إلا معه.

الخامس: أن يقول الداعي: اللهم لا تغفر لفلان الكافر، وقد دل السمع على أنه تعالى لا يغفر الشرك لأحد: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، وتقدم أنه إذا قال: اللهم اغفر لفلان الكافر كفره، فإنه كُفر، لأنه تكذيب لقاطع السمع.

ولا يخفى عليك بعد تحقق ما مر عن **العز بن عبد السلام** ما في هذه **المثل الأربعة** من النظر، فلا تكن من الغافلين.

القسم الرابع: أن يسأل الداعي ربه تعالى ثبوت أمرٍ دلّ السمع على ثبوته، **وله أمثلة:**

الأول: أن يقول الداعي: جعل الله لك من مات من أولادك حجاباً من النار، وقد دل الحديث الصحيح على أن: «**من مات له اثنان من الولد كانا له حجاباً من النار**»[1] فيكون طلباً لتحصيل الحاصل.

فإن قلت: فقد أمرنا رسول الله ﷺ أن ندعو له فنقول: «**اللهمّ آتِ مُحمّدًا الوسيلة**

---

(١) روى الإمام أحمد في مسنده برقم (١١٢٩٦) عن أبي سعيد الخدري أنه قال: أنّ النِّساء قُلن: غلبنا عليك الرِّجالُ يا رسُول الله، فاجعل لنا يومًا يا رسُول الله نأتِيك فيهِ، فواعدهُنّ مِيعادًا، فأمرهُنّ ووعظهُنّ، وقال: «ما مِنكُنّ امرأةٌ يمُوتُ لها ثلاثةٌ مِن الولدِ، إلّا كانُوا لها حِجابًا مِن النّارِ» فقالتِ امرأةٌ: أو اثنانِ؟ فإنّهُ مات لِي اثنانِ، فقال رسُولُ الله ﷺ: «أو اثنانِ».

والفضِيلة والدرجة الرفيقة، وابعثهُ مقامًا محمُودًا ـ بأنه الشفاعة[١] **ـ الّذِي وعدتهُ، إنّك لا تُخلِفُ المِيعاد»**[٢]، وقد فسر عليه الصلاة والسلام «الوسيلة» بأنها: «**درجة في الجنة لعبد صالح وأرجو أن أكون إياه»**[٣]، و«المقام المحمود» بأنه الشفاعة العظمى، وقد أخبر عليه الصلاة والسلام أنه أعطيهما، فيلزم:

- إما إباحة الدعاء بما هو ثابت.

- وإما إشكال الأخبار بكونه أعطيهما.

قلت: ذكر العلماء في هذا الحديث أن رسول الله ﷺ أُعلم أنه أعطي ذلك مرتباً على دعائه.

واعلم أن دعاءنا يحصله، فحسن أمرنا بالدعاء، لأنه سبب حصول ذلك وحسن الإخبار بحصولهما بأنه أعلى وأعلم بوقوع سبب حصولهما، والمحرم إنما هو الدعاء بحصول شيء قد علم حصوله من غير دعائنا، فاندفع الإشكال، انتهى كلام الشهاب.

وأقول: **لا يقال**: إعلامه تعالى بحصوله فيجب حصوله، فيجب حصول متعلقه، فيمتنع طلبه؛ إذ طلب وقوع الواجب وقوعه لا يعقل، فيمتنع.

لأنا نقول: تعلق علمه تعالى بصدور الدعاء بالاختيار لا يمنع بقاء الاختيار، فيتوجه الطلب بالنظر إلى بقائه في الجملة، ولذا أطبقوا على أن الباري مختار في أفعاله مع تعلق علمه بها، فتأمل!

وبالجملة، في هذا من النظر ما مر فيما قبله.

الثاني: أن يقول الداعي: اللهم اجعل صومي يوم عاشوراء يكفر سنة، وصومي عرفة يكفر سنتين، فلا يجوز طلب شيء من ذلك.

---

(١) هذه الجملة المعترضة من كلام الشارح.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث جابر بن عبد الله دون زيادة «إنك لا تخلف الميعاد»، كتاب، باب الدعاء عند النداء، حديث رقم (٦١٤).

(٣) أخرجه الإمام مسلم بنحوه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، كتاب الصلاة، باب القول مثل قول المؤذن لمن سمعه ثم يصلي على النبي ﷺ ثم يسأل له الوسيلة، حديث رقم (٣٨٤).

الثالث: أن يقول: اللهم اجعل صلواتي كفارات لما بينهن، وقد قال ﷺ في الحديث الصحيح: «**الصّلاةُ إلى الصّلاةِ كفّارةٌ لمّا بينهُما**»[١]، فيكون الدعاء بهذا معصية لما مر.

وألحق بهذه الـمُثُلِ نظائرها، وفيه من البحث ما مر، **ونزيدك هنا**: أن الوارد إنما هو بيان أن صوم عرفة كفارة كصوم عاشوراء، وأن الصلوات كفارات، كالأمراض والمصائب، وهذا حكم على المطلق، وهذا لا يستلزم الحكم على المقيد، فقد لا يكون صوم هذا الشخص المعين بهذا اليوم المعين كفارة، وكذا القول في الأمراض والمصائب والصلوات، فآل الحال إلى طلب ما ليس بواجب الحصول، وهذا لا يكون من المحرم في شيء، **وفي ظني أني مسبوق بهذا.**

القسم الخامس: أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي ما دل السمع الوارد بطريق الآحاد على ثبـوته.

وقولي: «بطريق الآحاد» احترازاً من المتواتر، فإن طلب نفي ما دل على ثبوته من قبيل الكفر، كما مر. **وله أمثلة:**

الأول: أن يقول: اللهم اغفر لجميع المسلمين جميع ذنوبهم، وقد دلت **الأحاديث الصحيحة** على أنه لا بد من دخول طائفة من عصاة المسلمين النار وخروجهم منها، إما شفاعة، وإما بغيرها، ودخولهم النار إنما هو بذنوبهم، فلو غفر للمسلمين كلهم ذنوبهم كلها لم يدخل أحد منهم النار، فيكون هذا الدعاء مستلزماً لتكذيب تلك الأخبار والأحاديث الصحيحة، فيكون معصية، ولم يجعله كفراً لأنها أخبار آحاد، **والتكفير إنما يكون بنفي ما علم ثبوته بضرورة أو تواتر.**

فإن قلت: فقد قرر الأئمة، كما مر، أن من آداب **الدعاء** التعميم، فإذا قال الإنسان: اللهم اغفر لي، طلب أن يقول: «ولجميع المسلمين»، وهذا خلاف ما قررته هنا، وفي التنزيل حكاية عن الملائكة المقربين: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ [غافر: ٧] أي تابوا من الكفر واتبعوا الإسلام، ولفظ «الذين» عام في التائبين

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث أبي هريرة برقم (١٠٥٧٥).

عن الكفر، وهم المؤمنون، فيكون عاماً في المؤمنين، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٥] عام في جميع من في الأرض، وهو خلاف ما قررته.

قلت: الجواب عن الأول: أنّ الإنسان إذا قال: اللهم اغفر لي، فإن أراد المغفرة من حيث الجملة لا على وجه التعميم صح أن يشرك معه كافة المؤمنين فيما طلبه لنفسه، لأنه لا منافاة بين مغفرة بعض الذنوب ودخولهم النار ببعضها الآخر، فلا ينافي الدعاء أحاديث الشفاعة، وإن أراد مغفرة جميع ذنوبه، أو صرح بذلك، صح ذلك، في حقه لأنه لم يتعين أن يكون من الداخلين النار الخارجين منها بالشفاعة، وأما في حق المؤمنين، فإن أراد المغفرة من حيث الجملة ولم يشركهم في جملة ما طلبه لنفسه: صح أيضاً؛ إذ لا منافاة بين مغفرة البعض والمؤاخذة بالباقي، وإن أشركهم معه في جملة ما طلبه لنفسه، وهو مغفرة جميع الذنوب، فذلك محرمٌ، فضلاً عن كونه من آداب الدعاء.

وعن الثاني: أن طلب الملائكة المغفرة للمؤمنين بقولهم: اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك، وباستغفارهم لمن في الأرض، لا عموم للألفاظ الواقعة فيه، لكونها أفعالاً في سياق الإثبات، فلا تعم إجماعاً، ولو كانت للعموم لوجب أن يعتقد أنهم أرادوا بها الخصوص، وهو المغفرة من حيث الجملة، حملاً له على القواعد الدالة على ذلك، وإن أطلق الداعي قوله: اللهم اغفر لي ولجميع المسلمين، من غير نية، ولا تصريح بتعميم، أو تقييد، جاز، لأن لفظه فعل في سياق الإثبات، وهو لا عموم له كالنكرة فيه.

المثال الثاني: أن يقول الداعي: اللهم اكفني العري يوم القيامة حتى تستر عورتي عن الأبصار، وقد ورد في الصحيح: أن الخلائق يحشرون حفاة عراة غرلاً[١]، فيكون هذا الدعاء مستلزماً لرد خبره عليه الصلاة والسلام، فيكون ممنوعاً، ولم يجعله كفراً لما مر.

الثالث: أن يقول: اللهم إذا قبضتني إليك وأمتني فلا تحيني إلى يوم القيامة حتى أستريح من وحشة القبر، وقد جاء الحديث الصحيح بـ«حياة الميت» في قبره، و«سؤاله»

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن عباس برقم (٧٣١٨).

و«جوابه» و«سماعه» خفق نعال الراجعين من جنازته، فيكون هذا الدعاء مستلزماً لردِّ خبره عليه الصلاة والسلام، فيكون ممنوعاً، لا كفراً، لما مر.

القسم السادس: أن يطلب الداعي من الله تعالى ثبوت أمر دل السمع الوارد بطريق الآحاد على نفيه. **وله أمثلة**:

الأول: أن يقول: اللهم اجعلني أول من تنشق الأرض عنه يوم القيامة لأتستريح من غمها ووحشتها مدة من الزمان قبل غيري، وقد ورد في الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام: «**أوّل من تنشقُّ الأرضُ عنهُ**»[١]، فيكون هذا الدعاء رداً على النبوة، فيكون معصية، لا كفراً، لما مر.

الثاني: أن يقول: اللهم اجعلني أول داخل الجنة، وقد ورد في الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام أول من يدخلها[٢]، فيكون هذا الدعاء مستلزماً لمصادمة خبر النبوة، فيكون معصية، لا كفراً، لما مر.

الثالث: أن يقول: اللهم اجعل الأغنياء يدخلون الجنة قبل الفقراء لكونه هو من الأغنياء، وقد ورد الحديث الصحيح بأن الفقراء يدخلون الجنة قبل الأغـنياء بخمس مائة عام[٣]، فيكون هذا الدعاء مضاداً للحديث، فيكون معصية، لا كفراً، لما مر.

القسم السابع: الدعاء المعلق على مشيئة الله تعالى، فلا يجوز أن يقول:

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب الخصومات، باب ما يذكر في الأشخاص والخصومة بين المسلم والكافر، حديث رقم (٢٤١٢).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث حذيفة بن اليمان برقم (٢٣٣٣٥)، ومن حديث أنس بن مالك برقم (١٢٤٦٩)، وأخرجه الطبراني في المعجم الأوسط برقم (٤١٦٠).

(٣) أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «يدخُلُ الفُقراءُ الجنّة قبل الأغنِياءِ بِخمسِمِائةِ عامٍ نِصفِ يومٍ» وقال: هذا حديث حسن صحيح، أخرجه في أبواب الزهد، باب ما جاء أن فقراء المهاجرين يدخلون الجنة قبل أغنيائهم، حديث رقم (٢٣٥٣)، وأخرجه ابن ماجه في أبواب الزهد، باب منزلة الفقراء، حديث رقم (٤١٢٢)، والطبراني في المعجم الأوسط برقم (٧٦٠٥)، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (٩٨٩٧).

- اللهم اغفر لي إن شئت.

- ولا: اللهم اغفري لي إلا أن تشاء.

- ولا: اللهم اغفر لي إلا أن تكون قد قدرت غير ذلك.

وما أشبه هذه النظائر، لما ورد في الصحيح: «**لا يقُل أحدُكُمْ: اللهمّ اغفِر لِي إن شِئت ولِيعزِمُ المسألة**»[1]، والسر في ذلك أن هذا الدعاء عاري عن إظهار الحاجة إلى الله تعالى، ومشعر بغنى العبد عن الرب، وطلبه تحصيل الحاصل، فإن ما شاءه تعالى لا بد من حصوله ووقوعه، فيكون معصية.

القسم الثامن: الدعاء المعلق بشأن الله تعالى. **وله أمثلة:**

الأول: أن يقول: اللهم افعل بي ما أنت له أهل في الدنيا والآخرة، وهذا الدعاء يعتقد جماعة من العقلاء أنه حسن، وهو قبيح، وبيان ذلك، أن الله سبحانه وتعالى كما هو أهل لمغفرة الذنوب هو أهل للمؤاخذة عليها، ونسبة الأمرين إلى جلاله تعالى نسبة واحدة، وكذلك تعلق قدرته تعالى وقضائه بالخيور، كنسبة تعلقها بالشرور، وليس أحدهما أولى بشأنه تعالى وجلاله من الآخر عند أهل الحق، فإن له تعالى أن يفعل الأصلح لعباده، وأن لا يفعله، ونسبة الأمرين إليه تعالى نسبة واحدة، فالخير بفضله، والشر بعدله، لا يزيد الإحسان جلاله وعظمته، ولا ينقص العدل كبرياءه ولا ينقص حكمته، كلاهما شأنه تعالى، ونسبتهما إليه على السواء، فمن دعا بشيء من ذلك، **وقال**: اللهم افعل بي ما أنت أهله، فقد سأله **أن** يفعل أحد الأمرين: إما الخير وإما الشر، فيغفر له ويؤاخذه، فرجع إلى **قوله**: اللهم اغفر لي إن شئت، ودخل في قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا يقُل أحدُكُمْ: اللهمّ اغفِر لِي إن شِئت**»[2]، والعلة العلة، واللازم

---

(١) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة، كتاب الدعوات، باب ليعزم المسألة فإنه لامكروه له، حديث رقم (٦٣٣٩)، ومسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب العزم بالدعاء ولا يقل إن شئت، حديث رقم (٢٦٧٩).

(٢) سبق تخريجه.

اللازم، فإن عريت نفس الداعي عن نية تعميم المسألة مع القصد إلى الخير من حيث الجملة، فقد ذهب التحريم والأدب، وإن عريت عن النية بالكلية، كان بهذا اللفظ عاصياً، فإن هذا الدعاء إنما يستقيم على مذهب المعتزلة القائلين بأنه يجب عليه تعالى رعاية المصالح، وأنه أهل للخير فقط، وهو إما كفر أو فسوق بالإجماع من أهل السنة، فلا خير في هذا الدعاء على كل تقدير.

المثال الثاني: أن يقول: اللهم افعل بي في الدنيا والآخرة ما يليق بعظمتك، ولا شك أن اللائق بعظمته وجلاله وكبريائه وذاته وربوبيته، وكل ما يأتي من هذا الباب: واحدٌ، وهو الفضل والعدل، وهما بالنسبة إليه على حد سواء، ليس أحدهما أولى من الآخر من حيث النسبة إليه، فيكون من الوادي السابق.

الثالث: أن يقول في دعائه: اللهم هب لي ما يليق بقضائك وقدرك، واللائق بقضائه وقدره الكثير والحقير، والخير والشر، ومحمود العاقبة وغيره، فيكون من نمط ما قبله.

القسم التاسع: الدعاء المرتب على استئناف المشيئة. **وله أمثلة**:

الأول: أن يقول: اللهم قدر لي الخير ونحوه، والدعاء بأصل وضعه اللغوي إنما يتناول المستقبل دون الماضي، لأنه طلب، والطلب في الماضي محال، فيكون مقتضى هذا الدعاء أن يقع تقدير الله تعالى في المستقبل من الزمان، وهو محال عليه تعالى، بل وقع جميعه في الأزل، فهذا النوع من الدعاء يوهم مذهب **من يقول**: أن الأمر آنف، كما هو رأي الخوارج، وهو فسق بإجماع.

الثاني: أن يقول: اللهم اقض لنا بالخير، و«قدر» و«قضى» معناهما واحد في العرف، فيحرم لما مر.

فإن قلت: نفي حديث **الاستخارة** الوارد في الصحيح الدعاء بما منعته حيث قال عليه الصلاة والسلام فيه: «**واقدُر لِي الخير حيثُ كان، ثُمّ رضِّني بِهِ**»[١].

قلت: يتعين أن يعتقد أن «التقدير» هاهنا أريد به: التيسير على سبيل المجاز، وأنت أيضاً إذا أردت هذا المجاز جاز، وإنما يحرم الإطلاق عند عدم النية.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث جابر بن عبد الله، كتاب الدعوات، باب الدعاء عند الاستخارة، حديث رقم (٦٣٢٨) وبرقم (٧٣٩٠).

الثالث: أن يقول: اللهم اجعل سعادتنا مقدرة في علمك، والذي «**يتقدر في العلم**» هو الذي تعلقت به الإرادة القديمة، فكلما يستحيل استئناف تعلق الإرادة يستحيل استئناف تعلق العلم به، فيستحيل استئناف تعلق العلم بالسعادة، فيكون محرماً.

القسم العاشر: الدعاء بالألفاظ العجمية المجهولة المدلول لجواز اشتمالها على ما ينافي جلال الربوبية، فمنع العلماء من ذلك، وقد يقوي الظن بتحريمها، وقد يقوي بكراهتها، وذلك بحسب حال مستعمليها من العجم، فمن غلب على عادته منهم الضلال والفساد، فـالظنُّ حرمة استعمال لفظه حتى يعلم خلوصه من الفساد، ومن لا يكون كذلك، فـالظن كراهته سد الذريعة، ويدل على تحريمه:

- قوله عز وجل لنوح عليه الصلاة والسلام: ﴿فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَـٰهِلِينَ﴾ [هود: ٤٦].

- وقول نوح عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [هود: ٤٧]، معناه: أن أسألك ما ليس لي بجواز سؤاله علم، فدل ذلك على أن العلم بالجواز بقوله: «إني أعظك» أن تكون من الجاهلين، واللفظ العجمي غير معلوم الجواز، فيكون السؤال به غير جائز، وكذلك منع **مالكٌ** من الرقابة.

قلت: وفي دليل القرافي نظر، لأن اللفظ العجمي مسؤول به لا مشمول كما لا يخفى، نعم إذا دل على المسؤول بلفظ أعجمي كان مكروهاً في حق القادر على العربية في الصلاة خاصة، مع قطع السائل بصحة المدلول، أما في غير الصلاة، فلا بأس بذلك.

واحترزنا بقولنا زيادة على القرافي: لمجهولة المدلول، أخذاً من علته التي أصلها لمالك، **كما نقله عنه اللخمي، ونصه**: وقال في الذي يحلف بالعجمية وما يدريه أن الذي قال هو كما قال عما إذا علم مدلولها، فإن اللخمي صدّر بجواز استعماله مطلقاً في الصلاة وغيرها، قال اللخميّ: لأن الله تعالى قال: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، وسمى سبحانه كل لسان وعلمهم كيف يدعونه بلسانهم فقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]، والله أعلم.

القسم الحادي عشر: الدعاء على غير الظالم، لأنه سعي في إضرار غير مستحق، فيكون حراماً كسائر المساعي الضارة بغير استحقاق.

فإن قلت: الله سبحانه وتعالى عالم بأحوال العباد جملة وتفصيلاً، فلا يجيب دعاء من دعا ظلماً لعلمه تعالى بأنه إضرار غير مستحق، وهو سبحانه وتعالى لا يظلم أحداً، فلا يكون هذا الدعاء سعياً للإضرار، ولا وسيلة له.

قلت: لا نسلم أنه لا يؤثر ضرراً، وما ذكرتموه من علم الله عز وجل وعدلهِ، مسلّمٌ، ولكن المدعو عليه لا يخلو غالباً من ذنوب اقترفها، وسيئات اكتسبها من غير جهة الداعي، فيجيب الله دعاء هذا الداعي الظالم بدعائه، ويجعله سبباً للانتقام من هذا المدعو عليه بذنوبه السالفة، كما ينفذ فيه سهم العدو الكافر وسيف القاتل له ظلماً، إما مؤاخذة له بذنوبه، أو لرفع درجاته، مع أن صاحب السيف والسهم ظالمان، وكذلك صاحب الدعاء ظالم بدعائه، وينفذ الله عز وجل دعاءه كسيفه ورمحه، وكذلك قد يسلط الله السباع والهوام للانتقام وإن لم يصدر منه في حقها ما يوجب ذلك، ويعاقب هذا الداعي أيضاً بدعائه بغير حق، والكل عدل من الله تعالى، بل لو جوزنا خلو هذا المدعو عليه من الذنوب مطلقاً وطهارته من جميع العيوب لجوزنا استجابة هذا الدعاء ليجعله الله تعالى سبباً لرفع الدرجات، وإظهار صبر العبد ورضاه، فيحصل له الجزيل من الثواب، **قاله القرافي**.

قال: «وأما الدعاء على الظالم، فقد قال مالك رحمه الله وجماعة من العلماء بجوازه، والمستند في ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ ﴾ [الشورى: ٤١]، لكن الأحسن الصبر والعفو لقوله تعالى: ﴿ وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴾ [الشورى: ٤٣]، أي: من معزومها ومطلوبها عند الله عز وجل، فإن زاد في الإحسان على ذلك بأن دعا له بالإصلاح والخروج عن الظلم فقد أحسن إلى نفسه بمثوبة العفو ومكارم الأخلاق، وإلى الجاني بالسبب إلى إصلاح صفاته، وإلى الناس كافة بالتسبب إلى كفايتهم شره.

فهذه ثلاثة أنواع من الإحسان لا ينبغي أن تفوت اللبيب.

وقد روي أن الإنسان إذا دعا بمكروه على غيره تقول الملائكة: «**ولك مثله**»، **وإذا دعا بخير لأحد تقول له الملائكة: «ولك مثله»**[١].

تنبيه:

قال **القرافي**: من الظَّلَمَة من إذا علم بالمسامحة والعفو زاد طغيانه، ولا يردعه إلا إظهار الدعاء عليه، فليكن العفو عنه بينك وبين الله عز وجل، ولا تُظهر له ذلك، بل أظهر له ما يكون فيه صلاحه واستصلاحه، ومن يجود إذا جدت عليه، وكان نسمة خير، ينبغي إظهار ذلك له.

قال: «والدعاء على الظالم له أحوال:

إحداها: أن تدعو عليه بعزله لزوال ظلمه فقط، وهذا حسن.

ثانيها: أن تدعو عليه بإنكار الدنيا، فلذلك أيضاً.

ثالثها: أن تدعو عليه بذهاب أولاده، وهلاك أهله، ونحو ذلك مما يتعلق به من الغير، فهذا ينهى عنه لأذيته من لم يجن عليه».

قلت: ولعل هذا في أهل لم يستعن بهم الظالم على ظلمه، وإلا فلا حرمة لهم، وعندي أن الدعاء عليه بذهاب ماله على هذا التفصيل في ظني أني رأيته لبعض «شراح الحديث».

رابعها: أن تدعو عليه بالوقوع في المعاصي، كالغيبة والقذف والزنا وشرب الخمر والتعريض للفتن، فهذا ينهى عنه أيضاً؛ لأن طلب ما لا يجوز إرادته لا يجوز.

خامسها: أن تدعو عليه بمؤلمات لم تقتضها جنايته عليك، بأن يجني عليك جناية، فتدعو عليه بأعظم منها، فهذا حرام أيضاً، لأنك جانٍ عليه بالمقدار الزائد، والله تعالى يقول: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤].

---

(١) لم أعثر عليه، وإنما الوارد في صحيح مسلم عن أبي الدرداء أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «دعوةُ المرءِ المُسلِمِ لِأخِيهِ بِظهرِ الغيبِ مُستجابةٌ، عِند رأسِهِ ملكٌ مُوكّلٌ كُلّما دعا لِأخِيهِ بِخيرٍ، قال الملكُ المُوكّلُ بِهِ: آمِين ولك بِمِثْلٍ». انظر: كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الدعاء للمسلمين بظهر الغيب، حديث رقم (٢٧٣٣).

سادسها: أن تدعو عليه بالوقوع في الكفر وسوء الخاتمة، فهذا حرام أيضاً، لأنه إذا امتنع الدعاء بالمعصية، غير الكفر، فأحرى الدعاء به، **ابن ناجي**.

أفتى **بعض شيوخنا** غير مرة بأن يدعي على المسلم العاصي بالموت على غير الإسلام محتجاً بدعاء موسى على فرعون وقومه بقوله: ﴿رَبَّنَا ٱطۡمِسۡ عَلَىٰٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ وَٱشۡدُدۡ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَلَا يُؤۡمِنُواْ حَتَّىٰ يَرَوُاْ ٱلۡعَذَابَ ٱلۡأَلِيمَ﴾ [يونس: ٨٨].

والصواب عندي: أنه لا يجوز، وفرق بين «الكافر الميؤوس منه»، كفرعون وقومه، وبين «المسلم العاصي».

قال **القرافي**: **فإن قلت**: فإذا قال: اللهم ارزقه سوء الخاتمة، أو غير ذلك من العبارة الدالة على طلب الكفر، هل يكون هذا الداعي كافراً؟ لأن إرادة الكفر كفر، والداعي مريد لما طلبه؟

قلت: الداعي له حالتان:

- **تارة يريد الكفر بالعرض لا بالذات**، فيقع تابعاً لمقصوده، لا أنه مقصوده، فهذا ليس بكافرٍ، لقوله عليه الصلاة والسلام: «**وددتُ أنّي أُقتلُ في سبيلِ الله ثُمّ أُحيا فأُقتلُ، ثُمّ أُحيا فأُقتل**»[١]، فقد طلب عليه الصلاة والسلام أن يقتل في سبيل الله عز وجل، وقتل الأنبياء كفر، لكنه عليه الصلاة والسلام مراده ومقصوده بالذات منازل الشهداء، وما عدا ذلك وقع تابعاً لمقصوده، لا أنه مقصوده، فمثل هذا لا حرج فيه من هذا الوجه، وكذلك ما حكى الله عز وجل عن ابني آدم في قوله: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ فَتَكُونَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلنَّارِ﴾ [المائدة: ٢٩] مقصوده إنما هو السلامة من القتل، أعني من أن يقتل، وتصدر عنه معصية القتل، وإن لزم عن ذلك معصية أخيه بمباشرته للقتل، لا يضره ذلك، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «**كُن عبد الله المقتُول، ولا تكُن عبد الله القاتِل**»[٢]، فأمره أن يريد أن يقتله غيره، ولا يعزم هو على القتل، فإن المقصود بها أراد إنما هو السلامة، ووقع غير ذلك تبعاً.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب التمني، باب ما جاء في التمني ومن تمنى الشهادة، حديث رقم (٧٢٢٧).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٢١٠٦٢)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (١٧٢٤).

- **وتارة يريد الكفر بالذات، فهو كافر إذا كان مقصوده أن يعصي الله تعالى بالكفر** ليس إلا، كذلك هذا الداعي: **إن كان مقصوده أن يعصي** هذا المدعو عليه ربه بمعصية الكفر ليس إلا فهذا كفر، وهو كافر بهذا الدعاء، **وإن كان مقصوده** ضرر هذا المدعو عليه لا أن يكفر بالله عز وجل، ويقع الكفر تبعاً لمقصده، فهذا ليس بكافر، نعم، قد لا يكون المدعو عليه جنى عليه جناية يستحق أن يقاتل عليه بهذا الدعاء العظيم، فيكون عاصياً بجنايته على المدعو عليه لا كافراً.

فهذا تفصيل **حال الداعي**، وقد غلط جماعة فأفتوا بكفره مطلقاً، وليس كذلك.

القسم الثاني عشر: الدعاء بما متعلقه، وهو المدعو به: محرمٌ، لكونه طلباً لوقوع المحرمات في الوجود سواء طلب الداعي ذلك لنفسه أو لغيره، كقوله:

- اللهم أمته كافراً.
- أو اسقه خمراً.
- أو أعنه على المكس الفلاني.
- أو وطئ الأجنبية الفلانية.
- أو ليس له الولاية الفلانية، وهي مشتملة على معصية.
- أو لا تمته على الإسلام.
- أو سلط عليه من يقتله، أو يأخذ ماله.

كل ذلك محرم تحريم الوسائل ومنزلته من التحريم منزلة متعلقه، فالدعاء بتحصيل أعظم المحرمات أقبح أنواعه.

ثم كذلك **انتهى كلام القرافي**، بعضه بلفظه، وبعضه بمعناه، سقناه مع طوله لنفاسته، وغفلة كثير من الناس بل من الأفاضل من أهل العصر عنه، ولله الحمد.

التاسعة: الدعاء كما يترتب عليه **النفع** يترتب عليه **الضر**، فما باله تعرض للأول دون الثاني؟

قلت:

- **إما لأنه** من باب الاكتفاء، أي: ويضر على حد قوله تعالى: ﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ﴾ [النحل: ٨١]، أي والبرد.

- **وإما لأن** التعرض للنفع أهم وأبلغ في محل النزاع.

- **وإما لأن** ضر الغير المترتب عليه فيه نفع للداعي ولو بالتشفي، والمدعي ترتب نفع مطلق.

فإن قلت: فهل الإجابة مشروطة بـ «**عدم الاعتداء في الدعاء**»؟ **قلت:**

- إن أردت اشتراطه كلياً، فممنوع لما مر آنفاً في سؤال الشهاب وجوابه.

- وإن أردت باعتبار الغالب والكثير فربما يقرب.

فإن قلت: محل النزاع بين **أهل السنة والمعتزلة** في الحقيقة إنما هو الإجابة، فما باله عدل عنها إلى النفع؟

قلت: لأنه ثمرتها، ومستلزم لها، فيكون تقريراً للحكم بما يشبه الاستدلال.

فإن قلت: فما حكم من أنكر «**نفع الدعاء**»؟ **قلت:** الفسق، ويبعد تكفيره لعدم قاطع يثبته.

خاتمتان:

الأولى: وقع الخلاف أيضاً في «**صدقة الأحياء عن الأموات**»، هل ينفعهم؟

فذهب **المعتزلة** إلى عدم النفع تمسكاً:

- بقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: ٣٨]، ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩]، و﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور: ١٦].

- وبقوله عليه الصلاة والسلام: «**المرء يجزى بعمله**»[1].

(١) هذا الحديث تعذر علينا الوقوف عليه.

وذهب أهل السنة إلى النفع:

- لقول سعد بن عبادة لرسول الله ﷺ: «يا رسُول الله، إنّ أُمّ سعدٍ ماتت، فأيُّ الصّدقةِ أفضلُ؟، قال: «الماءُ»، فحفر بِئرًا، وقال: هذِهِ لِأُمِّ سعدٍ»[١].

- ولقوله عليه الصلاة والسلام: «الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب»[٢].

قال الشهاب القرافي: القربات ثلاثة أقسام:

- قسم حجر الله عز وجل على عباده في ثوابه، ولم يجعل لهم نقله لغيرهم، كالإيمان والتوحيد، فلو أراد أحدٌ أن يهب قريبه الكافر إيمانه ليدخل به الجنة دونه لم يكن له ذلك، بل إن كفر الحي معني بهذا القول: هلكا معاً، أما «هبة الثواب» مع بقاء الأصل فلا سبيل إليها.

وبعضهم حكى الإجماع في «الصلاة» أيضاً، وقيل لا إجماع.

- وقسم اتفق الناس على أن الله تعالى أذن لعباده في نقل ثوابه للميت وهو القربات المالية كالصدقة والعتق عنه.

- وقسم اختلف فيه: هل فيه حجر أم لا؟ وهو الصيام والحج وقراءة القرآن، فلا يصل شيء من ذلك للميت عند مالك والشافعي رضي الله عنهما.

وقال أبو حنيفة وأحمد بن حنبل: يصل ثواب القراءة للميت.

فمالك والشافعي يحتجان:

- بالقياس على الصلاة ونحوها، مما هو فعل بدني، والأصل في الأفعال البدنية أن لا ينوب أحد فيها عن أحد، ولظاهر قوله تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [النجم: ٣٩]، استثني منه ما مر، وبقي ما عداه على حاله.

- ولقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا مات ابنُ آدم انقطع عنهُ عملُهُ إلّا مِن ثلاث: عِلمٍ يُنتفعُ بِهِ، وصدقةٍ جارِيةٍ، وولدٍ صالِحٍ يدعُو لهُ»[٣].

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة، باب في فضل سقي الماء، حديث رقم (١٦٨١).

(٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان برقم (٧٧٠٤).

(٣) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه بنحوه من حديث أبي هريرة، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من =

واحتج أبو حنيفة وأحمد ابن حنبل:

- بالقياس على الدعاء، فإنا أجمعنا على أن الدعاء يصل إلى الميت، وكذلك القراءة، والكل عمل بدني.

- ولظاهر قوله عليه الصلاة والسلام للسائل: «**صلِّ لهُما مع صلاتِك، وصم لهُما مع صِيامِك**»[1]، يعني أبويه.

والجواب عن الأول، أن «القياس» على الدعاء لا يستقيم، فإن الدعاء فيه أمران:

أحدهما: متعلقه الذي هو مدلوله نحو المغفرة في قولنا: اللهم اغفر له. **والآخر**: ثوابه.

فالأول، هو الذي يرجى حصوله للميت، ولا يحصل إلا له، فإنه لم يدع لنفسه، وإنما دعا للميت بالمغفرة.

والثاني، وهو «الثواب على الدعاء» فهو للداعي فقط، وليس للميت من الثواب على الدعاء شيء.

فالقياس على الدعاء غلط، وخروج من باب إلى باب.

وأما الحديث:

- فإما أن يجعله خاصاً بذلك الشخص.

- أو نعارضه بما تقدم من الأدلة، ويعضدها بأنها على وفق الأصل، وهو عدم الانتقال.

- ومن الفقهاء من يقول: إذا قرئ عند القبر حصل للميت أجر المستمع، وهذا لا يصح أيضاً، لانعقاد الإجماع على أن الثواب يتبع الأمر والنهي، فما لا أمر فيه ولا نهي لا ثواب فيه، بدليل المباحات، وأرباب الفترات، والموتى انقطع عنهم الأوامر والنواهي، وإذا لم يكونوا مأمورين لا يكون لهم ثواب، وإن كانوا مستمعين، ألا ترى أن البهائم تسمع أصواتنا بالقراءة ولا ثواب لها لعدم الأمر لها بالاستماع، فكذلك الموتى.

= الثواب بعد وفاته، حديث رقم (١٦٣١).

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه برقم (١٢٠٨٤).

والذي يتجه أن يقال: ولا يقع فيه خلافٌ، أنه تحصل لهم «**بركة القراءة**» لا«**ثوابها**»، كما تحصل لهم بركة الرجل الصالح يدفن عندهم أو يدفنون عنده، فإن «البركة» لا تتوقف على الأمر فإن البهيمة تحصل لها بركة راكبها أو مجاورها، وأمر «البركات» لا ينكر، فقد كان رسول الله ﷺ تحصل بركته للبهائم الخيل والحمير وغيرها، كما روي أنه: ضرب فرساً بسوط فكان لا يسبق بعد ذلك بعد أن كان بطيء الحركة[1]، وحماره عليه الصلاة والسلام كان يذهب إلى بُيُوتِ أصحاب رسول الله ﷺ يستدعيهم إليه بنطحة برأسه الباب[2]، وغير ذلك من **بركاته** عليه الصلاة والسلام، كما هو مرويٌّ في **معجزاته**.

وهذه **المسألة** وإن كانت مختلفاً فيها، فينبغي للإنسان أن لا يهملها، فلعل الحق هو الوصول للموتى، فإن هذه أمور مغيبة عنا، وليس الخلاف في حكم شرعيٍّ، إنما هو في أمر واقع: هل هو كذلك أم لا؟

وكذلك التهليل بـ«**لا إله إلا الله**» سبعين ألف مرة، الذي عادة الناس يعملونه اليوم، ينبغي أن يعمل ويعتمد في ذلك على «**فضل الله عز وجل**»، وما ييسره، ويلتمس فضل الله عز وجل بكل سبب ممكن، ومن الله الجود والإحسان، هذا هو اللائق بالعبد، انتهى.

وفي **الأبي** عن **ابن بزنرة**: شذ قوم فقالوا: «**لا يصل ثواب القراءة إلى الميت**»، والحديث حجة عليهم.

---

(١) روى البخاري ومسلم في صحيحهما من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: فزِع النّاسُ، فركِب رسُولُ الله ﷺ فرسًا لِأبِي طلحة بطِيئًا، ثُمّ خرج يركُضُ وحدهُ، فركِب النّاسُ يركُضُون خلفهُ، فقال: «لم تُراعُوا، إنّهُ لبحرٌ» فما سُبِق بعد ذلِك اليومِ. انظر: كتاب الجهاد والسير، باب السرعة الركض في الفزع، حديث رقم (٢٩٦٩) و(٣٠٤٠)، وأخرجه مسلم في كتاب الفضائل، باب في شجاعة النبي ﷺ وتقدمه للحرب، حديث رقم (٢٣٠٧)، وانظر قصة جابر بن عبدالله في صحيح البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب من ضرب دابة غيره في الغزو، حديث رقم (٢٨٦١).

(٢) ذكره ابن كثير في البداية والنهاية (٦: ١٦٧) وقال: قد أنكره غير واحد من الحفاظ الكبار، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٤: ٢٣٢)، وقد ذكر الشيعة هذه القصة في كتبهم كابن حديدة في المصباح المضيء (١: ٢٦١).

فإن قيل: في بعض رواياته: «**أفلي أجرٌ إن تصدّقتُ عن أُمي**»[١]؟!

أجيب: بأنه إن صحت هذه الرواية فحصول الأجر له يدل على حصوله لأمه، لأنه إنما فعله براً لها، فلو لم يحصل له بره، لم يثبت هو ، وأمّا عمل الأبدان فالجمهور على أنه لا يصل نفعه إلى الميت، والصحيح أنه يصل.

قال الآبي: ورأيت لبعضهم أن القارئ للغير إن صرّح أو نوى قبل القراءة أنّ ثواب قراءته للغير كان ثوابها للغير، وإن كان إنما وهب الثواب بعد القراءة فإنه لا ينتقل؛ لأن الثواب قد حصل للقارئ، والثواب إذا حصل لا ينتقل.

وهذا المذهب هو الذي كان يختاره شيخنا أوب عبد الله ابن عرفة، فهذه الأوقاف والتحابيس على القراءة على القبر على القول بالانتقال المر فيها واضح، وأمّا على القول بعدم الانتقال فثواب القراءة ـ أعني العشر حسنات التي في مقابلة كل حرف ـ للقارئ وللحبس إعانته والتسبب في ذلك الحديث المعين على الخير كفاعله، انتهى.

قلت: وقياساً على الحج، فإنه لا يسقط فرض من حجّ عنه، وإنما له أجر النفقة والدعاء.

ولما تكلم النووي على قوله ﷺ في مسلم، يار سول الله: «إنّ أمي افتَلَتت نفسها..» إلى آخره[٢].

قال: وفي هذا الحديث إن الصدقة عن الميت تنفع الميت، ويصله ثوابها، وهو كذلك بإجماع العلماء.

وكذا أجمعوا على وصول الدعاء وقضاء الدين بالنصوص الواردة في الجميع.

ويصح الحج عن الميت إذا كان حجّ إسلام، وكذا إذا أوصى بحجّ التطوع على الأصح عندنا.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عائشة، كتاب الجنائز، باب موت الفجأة البغتة، حديث رقم (١٣٨٨)، ومسلم في كتاب الزكاة، باب وصول ثواب الصدقة عن الميت إليه، حديث رقم (١٠٠٤).

(٢) سبق تخريجه في الحديث السابق..

واختلف العلماء في الصوم إذا مات وعليه صوم، فالراجح جوازه عنه للأحاديث الصحيحة فيه.

والمشهور في مذهبنا: أن قراءة القرآن لا يصله ثوابها.

وقال جماعة من أصحابنا يصله ثوابها، وبه قال أحمد بن حنبل.

وأمّا الصلاة وسائر الطاعات فلا تصله عندنا، ولا عند الجمهور، وقال أحمد: يصله ثواب الجميع كالحجّ، انتهى.

فهذه النقول توقف على الحق الصريح إن شاء الله تعالى، فدع عنك ما قيل أو يقال، فماذا بعد الحق إلا الضلال.

الثانية: قال في الفتح المبين عند الكلام على الحديث العاشر: ثمّ الصدقة بالمال الحرام إمّا أن تكون من نحو الغاصب عن نفسه فهذا هو المراد من الأحاديث الكثيرة في ذلك المصرحة بأنّه لا يقبل منه، وأنه لا يوجر عليه، بل يؤثم به، ولا يحصل للمالك بذلك أجر على ما قال جمع.

ونقل عن ابن المسيب: وأما عن صاحبه إذا عجز عن ردّه إليه وإلى وارثه، فهذا جائز عند أكثر العلماء، فيكون نفعه له في الآخرة حيث تعذر عليه الانتفاع به في الدنيا.

وقال الفضيل في مال حرام لا يعرف أربابه: يُتلف ويُلقى في البحر وهو بعيد.

وقال الشافعي رضي الله عنه: يحفظ إلى وجود مستحق إن رجي

قلت: وعندنا يدفع لبيت المال إن كان، وإلّا تصدق به عن أربابه.

تتمّة:

نفي القبول يطلق ويراد به: عدم الصحة، ويطلق ويراد به: عدم ترتب الغرض من الشيء، ويطلق ويراد به: عدم الرضيومدح فاعله، فيجعل في كل محل على ما يناسبه.

* * *

بـكل عَبـدٍ حَافِظـونَ وُكِّلـوا ... وَكاتِبُـونَ خِـيرَةٌ لَـن يُهمِلُـوا
من أمرهِ شَـيئًا فَعَـل ولَو ذَهِل ... حَتَّى الأَنينَ فِي الـمَرَض كما نُقِل

ثمّ نبّه على مسألة من السمعيات يجب الاعتقاد بها فقال: (بكل) متعلق بوكلوا، أقدم عليه للاهتمام، أو استقامة الوزن، أو بوكل مقدراً دل عليه المذكور.

والتقدير: وكل بكل (عبد) يعني مكلفاً من البشر، كما ورد كذلك ملائكة (**حافظون**)، أي ضابطون، سموا بذلك لحفظهم لما يصدر منه من قول أو فعل أو اعتقاد أو تقدير، (**وكِّلُوا**) ـ بالبناء للمجهول للعلم بفاعله ـ وهو الله تعالى، (و) للعطف التفسيري ـ أي هـؤلاء الحفظة هم (**الكاتبـون**) لذلك عليه (**خيرة**) هو معنى كراماً المذكور في نعتهم في القرآن، كما يأتي.

ثم بين ما يكتبونه عليه بقوله: (**لن يهملوا**)، من أهمل الأمر: إذا تركه.

يعني: أن «الحفظة الكاتبين» لا يتركونه بلا كتب (**من أمره**) ضميره للعبد، والأمر الشأن والحال، والجار والمجرور بيان لمفعول يهملوا، أعني (شيئا) المراد به العموم كما مرت الإشارة إليه لوقوعه في سياق النفي، وهو نكرة قدم عليه لاستقامة الوزن.

وقوله: (فعل) بالسكون لذلك صفة له حذف منه العائد، والتقدير: فعله.

فإن قلت: هذه الصفة ربما منعت من انطباقه على القول والعقد، والتقدير: إذ ليست مفعولة للعبد.

قلت: «الفعل» هنا مراد منه أحد إطلاقيه، وهو ما يعم الجميع على ما هو الشائع استعماله، لا المقابل للقول والاعتقاد على ما هو أصله، وذكر **القاضي** خلافاً في كتبهم ذكر القلب سراً، قال **النووي**: والصحيح أنهم يكتبونه، انتهى.

ثم لما لم يكن بكل ما يكتبونه يُثاب به العبد أو يعاقب عليه، بل المقصود ضبط أحواله رفقاً به على ما تعرفه بعد بمنزلة من أمر وكيله بضبط ما يتعاطاه عبيده إظهاراً لاعتنائه بهم وعدم إهمال أمرهم، **قال**: إنهم يكتبونه على العبد كل ما يفعله، بالمعنى السابق، (**ولو ذهل**) العبد في حال صدور ذلك الفعل عنه لأنه ليس الغرض من الكتب الإثابة ولا المعاقبة، ولذا

يكتبون عليه جميع أفعاله (**حتى**) ينتهي كتبهم إلى أن يكتبوا (**الأنين**) أي أنينه الصادر عن طبيعته (**في**) حال (**المرض**)، لقسره لها أو لتبرمه وضجره، أو لتأسفه على ما فرط في جنب الله مباحاً ومحرماً وطاعة، (**كما**) يعني حكمنا بكتبهم عليه كل شيء حكماً مماثلاً للحكم الذي (**نُقِل**) أي نقله أئمة الدين وعلماء المسلمين، ومن أجلهم، بل هو أجلهم على الإطلاق، كما هو مبين في موضعه: **مالك بن أنس رحمه الله**، وقالوا به، ومثله لا يقال من قبل الرأي.

ولفظ مالك رحمه الله الذي تبعه عليه الناس وهو الأشهر من مذهبي مالك والشافعي: يكتبون عليه كل شيء حتى أنينه في مرضه.

وأشار بـ«لو»؛ لرد مقابله من أنهم لا يكتبون عليه مباحاً ولا ضرورياً.

قيل: وحجة **مالك وتابعيه** وقوع «قول» في مساق النفي المقتضى العموم من قوله تعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨].

وعبارة **النووي** في قوله ﷺ: «**من كان يؤمنُ بِالله واليومِ الآخِرِ فليقُل خيرًا أو لِيصمُت**»[(١)]، معناه: أنه إذا أراد أن يتكلم:

- فإن كان ما يتكلم به خيراً محققاً يثاب عليه واجباً كان أو مندوباً فليتكلم به.

- وإن لم يظهر له أنه خير يثاب عليه فليمسك عن الكلام، سواء ظهر له أنه حرام أو مكروه أو مباح مستوي الطرفين.

فعلى هذا، يكون الكلام المباح مأموراً بتركه مندوباً إلى الإمساك عنه مخافة من انجراره إلى المحرم أو المكروه، وهذا يقع في العادة كثيراً أو غالبا، وقد قال الله تعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨].

واختلف السلفُ والعلماءُ في أنه:

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الأدب، باب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، حديث رقم (٦٠١٨)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب الحث على إكرام الجار والضيف، حديث رقم (٤٧).

- هل يكتب جميع ما يلفظ به العبد وإن كان مباحاً لا ثواب فيه ولا عقاب لعموم الآية، أم لا يكتب إلا ما فيه جزاء من ثواب أو عقاب؟

وإلى **الثاني** ذهب ابن عباس وغيره من العلماء، وعلى هذا تكون الآية مخصوصة، أي ما يلفظ من قول يترتب عليه جزاء.

وقد ندبه الشرع إلى الإمساك عن كثير من المباحات لئلا ينجر صاحبها إلى المحرمات أو المكروهات.

وقد أخذ **الإمام الشافعي** رحمه الله تعالى معنى الحديث، فقال: «إذا أراد أن يتكلم فليتفكر، فإن ظهر له أنه لا ضرر عليه تكلم، وإن ظهر له فيه ضرر أو شك فيه أمسك».

وقد قال **الإمام الجليل أبو محمد عبد الله بن أبي زيد** إمام المالكية بالمغرب في زمانه: «جماع آداب الخير يتفرع من أربعة أحاديث:

- قول النبي ﷺ: «**من كان يُؤمِنُ بِالله واليومِ الآخِرِ فليقُل خيرًا أو لِيصمُت**»[(١)].
- وقوله ﷺ: «**مِن حُسنِ إسلامِ المرءِ تركُهُ ما لا يعنِيه**»[(٢)].
- وقوله ﷺ للذي اختصر له الوصية: «**لا تغضب**»[(٣)].
- وقوله ﷺ: «**لا يُؤمِنُ أحدُكُم، حتّى يُحِبّ لِأخِيهِ ما يُحِبُّ لِنفسِهِ**»[(٤)].

---

(١) سبق تخريجه قريباً.

(٢) أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة في أبواب الزهد برقم (٢٣١٧)، وقال: حديث غريب، ووأخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن، باب كف اللسان في الفتنة، حديث رقم (٣٩٧٦)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٧٣٧)، وابن حبان في صحيحه برقم (٢٢٩)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٢٨٨٦).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، حديث رقم (٦١١٦).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أنس بن مالك، كتاب الإيمان، باب الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، حديث رقم (١٣)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه المسلم ما يحبه لنفسه من الخير، حديث رقم (٤٥).

ورويناعن **الأستاذ أبي القاسم القشيري رحمه الله**، قال: الصمت سلامة، وهو الأصل، والسكوت في وقته صفة الرجال، كما أن النطق في موضعه من أشرف الخصال.

قال: «وسمعت أبا علي الدقاق يقول: من سكت عن الحق فهو شيطان أخرس».

قال: فأما إيثار أصحاب المجاهدةِ السكوتُ، فلما علموا في الكلام من الآفات، ثم ما فيه من حظ النفس، وإظهار صفات المدح، والميل إلى أن يتميز من بين أشكاله بحسن النطق، وغير هذا من الآفات.

وذلك نعت أرباب الرياضة، وهو أحد أركانهم في حكم النازلة، وتهذيب الخلق.

ورويناعن **الفضيل بن عياض رحمه الله**، قال: من عدّ كلامه من عمله قل كلامه فيما لا يعنيـه.

وعن **ذي النون رحمه الله**: أصون الناس لنفسه أملكهم للسانه، والله أعلم، انتهى.

سقناها مع طولها لحسنها وتعلقها بالمبحث، ولكل امرئ ما نوى.

وههنا فوائد ينبغي التنبيه عليها تكميلاً للعائدة وتتميمًا للفائدة:

الأولى: دخل في «العبد»: «المؤمن» و«الكافر» و«الذكر» و«الأنثى»، «الحر» و«العبد»، ولعله إنما أسقط قيد «التكليف» المخرج لـ«لمجنون» و«الصبي» لئلا يتوهم صحة إطلاق المفهوم وليس كذلك، فإنّ «الصبي» تكتب حسناته فقط، كما قاله **يوسف بن عمر**، وجعل القيد للغالب أو المفهوم مفصلاً خلاف الظاهر، وممن نصّ على أن «الكافر» حفظه **يوسف بن عمر**، وإن كان فيه نظر.

قلت: وهو الجاري على ما قلناه فيما مر، وعلى تكليفهم بفروع الشريعة، وهو المشهور من مذهبي مالك والشافعي، فقول **ابن ناجي** أن الصحيح خصوص الحفظة بالمؤمنين مبنيٌّ على مقابله، وهو خلاف الأشهر من مذهبه.

وههنا بحثٌ: وهو أن «الكافر» ـ إذا قلنا تكتب حسناته أيضاً ـ أو لا تكتب إلا سيئاته

لأنه لا يثاب على حسناته، والظاهر كتب الجميع لما مر من أن الكتب لا يتضمن ثواباً ولا عقاباً، لحديث عند الدارقطني من طريق طلحة بن يحيى عن مالك: «**ما مِن عبدٍ يُسلِمُ فيحسُنُ إسلامُهُ إلّا كتب الله لهُ كُلّ حسنةٍ زلفها ومحى عنهُ كُلّ خطِيئةٍ زلفها**»[١]، والمراد «أمر الملائكة بالكتب»، فللدارقطني من طريق زيد بن شعيب عن مالك يقول الله لملائكته: «**اكتبوا**»[٢].

وأخرج البخاري الحديث[٣] بدون زيادة الدارقطني، وهي صحيحة ثابتة.

قيل: لأنها تشكل على القواعد، فقد **قال المازري**: «الكافر» لا يصح منه التقرب، فلا يثاب على العمل الصالح الصادر منه في شركه، لأن من شرط المتقرب أن يكون عارفاً لمن تقرب إليه، و«الكافر» ليس كذلك، وتابعه **القاضي عياض** على تقرير هذا الإشكال، واستضعف ذلك **النووي**، فقال: الصواب الذي عليه المحققون، بل نقل بعضهم فيه الإجماع، أن الكافر إذا فعل أفعالاً جميلة: كالصدقة وصلة الرحم، ثم أسلم ومات على الإسلام، أن ثواب ذلك يكتب له، وأما دعوى أنه مخالف للقواعد فغير مسلمة، لأنه قد يعتد ببعض أعمال «الكافر» في الدنيا، ككفارة الظهار، أي بناء على مذهبه من لزوم ظهار «الكافر» وهو غير مذهبيهما، فإنه لا يلزمه إعادتها إذا أسلم ويجزيه، انتهى.

قال ابن **حجر العسقلانيّ**: وقد يُقال: لا يلزم من كتابة الثواب للكافر في حال إسلامه تفضلاً من الله وإحساناً أن يكون ذلك لكونه عمله الصادر منه في الكفر مقبولًا، والحديث إنما يتضمن كتابه الثواب، ولم يتعرض للقبول، ويحتمل أن يكون المراد: أن القبول يصير معلقاً على إسلامه، ويثاب إن أسلم، وإلا فلا.

---

(١) قال ابن بطال في شرحه على صحيح البخاري (١: ٩٩): «ذكره الدارقطنى فى غريب حديث مالك، ورواه عنه من تسعة طرق، وثبت فيها كلها ما أسقطه البخارى». طبعة مكتبة الرشد.

(٢) انظر: شرح القسطلاني على صحيح البخاري، (١: ١٢٨)، المطبعة الأميرية.

(٣) أما رواية البخاري فهي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إذا أسلم العبدُ فحسُن إسلامُهُ، يُكفِّرُ الله عنهُ كُلّ سيِّئةٍ كان زلفها، وكان بعد ذلِك القِصاصُ: الحسنةُ بِعشرِ أمثالِها إلى سبعِ مِائةِ ضِعفٍ، والسّيِّئةُ بِمِثلِها إلّا أن يتجاوز الله عنها». انظر: كتاب الإيمان، باب حسن إسلام المرء، حديث رقم (٤١).

وهذا أقوى.

وقد جزم بما جزم به **النوويُّ**: الحربيُّ، وابنُ بطالٍ، وغيرُهما من القدماء، والقرطبيُّ، وابنُ المنيِّرِ من المتأخرين.

قال **ابن المنير**: المخالف للقواعد دعوى أنه يكتب له ذلك في حال كفره، وأما أن الله يضيف إلى حسناته في الإسلام ثواباً كأن صدر منه مما كان يظنه خيراً فلا مانع منه، كما لو تفضل عليه ابتداء من غير عمل، وكما يتفضل على العاجز بثواب ما كان يعمل وهو قادر، فإذا جاز أن يكتب له ثواب ما لم يعمل البتة جاز أن يكتب له ثواب ما عمله غير موفي الشروط.

وقال **ابن بطال**: لله تعالى أن يتفضل على عباده بما شاء.

ولا اعتراض عليه.

واستدل غيره بأنّ مّن آمن من أهل الكتاب يؤتى أجره مرتين، كما دل عليه القرآن والحديث الصحيح، وهو لو مات على إيمانه الأول لم ينفعه شيء من عمله الصالح بل يكون هباءً منثوراً، فدل على أن ثواب عمله الأول يكتب له مضافاً إلى عمله الثاني، وبقوله ﷺ لما سألته عائشة عن ابن جدعان وما كان يصنعه من الخير هل ينفعه، فقال: «**إنّهُ لم يقُل يومًا ربِّ اغفِر لِي خطِيئتِي يوم الدِّينِ**»[1]، فدل على أنه لو قالها بعد أن أسلم نفعه ما عمله في «الكفر»، انتهى.

لكنِّي رأيت **القرطبي في شرح مسلم** قال في حديث: «**من قال: لا إله إلّا الله وحدهُ لا شرِيك لهُ، لهُ المُلكُ ولهُ الحمدُ كانت لهُ عدل عشرِ رِقابٍ، وكُتِبت لهُ مِائةُ حسنةٍ ومُحِيت عنهُ مِائةُ سيِّئةٍ، وكانت لهُ حِرزًا مِن الشّيطانِ بقِيّة يومهُ ذلِك**»[2]، الحديث ما نصُّه، ثم تضاعف كل

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على الكفر لا ينفعه عمل، حديث رقم (٢١٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، حديث رقم (٣٢٩٣)، ومسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة، باب فضل التهليل والتسبيح والدعاء، حديث رقم (٢٦٩١).

حسنة من المائة بعشر، وهو صريح في تضعيف الحسنات ولو لم تكن مفعولة، وقد يقال أنها مفعولة حكماً، فتأمل!

نعم وقع خلاف:

- **هل عمل الصبي له، أو لأبويه على التساوي، أو ترجيح الأب على الأم، أو عكسه؟**

حكاه ابن عمر أيضاً.

قال غيرُه: والصحيحُ أنّ أجر عمله له، فينال به رفع الدرجات، كما جاءت به الأحاديث.

الثانية: دخل في «**عمل العبد**» الشامل للمباح وغيره الصغائر المغفورة باجتناب الكبائر، وهو الحقُّ.

وقيل: «لا تكتب» لعدم المؤاخذة بها، وكذا «**السيئة المستغفر منها**» و«**الحسنة المنوية**» التي صده من عملها مانع غير الرغبة عنها.

- **وهل يكتبونها عشراً، أو واحدة، والتضعيف إنما هو عند الجزاء؟**

لم أر فيه نقلاً للمتقدمين إلا ما هو ظاهر الأحاديث، إذ فيها: «**فإن عمِلها كُتِبت عشرًا**»[1]، وكذا هو صريح كلام بعض المتأخرين: أيضاً و«**الحسنة المهموم بها**» و«هذه» تُكتبُ واحدة ضرورة أن التضعيف خاص بـ«**الحسنات المفعولة**» على ما يأتي في محله.

و«**الحسنة المبدلة من السيئة المستغفر منها**» كذلك أيضاً، سواء بسواء.

الثالثة: ظاهر «النظم» أنّ على «**الجن حفظة**»، وأن على «**الملائكة أيضاً حفظة**»، وقد نظر في ذلك **الجزوليُّ**، ثم جزم بأن على «الجن حفظة»، واستبعد القول بذلك في «الملائكة»، ولا أدري مستنده في الجزم به في «الجن» مع أنه إنما يعلم من النص، ولم يتعرض لنقله.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة بنحوه، كتاب الإيمان، باب إذا هم العبد بحسنة كتبت، وإذا هم بسيئة لم تكتب، حديث رقم (١٣٠).

وظاهر القرآن والسنة اختصاص الحفظة بالبشر، لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ * كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾ [الانفطار: ١٠ - ١١].

والحق عندي: الوقف عن القول بذلك في الجانبين، فلذا قيدته بقولي في الشرح «من البشر» كما ورد كذلك.

الرابعة: جمع «الحفظة والكاتبين» مع أن كل واحد من العباد إنما عليه ملكان، لأجل مقابلة كل في الجملة.

وإن قلنا: بأنهما أكثر من ملكين، فلا إشكال كما يأتي.

الخامسة: «هذان الملكان» **لا يفارقان العبد في حياته إلا عند**:

- دخول الخلاء، وقضاء الحاجة.
- وعند الجماع.

فإن حصل منه ما يكتب جعل الله لهما عليه علامة فكتباه بعد خروجه وانفصاله من الجماع مثلاً، كما يجعل لهم علامة على اعتقاداته، خيراً كانت أو شراً، فيكتبونها.

وأما بعد مماته، فقال يوسف بن عمر: إذا مات العبد قعدا على قبره يستغفران له إلى يوم القيامة إن كان مؤمناً، ويلعنانه إليه إن كان كافراً إلى يوم القيامة، ويشهد له قوله ﷺ: «إذا قبض الله روح عبدِهِ الـمُؤمِنِ صعِد ملكاهُ إلى السّماءِ فقالا: ربّنا وكّلتنا بعبدِك المُؤمِنِ، نكتُبُ عملهُ، وقد قبضتهُ إليك، فائذن لنا أن نسكُن السّماء، فقال: سمائِي مملُوءةٌ مِن ملائِكتِي يُسبِّحُون، فيقُولانِ: فائذن لنا أن نسكُن الأرض، فيقُولُ: أرضِي مملُوءةٌ مِن خلقِي يُسبِّحُون، ولكِن قُوماً على قبرِ عبدِي فسبِّحانِي، وهلِّلانِي، وكبِّرانِي إلى يومِ القِيامةِ، واكتُباهُ لِعبدِي»، رواه أبو نعيم والبيهقي وابن أبي الدنيا وابن الجوزي[1].

---

(١) رواه أبو نعيم في حلية الأولياء، (٧: ٢٥٣) قال أبو نعيم: «غريب تفرد به سعدان عن إسماعيل»، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (٩٤٦٢)، وذكره ابن الجوزي في الموضوعات، (٣: ٢٢٨)، والسيوطي في اللآلئ المصنوعة، (٢: ٣٥٩).

وزاد فيه: «وإذا كان العبدُ كافِرًا فمات صعِد ملكاهُ إلى السّماءِ فيقُال لهُما: ارجِعا إلى قبرِهِ والعناهُ»[١].

السادسة: «الملك» الذي على اليمين يكتب الحسنات، والذي على اليسار يكتب السيئات، وكاتب الحسنات «أمين» على كاتب السيئات، فإذا عمل حسنة بادر إلى كتبها، وإذا عمل سيئة وأراد ملك اليسار كتبها قال له ملك الحسنات: «**ترفق به لعله يستغفر الله، فينتظره ست ساعات، فإن استغفر الله، أي تاب في داخلها، كتبها صاحب اليمين حسنة، وإن لم يستغفر الله في داخلها كتبها عليه صاحب اليسار سيئة**»[٢].

السابعة: محل هذين الملكين من الإنسان عاتقـاه، **وقيل:** ذقنه. **وقيل:** شفتاه. **وقيل:** عنفقته وملك الحسنات من ناحية اليمين، وملك السيئات من ناحية الشمال.

و«العنفقة» الوهدة التي تحت الشفة. **قيل:** وقلمهما لسان الإنسان، ومدادهما ريقه.

والحقُّ، الوقف عن تعيين كل ذلك لعدم القاطع.

الثامنة: قدمنا أن «ملك اليمين» يكتب الحسنات، و«ملك الشمال» يكتب السيئات، وأما المباح ـ على القول بكتبه ـ فلم أر في كلامهم من يكتبه، إلا ما روي: أن رجلاً قال لبعيره حل، فقال ملك اليمين: اكتبها، وقال ملك الشمال: اكتبها، فأوحى الله عز وجل لملك الشمال: اكتب ما يقول ملك اليمين[٣]، غير أنه لما استدل بهذا الحديث من قال بكتبهم المباح أجاب عنه: المانع بأن صاحب البعير إن كان سائراً في طاعة فقوله له: حل: حسنة، وإن كان سائراً في معصية فقوله ذلك له: معصية، فعليه لا شاهد فيه على كتب صاحب الشمال للمباح.

---

(١) المصادر السابقة.

(٢) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير بنحوه من حديث أبي أمامة برقم (٧٧٦٥)، ورواه أبو نعيم في حلية الأولياء (٦: ١٢٤) وقال: غريب من حديث عاصم، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (٦٦٥٠)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: «رواه الطبراني بأسانيد، ورجال أحدها وثقوا».

(٣) ذكره السمرقندي في كتاب بستان الواعظين (١٩٤) وقال أنه: ذكر في بعض الحكم، ليست بصيغة الخبر، ولم أعثر عليه في في كتب الحديث.

و«حل» بالحاء المهملة وسكون اللام: اسم فعل.

التاسعة: تردد بعض المتأخرين في أنه:

- **هل لكل يوم وليلة ملكان، أو هما ملكان يلزمان العبد إلى يوم القيامة؟**

ثم قال: والظاهر أن ملكي الإنسان لا يتغيران عليه ما دام حياً، ويوضحه قول أحد الملكين للآخر: «**إذا لم يستغفر داخل ست ساعات بعد عمل السيئة اكتب أراحنا الله منه فبئس القرين ما أقل مراقبته لله عز وجل وأقل استحياه**»، ولا يقال ذلك لمن يكونان معه يوماً واحداً، أو بعض يوم، لأن ذلك خلاف لسان العرب.

ابن السكيت: القرين: الصاحب.

الجوهريّ: قرينة الرجل: امرأته.

وقولها: «أراحنا الله منه» يُقوي ذلك، إذ مصاحبة يوم أو بعضه لا يطلب منه الإراحة غالباً، نعم، هذا الحديث إن صحّ فلا عطر بعد عروس.

قال: وأظن أن في «العاقبة»[1] لعبد الحق ما يدل على ذلك.

وعبارة «**الإكمال**»: سئل **القاضي ابن ورد** عن الكاتبين: هل هما اثنان لا يزولان، أو يتبدلان؟

فقال: ليس في ذلك حديث قاطع، والأمر محتمل أنهما اثنان بالشخص، فلا يزولان، ولا يفارقان وقتهما المعين من ليل أو نهار، وأنهما اثنان بالنوع فيقع فيهما التبديل.

قال عمر اللخمي في «**شرح الرسالة**»: فإن قلت: **هل على الإنسان غيرهما من الملائكة؟**

قلت: نعم، قال الله عز وجل: ﴿**لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ**﴾ [الرعد: ١١] الآية، فهؤلاء غير الكاتبين بلا خلاف.

ورأيت في «**الفيصل**» للمهدوي رحمه الله تعالى: روي: أن عثمان بن عفان رضي الله عنه سأل النبي ﷺ: كم من ملك على الإنسان؟ فذكر عشرين ملكاً، ملك على يمينك على

---

(١) هو كتاب اسمه: العاقبة في ذكر الموت، للقاضي عبد الحق الإشبيلي، المعروف بابن الخراط.

حسناتك، وملك على يسارك على سيئاتك، وملكان بين يديك، ومن خلفك، لقوله تعالى: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ﴾، وملك قابض على ناحيتك، فإذا تواضعت لله عز وجل رفعك، وإذا تجبرت على الله قصمك، وملكان على شفتيك لا يحفظان عليك إلا الصلاة على محمد ﷺ، وملك قائم على فيك لا يدع الحية تدخله إذا نمت، وملكان على عينيك[1].

فهؤلاء عشرة «أملاك» على كل آدمي، تنزل ملائكة الليل على ملائكة النهار لأن ملائكة الليل غير ملائكة النهار، فهؤلاء عشرون ملكاً، على كل آدمي يحفظونه من إبليس بالنهار وولده بالليل.

وعن بعضهم: أن في ابن آدم ثلاث مائة وستين عرقاً، على كل عرق ملك، وفي العروق الساكن والمتحرك، فلو سكن المتحرك أو تحرك الساكن لتأذى الآدمي بذلك.

وذكر **الأبي** في **حديث التسبيح**: أنه يحفظ لابن عطية أن كل آدمي يوكل به من حين وقوعه نطفة في الرحم إلى موته أربعمائة ملك، انتهى.

ولما تكلم **الأبي** على حديث: «**يتعاقبُون فيكُم ملائِكةٌ بِاللّيلِ وملائِكةٌ بِالنّهارِ**»[2]، **قال**:

فإن قلت: هل هؤلاء «الحفظة» هم الذين يتعاقبون في الناس في صلاتي الصبح والعصر، كما في حديث مسلم[3].

---

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره برقم (٢٠٢١١)، وقال ابن كثير: «وقد روى الإمام أبو جعفر بن جرير هاهنا حديثا غريبا جدا».

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب التوحيد، باب كلام الرب مع جبريل ونداء الله الملائكة، حديث رقم (٧٤٨٦)، ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاتي الصبح والعصر، حديث رقم (٦٣٢).

(٣) روى الإمام مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «يتعاقبُون فيكُم ملائِكةٌ بِاللّيلِ، وملائِكةٌ بِالنّهارِ، ويجتمِعُون في صلاةِ الفجرِ، وصلاةِ العصرِ، ثُمّ يعرُجُ الّذِين باتُوا فيكُم، فيسألُهُم ربُّهُم وهُو أعلمُ بِهِم: كيف تركتُم عِبادِي؟ فيقُولُون: تركناهُم وهُم يُصلُّون، وأتيناهُم وهُم يُصلُّون». =

قلت: في ذلك احتمالان مبناهما على ما مر من «الوحدة الشخصية والنوعية».

وقال **القاضي** و**النووي**: الأظهر.

وقول **الأكثرين**: أن هؤلاء الملائكة هم «الحفظة الكُتّاب».

قالا: وقيل: يحتمل أن يكونوا من جملة الملائكة غير الحفظة لجملة الناس.

قلت: فإن صحت الغيرية، أمكن جعل العطف في كلام النظم على أصله، لا تفسيرياً، كما لا يلتبس على ذائق، لكن لا بد من إسقاط قيد «التكليف» بالنسبة «للحفظ» دون «الكتب».

فإن قلت: فهل على الآدمي من يكتب من الملائكة غير الحفظة؟

قلت: قال النووي في حديث يتبادل السبعين ملكاً لكتب قولِ رفاعة بن رافع: «**الحمدُ لله حمدًا طيِّبًا مُباركًا فيهِ كما يُحِبُّ ربُّنا ويرضى**»[1]، دليل على أن بعض الطاعات قد يكتبها غير الحفظة أيضاً، انتهى.

العاشرة: قال يوسف بن عمر: من كذب بهذا الحكم، أوشك فيه، فهو كافر لثبوته بالكتاب، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَـٰفِظِينَ ۞ كِرَامًا كَـٰتِبِينَ﴾ [الانفطار: ١٠ - ١١]، وبالنسبة لقوله عليه الصلاة والسلام: «**يتعاقبُون فيكُم ملائِكةٌ بِاللّيلِ، وملائِكةٌ بِالنّهارِ**»[2]، وبالإجماع، انتهى.

الحادية عشرة: قال الأقفهسي بعد أن وافق ابن عمر فيما مر: وأما من جهله فهو كافر عند الفقهاء.

= انظر: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليهما، حديث رقم (٦٣٢).

(١) أخرجه أبو داود في أبواب تفريع استفتاح الصلاة، باب ما يستفتح به الصلاة من الدعاء، حديث رقم (٧٧٣)، والترمذي في أبواب الصلاة، باب ما جاء في الرجل يعطس في الصلاة، حديث رقم (٤٠٤) وقال: حديث رفاعة حديث حسن، وابن ماجه في كتاب الأدب، باب فضل الحامدين، حديث رقم (٣٨٠٢)، والنسائي في كتاب الافتتاح، باب نوع آخر من الذكر بعد التكبير، حديث رقم (٩٠١)، والطبراني في الدعوات برقم (٢٤٨).

(٢) سبق تخريجه قريباً.

وقال **الأصوليون**: ليس بكافر.

قلت: الصواب عدم إكفاره، والله أعلم.

الثانية عشرة: قال **ابن التلمساني** في «حواشي الشفاء»: قد ورد أن أنين المريض تسبيح[١].

الثالثة عشرة: قول النظم: (**بكل عبد حافظون**... إلى آخره)، فيه صيغة الاقتباس، وهي الإشارة في سجعٍ أو شعرٍ، إلى قصة أو مثل.

قال **الجلال السيوطي** في حديث «الموطأ»: «**الله أكبرُ، خرِبت خيبرُ، إنّا إذا نزلنا بِساحةِ قومٍ، فساء صباحُ المُنذرِين**»[٢]، هذا الحديث أصل في جواز التمثيل والاستشهاد بالقرآن والاقتباس، نصّ عليه **ابن عبد البر**، و**ابن رشيق** في «شرح الموطأ»، وهما مالكيان، و**النووي** في «شرح مسلم»، كلهم عند شرح هذا الحديث، ولا أعلم بين المسلمين خلافاً في جوازه في «النثر» في غير المجون، والخلاعة، وهزل الفساق، وشرب الخمر، واللواطة، ونحو ذلك.

وقد نصّ على جوازه **أئمة مذهبنا** بأسرهم، واستعملوه في «الخطب» و«الرسائل» و«المقامات» و«سائر أنواع الإنشاء»، ونقلوا استعماله عن أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وابنه الحسن، وعبد الله بن مسعود، رضي الله عنهم، وغيرهم من الصحابة والتابعين فمن بعدهم، وأوردوا فيه عدة أحاديث صحيحة عن النبي ﷺ أنه استعمله.

قال **النووي** في «شرح مسلم»: في هذا الحديث جواز الاستشهاد في مثل هذا السياق بالقرآن في الأمور المحققة، وقد جاء لهذا نظائر كثيرة، كما ورد في حديث «فتح مكة» أنه ﷺ جعل يطعن في الأصنام ويقول: جاء الحق وزهق الباطل، إن الباطل كان زهوقا، وإنما يكره ضرب الأمثال من القرآن في المزح ولغز الحديث، انتهى.

---

(١) أخرجه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (٢: ٥٨٨) وقال: أبو شعيب ومن فوقه كلهم معروفون بالثقة، إلا البلخي فإنه مجهول، وذكره ابن الجوزي في العلل المتناهية (٢: ٣٨٢)، والمتقي الهندي في كنز العمال، (٣: ٣١١)، مؤسسة الرسالة.

(٢) أخرجه الإمام مالك في الموطأ برقم (٩٦٣).

ونصّ **النوويُّ** أيضاً على جوازه في كتاب «التبيان»، واستشهد بقول الأصحاب كافة في الصلاة إذا نطق المصلي في الصلاة بنظم القرآن بقصد التفهيم كـ: ﴿يَٰيَحۡيَىٰ خُذِ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ [مريم: ١٢]، و﴿ٱدۡخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ﴾ [الحجر: ٤٦]، ونحو ذلك:

- **إن قصد معه قراءة لم تبطل، وإلا بطلت.**

وألف قديماً في جواز هذه المسألة الإمام **أبو عبيد القاسم بن سلام** كتاباً ذكر جميع ما وقع للصحابة والتابعين من ذلك، أورده بالأسانيد المتصلة إليهم، ومن المتأخرين الشيخ **داود الشاذلي الباخلي** من المالكية كراسة قال فيها: لا خلاف بين أئمة المذهبين المالكية والشافعية في جوازه، ونقله صريحاً عن القاضي **أبو بكر الباقلاني** والقاضي **عياض**، وقال: كفى بهما حجة، قال: غير أنهم كرهوه في الشعر خاصة.

قلت: وقد رواه **الخطيب البغدادي** وغيره بالأسانيد عن **مالك بن أنس** أنه كان يستعمله، وهذه أكبر حجة على من يزعم أن مذهب مالك تحريمه، والعمدة في نفي الخلاف في مذهبه على الشيخ داود، فإنه نقله وهو أعرف بمذهبه، وأما مذهبنا فأنا أعرف أن أئمته مجمعون على جوازه، والأحاديث الصحيحة، والآثار عن الصحابة والتابعين: تشهد لهم، فمن نسب إلى مذهبنا تحريمه فقد فسّر وأبان عن أنه أجهل الجاهلين، وقد ألفت في ذلك كتاباً سميته: «**رفع البأس وكشف الالتباس في ضرب المثل من القرآن والاقتباس**»، انتهى.

قلت: وقد تطلبت القول بمنعه في مذهبنا، فلم أقف عليه بعد إمعان النظر في تحصيله بحسب الطاقة، والله ولي التوفيق.

خاتمة:

إن قلت: قد تقدّم وجوب إحاطة علمه تعالى بجميع أقسام الحكم العقلي: واجبِها وجائزها وممتنعها، فأي فائدة في هذه الكتابة؟

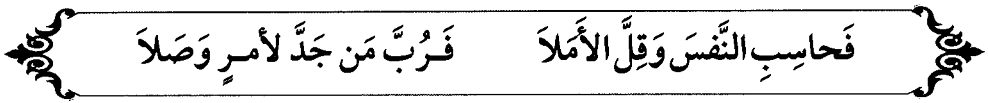
قلت: يأتي في «النظم» أن هذا مما يجب الإيمان به، وأنه ليس حاجة دعته تعالى إلى ذلك، بل لحكمة هو أعلم بها، على أن فيه مصلحة للعبد بحسب مألوفه، وذلك أنه إذا علم أن معه

ملكاً يراقبه حاضراً عنده استحى فترك المعصية وتقاعد عنها لأنه يتحقق بزيادة هذا الضبط الشديد في التنفير عنها، فليتأمل!

فإن قلت: ظاهر كلام القوم، أن الملكين يكتبان كتباً حقيقياً، وقول **الجزوليّ** وغيره، كما مر أن «**قلمهما**» لسانه، و«**مدادهما**» ريقه، يوجب صرفه عن حقيقته، إذ اللسان ليس آلة للكتابة عرفاً، كما أن الريق ليس مداداً حقيقياً بحسبه، على أن الإنسان لا يحس بذلك.

قلت: تقدّم أنه خلاف التحقيق، وإن ثبتت صحة مستنده من السنة ما جاء كالآحاد لا توجب يقيناً، واللائق أنه كتب حقيقي بآلة وقرطاس ومداد حقيقية، يعلمها الله تعالى، والآيات والأحاديث يجب أن تحمل على ظواهرها إلا لمانع عقلي أو قاطع شرعي، كما أنه يجب أن يُحملا على المعاني اللغوية عند احتمالها للشرعية والعرفية إلا لصارفٍ، كما قاله **النووي** رحمه الله تعالى في «شرح مسلم».

❋ ❋ ❋



*** [مبحث في محاسبة النفس وأحكامها]:**

إذا علمت أن عليك حفظة يكتبون جميع ما يصدر عنك حتى المباح وما تقتضيه الطبيعة البشرية، كالأنين في المرض، (**فحاسب**) أيها الإنسان (**النفس**)، هي الروح على الراجح كما يأتي، والمراد هنا الذات المركبة من الهيكل والروح جميعاً، أي عدد عليها كل صباح جميع ما عملته من الليل، وكل مساء جميع ما عملته في النهار، ثم كل جمعة، ثم كل شهر، ثم كل عام، ثم مدة حياتها، ثم في كل وقت، وعلى أي حالة، فإذا وجدت حسنة فاحمد الله عليها، وإذا وجدت سيئة فاستغفر الله سبحانه، وتب منها، وأحسن بهذا، وأسلم أن تحاسبها في كل فعل قبل القدوم عليه حتى لا تتلبس به إلا بعد معرفة حكم الله فيه، كما مر أنه الواجب، فإن كان خيراً أقدم عليه، وإن كان شراً كف عنه، وإن كان مباحاً كان مخيراً في الفعل والترك مع ترجح الترك، واستحضر أن الله تعالى كما ورد عنه عليه الصلاة والسلام: يحاسب عباده فيستر المؤمنين ويفضح الكافرين، واخش أن تكون من المفضوحين.

واعلم أن أعمال العباد مؤرخة عليهم بالأعوام والشهور والجمع والأيام والساعات والأماكن، وأنك إذا وقفت بين يديه، **قيل لك**: عملت كذا في ساعة كذا في يوم كذا في جمعة كذا في شهر كذا في سنة كذا، وأنك من جملة المكلفين الذين قال فيهم سيد الأولين والآخرين: «**لا تزول قدما عبد عن الصراط يوم القيامة حتى يسأل عن أربعة أشياء: عن عمره فيم أفناه، وعن شبابه فيم أبلاه، وعن علمه ماذا عمل به، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه**»[(١)]، وأن مآلك بعد هذه المضائق إلى إحدى الدارين، وأنت لا تقطع بدار السلامة، فجاهد نفسك مجاهدة محترس حازم يجوز الوقوع في شرك الشرك والردى والندامة، وقد جاء أن كل كلمة لها ثلاث سجلات:

- **لم قلتها.**

---

(١) أخرجه الترمذي من حديث أبي برزة الأسلمي بنحوه، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، باب في القيامة، حديث رقم (٢٤١٧)، والطبراني في معجمه الكبير من حديث معاذ بن جبل برقم (١١١).

- **ولم أثرتها.**

- **وفيم أرسلتها.**

ولو لم يكن من فوائد محاسبتك لنفسك إلا إراحة الملكين الكاتبين من الفحش والمين لكان خيراً كبيراً وأمراً خطيراً، ولا تنس:

- **أن في فمك من الكبائر فضلاً عن سائر الذنوب: الغيبة، والنميمة، وأكل الربا، وأكل أموال اليتامى، وشرب الخمر، وقذف المحصنات، وشهادة الزور، واليمين الغموس، والسحر.**

- **وأن في قلبك منها: الرياء، والحسد، والعجب، والكبر، والشرك، والأمن من مكر الله، والقنوط من رحمة الله، والإصرار على المعاصي.**

- **وأن في يديك منها: القتل، والسرقة، وعمل السحر.**

- **وأن في رجليك منها: الفرار من العدو في الزحف، والسعي إلى الغصوب، والبغي على الإمام.**

- **وأن في فرجك منها: الزنا، واللواط.**

- **وأن في سائر بدنك منها: ترك الصلاة، وعقوق الوالدين، وإفساد أموال المسلمين.**

- **وأما مفاسد الأذنين والعينين والإلمام بالصغائر وبقية الكبائر، فهي غير خارجة عن تلك المحال أيضاً.**

فإذا أمسيت فانظر: هل قارفت شيئاً منها، وإذا أصبحت فاحذر أن تقارب شيئاً منها.

فإن السفر طويل، وحمل الأوزار ثقيل، والمفازة ليس بها بادر ولا ظليل، والقهار الجبار إذا أخذ الظالم بعد الإنذار ومزيد الأعذار ليس له من عثرته مقيل، واستعن يا أخي على ذلك بتأمل **أربعة أحاديث جمعت آداب الخير:**

أحدها: قوله ﷺ: **«مِن حُسنِ إسلامِ المرءِ تركُهُ ما لا يعنِيه»**[1].

(١) سبق تخريجه.

وثانيها: قوله ﷺ: «**من كان يُؤمِنُ بِالله واليومِ الآخِرِ فليقُل خيرًا أو لِيصمُت**»[١].

وثالثها: قوله ﷺ لمن اختصر له الوصية: «**لا تغضب**»[٢].

ورابعها: قوله عليه الصلاة والسلام: «**إنّما الأعمالُ بِالنِّيّاتِ**»[٣].

فإن بسطها يحتاج لديوان، وعليها مدار الإيمان والإسلام والإحسان.

وفي **صحيح ابن حبان** مرفوعاً في «صحف إبراهيم»: «**وعلى العاقل** ما لم يكن مغلوباً على عقله أن يكون له ساعات: ساعة يناجي فيها ربه، وساعة يحاسب فيها نفسه، وساعة يتفكر في صنع الله، وساعة يخلو فيها لحاجته من المطعم والمشرب، **وعلى العاقل** أن لا يكون ساعياً إلا لثلاث: تزود لمعاد، أو مرمة لمعاش، أو لذة في غير محرم، **وعلى العاقل** أن يكون بصيراً بزمانه، مقبلاً على شأنه، حافظاً للسانه، ومن حسب كلامه من عمله قل كلامه إلا فيما يعنيه»[٤].

وروى **الترمذي** وغيره: «**كُلُّ كـلامِ ابنِ آدم عليهِ لا لهُ إلّا أمـرٌ بِالمعـرُوفِ ونهي عن الـمُنكر وذِكرُ الله**»[٥].

وفيه أيضاً: أن رجلاً مات شهيداً، فقال آخر: أبشر بالجنة، فقال ﷺ: «**أولا تدرِي فلعلّهُ تكلّم بما لا يعنِيهِ أو بخِل بِما لا يُغنِيه**»[٦].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عمر بن الخطاب، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، حديث رقم (١)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ إنما الأعمال بالنية، حديث رقم (١٩٠٧).

(٤) ذكره ابن حبان في صحيحه برقم (٣٦١).

(٥) أخرجه الترمذي من حديث أم حبيبة، أبواب الزهد، حديث رقم (٢٤١٢) وقال: حديث غريب، وأبو يعلى الموصلي في مسنده برقم (٧١٣٤).

(٦) أخرجه الترمذي من حديث أنس بن مالك، أبواب الزهد، حديث رقم (٢٣١٦) وقال: حديث غريب، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (١٠٣٤١).

وأخرج **العقيلي** مرفوعاً: «**أكثرُ النّاسِ ذُنوباً أكثرُهُم كلاما فيما لا يعنِيهِ**»[١].

وروى أنّ رجلاً وقف على لقمان الحكيم وهو في حلقة عظيمة، فقال له: ألست عبد بني الحسحاس، فقال: بلى. فقال: بم بلغت ما أرى؟ قال: قدر الله، وصدق الحديث، وتركي مـا لا يعنيـني.

وفي **الحكمة**: إنما جعل لك لسان واحد وأذنان ليكون ما تسمع أكثر مما تقول.

وسأل رجل **مالكاً رحمه الله** في مرضه الذي مات فيه: فقال: أوصني؟ فقال له: إن شئت جمعت لك علم العلماء، وحكم الحكماء، وطب الأطباء، في ثلاث كلمات:

ـ أما **علم العلماء**، فإذا سئلت عما لا تعلم فقل: لا أعلم.

ـ وأما **حكم الحكماء**، فإذا كنت جليس قوم فكن أسكتهم، فإن أصابوا كنت من جهلتهم، وإن أخطأوا سلمت من خطاياهم.

ـ وأما **طب الأطباء**، فإذا أكلت طعاماً فلا تقم إلا ونفسك تشتهيه، فإنه لا يلم بجسدك غير مرض الموت.

وفي الحديث: «**ألا أنبئكم بأمرين خفيفين لم يلق الله بمثلهما: الصمت وحسن الخلق**»[٢].

وفيه أيضـاً: «**لا يستقِيـم إيمـان عبد حتّى يستقِيـم قلبه، ولا يستقِيم قلبه حتّى يستقِيم لِسـانه**»[٣].

وفي خبر الطبراني: «**لا يبلُغُ عبدٌ حقِيقة التقوى حتّى يخزُن مِن لِسانِهِ**»[٤].

---

(١) أخرجه الديلمي في الفردوس من حديث أبي هريرة برقم (١٤٦٢)، وذكره العقيلي في الضعفاء الكبير برقم (١٤٦٥)، وابن الجوزي في العلل المتناهية برقم (١١٧٣).

(٢) أخرجه الإمام ابن أبي الدنيا في كتاب الصمت برقم (٦٤٦) بلفظ عن الشعبي قال: قال رسُولُ الله ﷺ لِأبِي بكرٍ رضِي الله عنهُ: «ألا أدُلُّك على أحسنِ العملِ وأيسرِهِ على البدنِ؟» قال: بلى بِأبِي أنت وأُمِّي. قال: «حُسنُ الخُلُقِ، وطُولُ الصّمتِ، عليك بِهِما فإنّك لن تلقى الله بِمِثلِهِما».

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث مالك بن أنس برقم (١٣٠٤٧)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (١٠٥٥٣)، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (٨)، وضعفه العراقي في تخريجه على الإحياء.

(٤) أخرجه الطبراني في الأوسط من حديث أنس بن مالك برقم (٦٥٦٣).

وورد أيضاً: «**لن تزال سالِمًا ما سكتّ، فإذا تكلّمت كُتِب لك أو عليك**»[1].

وروى أحمد والترمذي والنسائي: «**إنّ أحدكُم ليتكلّمُ بالكلِمةِ مِن رِضوانِ الله ما يظُنُّ أن تبلُغ ما بلغت فيكتُبُ الله بِها رِضوانهُ إلى يومِ القيامة، وإنّ أحدكُم ليتكلّمُ بالكلِمةِ مِن سخطِ الله ما يظُنُّ أن تبلُغ ما بلغت، فيكتُبُ الله عليهِ بِها سخطهُ إلى يومِ القيامة**»[2].

وقال **وهب بن منبه**: أجمعت الحكماء على أن رأس الحكم الصمت.

وقال **الفضيل بن عياض**: لا حج ولا رباط ولا جهاد أشد من حبس اللسان.

وقال **لقمان لابنه**: لو كان الكلام من فضة لكان السكوت من ذهب.

قال **ابن المبارك**: معناه: لو كان الكلام بطاعة الله من فضة كان السكوت عن معصية الله من ذهب، وهو صريح في أن الكف عن المعصية أفضل من عمل الطاعة، وفي أن الصمت أفضل من الكلام، لكن ذهبت **جماعة من السلف** إلى تفضيل الكلام، لأن نفعه متعد.

وقال **القشيري رحمه الله**: الصمت سلامة، وهو الأصل، والسكوت في وقته صفة الرجال، كما أن النطق في وقته من أشرف الخصال، وسمعت أبا علي الدقاق يقول: من سكت عن الحق فهو شيطان أخرس.

قال: فأما إيثار أهل المجاهدة: السكوت، فلما عرفوا ما في الكلام من الآفات، وحظوظ النفس، وإظهار صفات المدح، والميل إلى ظهوره به على الأقران، وتميزه به من بينهم بجودة النطق وحسن التفاصح.

---

(١) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير من حديث معاذ بن جبل برقم (١٣٧)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٠ : ٣٠٠): «رواه الطبراني بإسنادين، ورجال أحدهما ثقات».

(٢) أخرجه الترمذي من حديث بلال بن الحارث، باب الزهد، أبواب في قلة الكلام، حديث رقم (٢٣١٩)، وابن ماجه في أبواب الفتن، باب كف اللسان في الفتنة، حديث رقم (٣٩٦٩)، والنسائي في كتاب الرقائق، حديث رقم (١١٧٦٩)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٨٣٩٣)، وابن حبان في صحيحه برقم (٢٨١)، والطبراني في المعجم الكبير برقم (١١٣٦)، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (٤٦٠٦).

وقال **ذا النون**: أصون الناس لنفسه أملكهم للسانه.

ولعبد **الملك الشرشي** رحمه الله تعالى ورضي عنه في المعنى:

إذ مـا اضْطُـرِرت إلى كلمَـةٍ ... فَدَعْها وبابَ السُّكُوتِ اقْصِدِ

فَلَـو كـانَ نُطْـقُكَ مـن فِضَّةٍ ... لـكانَ سُـكُوتُكَ من عَسْـجَدِ

وبالجملة يا أخي، فاللائق لمن يؤمن بالله حق إيمانه، وباليوم الآخر، وما فيه من الجزاء، أن يستعد له، وأن يجتهد فيما يدفع به أهواله ومكارهه، فيأتمر بأوامره وينتهي عن مخالفاته، ويعلم أن من أهم ما عليه ضبط جوارحه فإنها رعاياه، وهو مسؤول عنها جارحة جارحة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[الإسراء: ٣٦].

وإن أكثر المعاصي عدداً وأيسرها وقوعاً: معاصي اللسان، إذ آفاته تزيد على العشرين، ومن ثم قال: ﴿وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا﴾ [الأحزاب: ٧٠].

- وقال عليه الصلاة والسلام: «**أمسِك عليك لِسانك**»[١].

- وقال: «**وهل يكُبُّ النّاس في النّارِ على وُجُوهِهِم أو على مناخِرِهِم إلّا حصائِدُ ألسِنتِهِم**»[٢].

- وقال: «**إنّ الرّجل ليتكلّمُ بِالكلِمةِ مِن سخطِ الله، لا يُلقِي لها بالًا، يهوِي بِها في النار سبعـين خـريفاً**»[٣].

---

(١) أخرجه الترمذي من حديث عقبة بن عامر، أبواب الزهد، باب ما جاء في حفظ اللسان، حديث رقم (٢٤٠٦) وقال: حديث حسن، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٧٤١).

(٢) أخرجه الترمذي من حديث عقبة بن عامر، أبواب الإيمان، باب ما جاء في حرمة الصلاة، حديث رقم (٢٦١٦) وقال: حديث حسن صحيح، والإمام أحمد في مسنده برقم (٢٢٠٦٢)، وابن ماجه في أبواب الفتن، باب كف اللسان في الفتنة، حديث رقم (٣٩٧٣)، والنسائي في الكبرى، كتاب التفسير، حديث رقم (١١٣٣٠)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (١١٦).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة بنحوه، كتاب الرقاق، باب حفظ اللسان، حديث رقم (٦٤٧٨).

واعلم أن الإنسان إما أن يتكلم أو يسكت، **فإن تكلم** فإما بخير، وهو ربح، وإما بشر، وهو خسر، **وإن سكت**، فإما عن شر، وهو ربح، وإما عن خير، وهو خسر، فله في كلامه وسكوته ربحان ينبغي أن يحصلهما، وخسارتان ينبغي أن يجتنبهما.

وهاهُنا تنبيه، وهو أن التزام السكوت، واعتقاده قربة، إما مطلقاً، أو في بعض العبادات، كالصوم والحج، منهي عنه، ففي خبر أبي داود: «**لا صُمات يومٍ إلى اللّيلِ**»[1]، وأخرج الإسماعيلي: النهي عنه في الاعتكاف، وروى أيضاً في الصوم وهو لا ينافي طلب الفقهاء كف اللسان في ذلك، لأنه من الهذيان، وما لا ينفع الإنسان.

والكلام في **محاربة النفس ومجاهدتها** يستدعي تطويلاً، فلنقتصر منه على هذه الجملة المشيرة إلى ما وراءها؛ إذ ربما أورث الطول السآمة، وأخو التعامي مصراً أبد الآباد على الإقامـة.

* [مبحث في الأمل وتقصيره في الدنيا وأحكام ذلك]:

(و) هي لعطف **(قلل)** على حاسب، وهو أمر من قلل يقلل، والمراد قصر **(الأملا)** بدرج همزة أداة التعريف، وتحريك لامه بنقل حركة همزة «أمل» إليها بعد حذفها على حد ما قيل في لحمر، والأصل الأحمر، وهو رجاء ما تحبه النفس.

ابن الجوزي: وهو مذموم من الناس إلا العلماء، فلولا أملهم لما صنفوا ولا ألفوا.

قلت: فلا يحسن منهم إلا فيما يعود نفعه إلى الآخرة، وحينئذٍ فلا خصوصية، إذ كل عامل خير كذلك.

القرطبي: وإنما يذم من الأمل ما امتد فطال حتى أنس العاقبة، وثبط عن صالح العمل.

---

(١) أخرجه أبو داود من حديث علي بن أبي طالب، كتاب الوصايا، باب ما جاء متى ينقطع اليتم، حديث رقم (٢٨٧٣).

قال الحسن: «**الغفلة**» و«**الأمل**» نعمتان عظيمتان على ابن آدم، لولاهما ما مشى المسلمون في الطرق، يريد: أنهم لو كانوا من التيقظ وقصر الأمل وخوف الموت بحيث لا ينظرون في معايشهم وما يكون سبباً لحياتهم ومصالح أمورهم لهلكوا، انتهى.

وهذا الذي قاله مأخوذ من كلام النظم اعتباره، لأنه لم يأمر برفضه بالمرة، بل بتقليله وتقصيره، فليتأمل؟

والأصل في هذا قوله ﷺ: «**كُن في الدُّنيا كأنّك غرِيبٌ أو عابِرُ سبِيلٍ، وعُدّ نفسك مِن أهلِ القُبُور**»[1]، إذ هو صريح في **طلب قصر الأمل في الدنيا**، وأن المؤمن لا ينبغي له أن يتخذها وطناً، ولا مسكناً، بل ينبغي له أن يكون فيها كأنه على جناح سفر، يهيء جهازه للرحيل، وقد اتفقت على هذا وصايا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأتباعهم.

و«**الغريب**»: المسافر، لا يأخذ إلا مقدار ما يعينه على ضرورته، ويوصله إلى بلدته، ولا يكون إلا مستوحشاً، لا يجد من يتأنس به، ولا مقصد له إلا الخروج عن غربته إلى وطنه من غير أن ينافس أحداً في مجلس أو غيره، أو يتأثر بفوات الملابس الغير اللائقة واللذات التائقة، وكذلك عابر السبيل المار على الطريق المسافر في خلال المضيق، لا أرب له إلا فيما يبلغه إلى وطنه واجتماعه بأهله، فلا يتخذ في بعض المراحل داراً ولا بستاناً لعلمه بقلة إقامته فيه، وأنه لو أمكنه الطيران لاقتحمه في الوصول إلى الأوطان، والإنسان إنما خلق ليمتحن بالطاعة، فيثاب أو بالمعصية فيعاقب: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٧]، فهو كعبد أرسله سيده في حاجة، فهو إما غريب أو عابر سبيل، فشأنه أن يبادر بقضائها، ثم يرجع لوطنه، وكان ابن عمر رضي الله عنهما يقول: «**إذا أمسيت فلا تنتظر**

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عبد الله بن عمر بدون زيادة لفظ «وعد من نفسك من أهل القبور»، كتاب الرقاق، باب قول النبي ﷺ: «كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل»، حديث رقم (٦٤١٦)، وأما الزيادة فقد أخرجها الترمذي في أبواب الزهد، باب ما جاء في قصر الأمل، حديث رقم (٢٣٣٣)، وابن ماجه في كتاب الزهد، باب مثل الدنيا، حديث رقم (٤١١٤).

الصّباح، وإذا أصبحت فلا تنتظِر المساء»[١]، يعني: أن اللائق بك أن تنتظر الموت في كل وقت، واجعله نصب عينيك.

واعلم أن تقصير الأمل مصلح للعمل، منج من آفات التراخي والكسل، فإنه من طال أمله ساء عمله، وزاد طمعه وتمت رغبته، وزادت عبوديته وقلت طاعته، وتكاسل عن التوبة، وقسي قلبه لنسيانه الآخرة ومقاساتها من الموت وما بعده من الأهوال، فإنما رقة القلب وصفاؤه بذكر ذلك قال تعالى: ﴿فَطَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [الحديد: ١٦]، ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُواْ وَيَتَمَتَّعُواْ وَيُلْهِهِمُ ٱلْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ [الحجر: ٣].

وفي الصحيح عن ابن مسعود رضي الله عنه: **«خطّ النّبِيُّ ﷺ خطًّا مُربّعًا، وخطّ خطًّا في الوسطِ، وخطّ خطّاً خارِجاً، وخطّ خُطوطًا صِغارًا إلى هذا الّذِي في الوسطِ مِن حواليه الوسطِ هكذا:**



فقال: هذا الإنسانُ، يعني الخطَّ الّذِي في الوسط، وهذا أجلُهُ مُحِيطٌ بِهِ، وذاك أملُهُ خارِجُ الخطِّ، وقد حال الأجل بينهُ وبين أملِهِ، وهذِهِ الخُطوطُ الأعراضُ، فإن أخطأهُ هذا نهشهُ هذا، وإن أخطأهُ هذا نهشهُ هذا، وإن أخطأته كُلُّها أصابه هذا»[٢].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الرقاق، باب قول النبي ﷺ: «كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل»، حديث رقم (٦٤١٦).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الرقاق، باب في الأمل وطوله، حديث رقم (٦٤١٧).

وقال أنس رضي الله عنه: «**خطّ النبي ﷺ خُطُوطاً، فقال: هذا الإنسانُ، وهذا الأملُ، وهذا الأجلُ، فبينما هُو كذلِك إذ جاءهُ الخطُّ الأقربُ وهو أجلُهُ المُحِيطُ بِهِ**»[١]، وهذا كله تنبيه منه ﷺ على تقصير الأمل واستشعار الأجل خوف بغتته، ومن غيب عنه أجله فهو حر بتوقعه وانتظاره خشية هجومه عليه في حال غرة وغفلة، فينبغي للعاقل أن يجاهد أمله وهواه، فإن ابن آدم مجبول على الأمل.

وورد أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**لا يزالُ قلبُ المُؤمِنِ الكبِيرِ شابًّا في حُبِّ الدُّنيا، وطُـولِ الأملِ**»[٢].

وقال ابن عمر: **رآنِي رسُولُ الله ﷺوأنا أُصلحُ خُصًّا، فقال**: «**ما هذا؟**»**قُلتُ: خُصٌّ لنا نُصلِحُهُ، فقال**: «**ما أرى الأمر إلّا أقرب مِن ذِلك**»[٣].

فعلم أن قصر الأمل أصل كل خير، وطوله أصل كل ضير:

- فإن من لا يقدر في نفسه أن يعيش غداً لا يسعى بكفايته ولا يهتم لها، فيصر حراً من رق الحرص والطمع والذل، لا ينال الدنيا.

- ومن يقدر أنه يعيش عشر سنين مثلاً يصير عبداً لهذه الأوصاف الذميمة، ولا يكفيه شيء من الدنيا، ولا يملأ عينه وبطنه إلا التراب، كما في الحديث[٤].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بنحوه في كتاب الرقاق، باب في الأمل وطوله، حديث رقم (٦٤١٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الرقاق، باب من بلغ ستين سنة فقد أعذر الله إليه في العمر، حديث رقم (٦٤٢٠)، وأخرجه مسلم بلفظ قريب منه في كتاب الزكاة، باب كراهة الحرص على الدنيا، حديث رقم (١٠٤٦).

(٣) أخرجه الترمذي في أبواب الزهد، باب ما جاء في قصر الأمل، حديث رقم (٢٣٣٥)، وأبو داود في أبواب النوم، باب في البناء، حديث رقم (٥٢٣٦)، وابن ماجه في كتاب الزهد، باب في البناء والخراب، حديث رقم (٤١٦٠)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٦٥٠٢)، وابن حبان في صحيحه برقم (٢٩٩٦).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث ابن عباس، كتاب الرقاق، باب ما يتقى من فتنة المال، حديث رقم (٦٤٣٧).

فائدة:

مما يثمره **قصر الأمل**: الزهد، والورع:

- **فالزهد، بضم أوله، وقد يفتح:**

لغة: الإعراض عن الشيء احتقاراً له، من قولهم: شيء زهيد، أي قليل، وفي خبر: «**إنّك** لزهيد»[1]، وفي آخر: «**أفضلُ النّاس مُؤمِنٌ زهيد**»[2]، أي: قليل المال، وزهيد الأكل قليله.

وشرعاً: أخذ قدر الضرورة من الحلال المتيقن الحل.

- **وأما الورع**: **فهو ترك المباحات خوف الوقوع في المشتبهات**. فالزهد أعم منه.

قال بعضهم: والحق أنه أخص منه بناء على أن الورع ترك المشتبه.

وفيهما أقوال أخر.

وهذا الذي مر **زهد العارفين**، وهو المراد عند الإطلاق.

وأعلى منه **زهد المقربين**، وهو الزهد فيما سوى الله تعالى من دنيا وجنة وغيرهما، إذ ليس لصاحب هذا الزهد مقصداً إلا الوصول إليه تعالى، والقرب منه، ويندرج فيه كل مقصود لغيرهم.

وأما زهد العامة، فهو تجنب الحرام، والتباعد عن كبير الآثام، وهذا وجه عام لكل مكلفي الأنام، ويلحق به عندهم الزهد في المشتبه، وهو مندوب عام أيضاً، **وقيل**: بل واجب.

وبسطُ كلٍّ لها محلٌ غيرُ هذا.

فزهد الدنيا، باستصغار جملتها، واحتقار جميع شأنها، لتصغير الله تعالى لها، وتحقيره إياها، وتحذيره من غرورها في آي كثيرة من كتابه العزيز.

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب تفسير القرآن، باب: ومن سورة المجادلة، حديث رقم (٣٣٠٠)، وقال: هذا حديث حسن غريب.

(٢) أخرجه السيوطي في الجامع الصغير من حديث أبي هريرة برقم (٢٩٦٨).

نحو: ﴿قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾ [النساء: ٧٧].

- ﴿فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا﴾ [لقمان: ٣٣].

- ﴿مَثَلَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَٰحُ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقْتَدِرًا ۞ ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ [الكهف: ٤٥ - ٤٦].

- ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ﴾ [الحديد: ٢٠].

ويكفيك من هذه بيان حصرها في هذه الأمور، ولو كان لها حال أخرى ما ترك ذكرها في مقـام البيـان.

وينشأ عن استصغارها واحتقارها: إهانتُها، وترك ما لا قربة فيه من لذاتها، والإعراض عن شهواتها، وراحاتها، والاقتصار منها على أدنى ما يقيم به نفسه، ومن يتعلق به إلا زائداً ندب أخذه، كاتخاذ ثوب ثان لنحو جمعة أو عيد بقصد إظهار النعمة، لأنه تعالى: «**يحب أن يظهر أثر نعمته على عبده**»، كما في الحديث[1]، أو راحة ندب، فعلها كنوم القيلولة للاستعانة به على قيام الليل.

فالزاهد للدنيا، المستصغر لها، المحتقر لجملتها، لا يفرح بشيء منها، ولا يحزن على فقده، ولا يأخذ منها إلا ما يوصله إلى آخرته، مع دوام الذكر والمراقبة والتفكر في الآخرة، وهذا أرفع أحوال الزهد، إذ من وصل إلى هذا المقام منه كان في الدنيا بشخصه وظاهره وفي الآخرة ومع الله تعالى بقلبه وباطنه، ودوام مراقبته ودوام مشاهدته.

(١) أخرجه الترمذي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أبواب الأدب، باب جاء إن الله تعالى يحب أن يرى أثر نعمته على عبده، حديث رقم (٢٨١٩) وقال: حديث حسن، والإمام أحمد في مسنده من حديث أبي هريرة برقم (٨١٠٧).

وهاهنا تنبهات:

الأولى: فسر العلماء «**الدنيا**» بأنها ما حواهُ الليلُ والنهارُ، وأظلته السماء وأقلته الأرض، واختلفوا في [**المزهود فيه**] منها:

فقيل: الدنيار والدرهم.

وقيل: المطعم والمشرب والملبس والمسكن.

وقيل: الحياة.

والوجه الصواب كما يعلم مما مر أنه: **كلُّ لذة وشهوة ملائمة للنفس**، مما ذكر وغيره حتى الكلام بين المستمعين له ما لم يقصد به وجه الله تعالى.

الثانية: **قال ابن رشد المالكيّ**: وأما [**المزهود من أجله**]، أي الباعث على الزهد والحامل عليه مع توفيق الله وإرشاده إليه بحيث ينشأ عن الزهد ويكون، **فخمسة أشياء**:

- **أحدها**: **تيقن أن الدنيا فانية شاغلة للقلوب عن التفكر في أمر الله.**
- **والثاني**: **أنها تنقص عند الله درجات من ركن إليها، وتستعبد من أكب عليها.**
- **والثالث**: **أن تركها قرب من الله تعالى، وعلو مرتبة عنده في درجات الجنة.**
- **والرابع**: **طول الحبس والوقوف في القيامة للحساب، والسؤال عن شكر النعم.**
- **والخامس**: **رضوان الله عز وجل، والأمن من سخطه.**

وهذا آكدها؛ [**إذ الدنيا**]: إما حلال، وإما حرام، وإما مشتبه: فالحلال حساب، والحرام عقاب، والمشتبه دائر بينهما، ولله در القائل حيث قال[١]:

أَرَى الزُّهَّادَ في رَوحٍ ورَاحَة ... قلُوبهُمُ عن الدُّنيا مُزَاحَة

إذا أبصَرتَهُم أبصَرتَ قوما ... مُلوكُ الأرضِ سِيمَتُهُم سَماحَة

(١) تُنسب لعبد المالك الضرير بن محمد العلوي الحسني (توفي عام ١٣١٨ هـ).

ولا شك أن **الزهاد هم العقلاء** لإيثارهم الباقي على الفاني، حتى ذهبت الشافعية إلى أن الوصية لأعقل الناس تنصرف إليهم خاصة، ويكفي في اعتبارهم وحسن اختيارهم أن الله هو شغلهم، وأن غيرهم شغله الدنيا، على ما أشار إليه القائل بقوله[1]:

تشَاغَلَ قَومٌ بدنياهُمُ ... وقَومٌ تخَلَّوا لمَولاهُمُ

فألزمَهُم بَابَ مرضَاتهِ ... وعن سَائرِ الخَلَقِ أغْناهُمُ

الثالثة[2]: يكفي في **فضل الزاهد** أنه يتولد عنه وينشأ منه أمران جليلان لا يمكن بلوغهما بجاه ولا مال:

أحدهما: محبة الله للزاهد، لأنه تعالى يحب من أطاعه، ومحبته لعبده مع محبته الدنيا الشاغلة عنه مما لا يكاد يجتمع، كما دلت عليه النصوص، والتجربة، والتواتر، ومن ثم قال ﷺ: «**حُبُّ الدُّنيا رأسُ كُلِّ خطِيئةٍ**»[3]، على ما فيه، والله لا يحب الخطايا ولا أهلها، ولأنها لهوٌ ولعبٌ، والله لا يحبهما، ولأن القلب بيت الرب، لا شريك له، فلا يجب أن يشركه في بيته حب غيره.

وثانيهما: محبة الناس له، لأن قلوبهم مجبولة مطبوعة على حب الدنيا، إلا من عصمه الله من ذلك، ومن نازع إنساناً في محبوبه كرهه وقلاه، ومن لم يعارضه فيه أحبه واصطفاه، **وإلى هذا المقام أشار الشافعي الإمام بقوله:**

ومن يأمَنِ الدُّنيا فإني طَعمتها ... وسِيقَ إلينا عَذْبها وعَذابها

فما هي إلا جيفة مستحيلة عليها كلاب همهن اجتذابها، فإن تجتنبها تكن سلماً لأهلها، وإن تجتذبها نازعتك كلابها، بل قال بعض العلماء: لا يبعد عندي أن الزاهد في الدنيا يحبه الإنس والجن المؤمن أخذاً من قوله ﷺ: «**ازهد في الدُّنيا يُحِبّك الله، وازهد فيما عِند النّاسِ يُحِبّك النّاسُ**»[4]، بفتح أول الفعلين وآخرهما، فإن «الناس» يطلق لغةً على الجن والإنس.

---

(١) تُنسب لأبي الوفاء الرافعي القزويني (توفي عام ٦٢٣ هـ).

(٢) «خ»: (الثانية)، والمراد الثالثة.

(٣) أخرجه ابن أبي الدنيا في ذم الدنيا برقم (٩).

(٤) أخرجه ابن ماجه من حديث سهل بن سعد، أبواب الزهد، باب الزهد في الدنيا، حديث رقم (٤١٠٢)،=

وسأل كعب الأحبار، وهو تابعي، عبد الله بن سلام بحضرة عمر بن الخطاب: ما يذهب بالعلم من قلوب العلماء بعد أن حفظوه وعقلوه؟

فقال: يذهبه الطمع، وشره النفس، وطلب الحاجات إلى الناس.

فقال: صدقت.

وقال أعرابي لأهل البصرة: من سيدكم؟

قالوا: الحسن البصري.

فقال: بم سادكم؟

فقال: احتاج الناس إلى علمه، واستغنى هو عن دنياهم.

فقال: ما أحسن هذا.

الرابعة: الصواب إطلاق ما جاءت به النصوص من أن «**الآخرة خير من الدنيا مطلقاً**» لخبر الحاكم: «**ما الدُّنيا في الآخِرةِ إلّا كما إذا أدخل أحدُكُم إصبعهُ في اليمِّ فما خرج عليهِ مِنهُ فهو الدُّنيا، وما فيها مِن الأعمال**»[1]، ولا يلتفت إلى ما ذهب إليه طوائف من الفقهاء والصوفية من أن ما يوجد فيها من العبادات أفضل مما يوجد في الجنة من النعيم، لأنه حظ العبد، حتى قال كثير من المفسرين: إن في قوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا﴾ [النمل: ٨٩]، تقديماً وتأخيرًا، **والأصل**: فله منها أي بسببها ولأجلها خير، لأن كمال ما في الدنيا إنما هو في العلم والعمل، والأول أصله العلم بالله تعالى وصفاته، وهو في الآخرة ضروري مستمر، والثاني مرفوع في الجنة لما أنه كد وتعب، وأما اتصال القلوب بالله وتلذذها بذكره وأنسها بفكره فهو في الدارين مع كونه في الآخرة أتم، ولأزمنتها أعم.

= والطبراني في معجمه الكبير برقم (٥٩٧٢).

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه برقم (٧٨٩٨) وقال: حديث صحيح الإسناد، ووافقه عليه الذهبي، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (٩٩٧٦).

الخامسة: الآثار الذامّة «للدنيا» مثل:

- قوله عليه الصلاة والسلام: «**الدُّنيا ملعُونةٌ ملعُونٌ ما فيها إلّا ذِكرُ الله وما والاهُ وعالِمٌ أو مُتعلِّمٌ**»[١]، وفي رواية: «**إلاّ ما ابتُغِي بِهِ وجهُ الله**»[٢].

يعني: أنها وما فيها يبعد عن الله تعالى، إلا العلم النافع الدال على الله تعالى، وعلى معرفته، وطلب قربه، وذكر الله، وما والاه، مما يقرب إليه، فهذا هو المقصود منها، محمولة على إيثارها لنيل الشهوات واللذات، لأن ذلك مما يشغل عن الله تعالى، أما محبتها لفعل الخير والتقرب إلى الله تعالى فهو محمول لخبر: «نعم المال الصالح للرجل الصالح يصل به رحماً ويصنع به معروفاً»، وفي أثر: «إذا كان يوم القيامة جمع الله الذهب والفضة كالجبلين العظيمين ثم يقول هذا مالنا عاد إلينا سعد به قوم وشقي به آخرون».

السادسة: أسلفنا أن **الزهد** ينشأ عنه محبة الله تعالى ومحبة الناس للزاهد، وذلك لأن الزهد بغض العبد لغيره، وقصر لمحبته عليه، وقد كثر كلام الناس في معنى محبتنا له، ومحبته تعالى إيانا، **وملخص كلام الإمام أبي عبد الله المازري**: أنها منه تعالى لنا محمولة على غايتها من إرادة الثواب، فتكون صفة ذات، وبه قال ابن فورك، أو من الإثابة، فتكون صفة فعل، وبه قال غيره.

ومِنّا له تعالى: طاعة الله تعالى، وتعظيمنا إياه، وموافقتنا على جميع مراداته، مع رجاء أن يثيبنا على أمتثال أمره، واجتناب نواهيه، وينعم علينا بنعمه التي لا تحصى، ومن ثمّ قال عليه الصلاة والسلام: «**أَحِبُّوا الله لِما يغذُوكُم بِهِ مِن نِعمِهِ**»[٣].

---

(١) أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة، أبواب الزهد، حديث رقم (٢٣٢٢) وقال: حديث حسن غريب، والطبراني في المعجم الأوسط برقم (٤٠٧٢)، وابن ماجه في كتاب الزهد، باب مثل الدنيا، حديث رقم (٤١١٢).

(٢) أخرجه الطبراني في مسند الشاميين برقم (٦١٢).

(٣) أخرجه الترمذي من حديث ابن عباس، أبواب المناقب، باب مناقب أهل بيت النبي ﷺ، حديث رقم (٣٧٨٩) وقال: حديث حسن غريب، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٢٦٣٩)، والحاكم في مستدركه برقم (٤٧١٦) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، ووافقه عليه الذهبي.

ومن **محبته تعالى**: محبةُ من أحبه من نبيٍّ، أو ملكٍ، أو وليٍّ.

ولا يصح حملها على «**الميل النفسي**» منه لنا؛ لاستحالته عليه تعالى، ولا منا إليه تعالى؛ لأنها إن فسرت بإرادتنا فهي حادثة، والحادث لا يتعلق بالقديم، وإن فسرت بما يتعلق بمستلذٍ محسوسٍ فالله تعالى منزه عن ذلك أيضاً، انتهى بمعناه.

ويوافقه ما سبق إليه **الأستاذ القشيري** حيث بين قسميها المذكورين بكلام نفيس، **حاصله**:

- **أنها منه تعالى للعبد**: إرادته لإنعام مخصوص عليه، كما أن رحمته إياه إرادته مطلقاً الإنعام، فالمحبة أخص من الرحمة، والرحمة أخص من الإرادة، لأن الإرادة وإن كانت واحدة إلا أن متعلقاتها متعددة، فعند تعلقها بالعقوبة تسمى غضباً، وبمطلق النعمة رحمة، وبخصوصها محبة.

- **ومن العبد له تعالى**: حالة يجدها في قلبه تلطف عن العبادة، وقد تحمله تلك الحالة على تعظيمه له وإيثار رضاه، وقلة الصبر عنه، مع الاستئناس بدوام ذكره له بقلبه، وليست ميلاً، ولا اختلاطاً، كيف وحقيقة الصمدية مقدسة عن اللحوق والإحاطة، والمحب بوصف الاستهلاك في المحبوب أولى منه بوصف الاختلاط، وليس لها وصف ولا حدٌّ أوضح ولا أقرب للفهم من لفظ المحبة.

والحقُّ، ما أشار إليه **القرطبيُّ** بعد نقله هذا من عدم الاحتياج إلى تأويل «محبة العبد» ونقله عن بعض أكابر «أرباب القلوب»، وأنهم فسروها بأنها: الميل الدائم بالقلب الهائم، **ثم قال**: فهؤلاء قد صرحوا بأن «محبة العبد لله تعالى»: ميل من العبد، وتوقان، وحال يجدها من نفسه من نوع ما يجده في محبوباته المعتادة له، **وهو الصحيح**، لأن النفوس مجبولة على الميل إلى الحُسنِ والجمال والبهاء والكمال، فبقدر ما ينكشف من ذلك يكون الميل والتعلق حتى ربما يفضي إلى استيلاء ذلك المعنى عليه فلا يصبر عنه، ولا يشتغل بغيره، **ثم ذلك الحسن**:

- **إما محسوس**، كالصورة الجميلة المشتهاة لنيل لذة جسمانية، وشهوة نفسانية، وهذا قطعي الاستحالة في حقِّه تعالى.

- **وإما معنويٌّ**، كمن اتصف بالعلم والكرم والخلق الحسن، فهذا تميل إليه النفوس الفاضلة، والقلوب الكاملة، ميلاً عظيمًا، فترتاح لذكره، وتهتز لسماع أحواله، وتتشوق لمشاهدتها، وتلتذ لذلك لذة روحانية لا جسمانية، كما يجد عند ذكر الأنبياء والعلماء والكرماء من الميل واللذة والرقة والأنس، وإن لم نعرف صورهم المحسوسة، بل وإن عرفنا قبحها، ولا ينكر ذلك إلا أبله أو مكابر، ويتضاعف ذلك الميل بوصول بر وإحسان من المتصف بذلك الجمال المعنوي إلى أن يستغرق المحب فيه، ويذهل عن جميع اشغاله وأحواله، وإذا كان هذا في حقِّ من جمالُه وكمالُه مشوب بالنقص، ومعرض للزوال، كان من لا يشاب ذلك منه بنقص، ولا يتعرض لزوالٍ مع إنعامه الذي لا يحصى، ومننه التي لا تستقصى، أولى بذلك الميل، وأحقُّ بذلك الحب، وليس ذلك إلا له تعالى وحده، ثم لمن خصه بالكمال المطلق على سائر خلقه، وهو محمد ﷺ، فمن تحقق بذلك، كان الله ورسوله أحبّ إليه مما سواهما، فتأهب عند ذلك للقائهما، واتصف بما يرضيهما، وجانب ما يسخطهما، فأقبل عليهما وأعرض عما سواهما إلا بإذنهما، انتهى ملخصًا.

قال غيره: وهذا كلام حسن، لا يرده منصف، ولا ينكره إلا متعسف، انتهى.

والفاء من قوله: (**فرب من**)، أي شخص (**جد**)، أي اجتهد بتوفيق الله له ولطفه به طالباً (**لـ**) تحصيل (**أمر**) أخرويٍّ أو دنيويٍّ، (**وصلا**) بألف الإطلاق إليه، لتقدير الله له في الأزل وصوله إليه، واقعة موقع التعليل، وهو تنشيط لمحاسبة النفس، والإقلال من آمالها، ودفع لما عساه أن النفس تتعلل به، **فتقول**: لا ينفعني الحذرُ مِمّا قدّر الله إصابته إيّاه، ولا يفيدني اجتهادي في بلوغ ما قضى الله بفواته لي؛ إذ الأمور ممضاة، والأقدار مُجراة، وكل ميسر لما خلق له، ولا يغني حذر مع قدر.

وحاصل الدفع: أن هذه الشبهة نتيجة رعونتها وثمرة حماقتها وفائدة ميلها للذتها وشهوتها، لأن أمور الآخرة مغيبة عنا، والعاقبة مجهولة لنا، ونحن مأمورون بالإكباب على ملازمة صالح العمل، ومجانبة الفتور والكسل، ﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]، وتعاطي الأسباب مما أمر به الشرع، وحض عليه، وحرض على

السعي فيه، ودعا إليه، وقد أسلفنا امتناع الاحتجاج بسابق القضاء والقدر، وإن ما ورد منه كان خصوصية لأبي البشر، وأنّ قاعدة التكليف إنما تعتمد ظاهر القدرة والاختيار، لا ما جرى به سوابق القضاء والأقدار، وإن كان كل ميسراً لما خلق له؛ إذ لا يكون في ملكه إلا ما يريد، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

فائدة:

تقدم رسم «**الزهد**»:

- وأما **الورع**: **فهو ترك ما لا بأس به حذرًا مما به البأس.**

فالزهدُ من أعمال القلب، والورع من أعمال الجوارح، كما قاله **القرافي**.

وجزم **الأبياريُّ** بأن **الورع** لا يدخل في المباحات، وجزم الإمام **الحميديُّ** بدخوله فيها.

حجة الأول: أن الله تعالى سوّى بين طرفيها، والندب مع التسوية متعذرٌ.

وحجة الثاني: عمل السلف، وقوله تعالى: ﴿أَذۡهَبۡتُمۡ طَيِّبَٰتِكُمۡ﴾ [الأحقاف: ٢٠] الآية.

قال **الشهاب**: وألف كل على صاحبه، والفريقان على صواب، **وطريق الجمع بينهما**، أن المباحات لا يدخلها زهدٌ ولا ورعٌ من حيث ذاتها، وإنما يدخلانها من حيث أنّ الإكثار منها ربما جرّ إلى كبر، أو عجب، أو تساهل في الدين، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبۡرَٰهِـۧمَ فِي رَبِّهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٨] الآية.

تتمة:

قال **الحليميُّ** في «**الشعب**»: من تعظيمه عليه الصلاة والسلام: أن لا يُوصف بما هو عند الناس من أوصاف الضعفة، **فلا يقال**: كان فقيراً، ومن ثم أنكر **بعضهم** إطلاق الزهدِ في حقِّه عليه الصلاة والسلام، **فقد قيل لابن واسع**: فلانٌ زاهد، فقال: وما قدر الدنيا حتى يزهد فيها، فكيف بالنسبة لمقامه الشريف، انتهى، نقله **ابن حجر**.

تنبيه:

رب: حرف جر خلافاً للكوفيين في دعواهم أسميتها، احتجاجًا، بأنها أُخبِر عنها في قول الشاعر: [ثابت بن قطنة من الكامل]

إن يقتلوك فإن قتلك لم يكن   عـاراً عليـك ورب قتل عار

ورد بجواز جعل «عار» خبر المبتدأ محذوف، والجملة: صفة للمجرور أو خبر له، إذ هو في موضع مبتدإ، وليس معناه التقليل دائماً خلافاً للأكثرين، ولا التكثير خلافاً لابن درستويه وجماعةؤبل ترد للتكثير كثيراً، كما هنا، وللتقليل قليلاً، خلافاً لابن هشام في «**مغنيه**»، ومن خصائصها أنها إذا لم تكف بـ«ما» عن العمل لا تدخل إلا على نكرة ظاهرة، أو مضمرة، وأن الفعل الذي نسلطه على مجرورها يجب تأخيره عنها، لأنها لإنشاء التكثير والتقليل، فلها صدر الكلام، وفعلها يجيء محذوفاً وماضياً في الأكثر، ثم إذا ذكر الفعل فقد يكون محل مجرورها نصباً على المفعولية، نحو: رب رجل صالح لقيت، وقد يكون محله رفعاً أو نصباً، نحو: رب رجل صالح لقيته.

وإذا حذف فهو خبر عن مجرورها، نحو: قوله ﷺ: «**رُبّ مُبلّغٍ أوعى مِن سامِعٍ**»[1]، فمحل «مبلغ» رفع بالابتداء، و«أوعى» صفة له، والخبر، الفعل المحذوف، أي علمت، أو ظهر لي ذلك، أو عرفت.

وفيها ستة عشر لغةً، ضم الراء وفتحها، وكلاهما مع التشديد والتخفيف، والأوجه الأربعة مع تاء التأنيث ساكنة ومتحركة، ومع التجريد منها، فهذه اثنتا عشرة، والضم والفتح مع إسكان الموحدة، وضم الحرفين مع التشديد، ومع التخفيف، ودخولها على «من» كما هنا سائغ، منه قوله: [سويد بن أبي كاهل من الرمل]

ربَّ مـن أنضَجـتُ غيظـاً قلبـه

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي بكرة، كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى، حديث رقم (١٧٤١).

خاتمة:

هذا الذي أشار إليه **محاسبة النفس وتقصير الأمل**، يسمى عندهم: **مقام الخوف**، استطرد به هنا لمناسبة المقام.

واختلف العلماء في أفضل ما يعتمده العبد منه، ومن **مقام الرجاء**:

- **والجمهور على تقديم الخوف في الصحة، والرجاء في المرض.**

- **وصحح بعضهم تقديم مقام الرجاء مطلقاً، قال:** «**لأن العبد معرض لقبض روحه في كل نفس ولحظة، فهو أبداً مريض.**

ثم **مقام الخوف** إنما يحمد إذا لم يؤد إلى يأس أو قنوط من رحمة الله تعالى، وإلا كان مذموماً، وفي كفر مرتكبه تفصيل ربما يمر بك في محله إن شاء الله تعالى».



وَوَاجِبٌ إيمَـانُنَا بِالـمَوتِ ... وَيَقْبِضُ الرُّوحَ رَسُولُ المَوتِ

*** [مبحث في الموت وأحكامه]:**

(و) هي للاستئناف على حد: ﴿وَنُقِرُّ فِي ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ﴾ [الحج: ٥] في قراءة الرفع.

وقوله: **(واجب)** شرعاً، خبر مقدم.وقوله: **(إيماننا)**: مبتدأ، أي تصديقنا**(بـ)** وقوع وأهوال **(الموت)**، ونزوله بكل ذي روح، وإن كان جائزاً عقلياً، ثبت وجوبه:

- **بالكتاب**: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠]، ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥].

- **والسنة، وأحاديثها لا تحصى.**

- **والإجماع، فإن البرّ الفاجر والضعيف والجبار والفقراء والملوك على جميعهم كأسه قد دار، ورأيهم في دفعه قد حار.**

*** [حقيقة الموت]:**

واعلم أن مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعريّ رحمه الله تعالى أنّ «الموت»: كيفية وجودية، وهو ضد الحياة، لا يعري الجسم الحيوانيُّ عنهما.

وقال الأسفرايني والزمخشري، ونحوه في «شرح المقاصد»، وعزاه في «شرح العقائد» في مباحث «الأجل» للأكثرين، وفي بعض محشيِّه للمحققين، **«الموت»: راجع إلى عدم الحياة عما من شأنه الحياة بالفعل.**

فيكون عدم ملكة للحياة، كما في العمى الطارئ بعد البصر، لا لمطلق العمى، ولا يلزم كون «عدم الحياة» عن الجنين عند استعداده للحياة موتاً.

تمسك الشيخ بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك: ٢]، والخلقُ الإيجادُ، وهو الإخراج من العدم إلى الوجود، كما مر، فيكون الموت وجودياً.

ورُدّ بأن «الخلق» في «الآية» بمعنى «التقدير» و«التحذير»، سواء كان بمقدار أو صفة أو أجل مخصوصات، ولا شك أن «التقدير» بهذا المعنى أعم من «الإيجاد»، إذ «العدم» بقدر، ولو سلم، فالمراد بـ«**خلق الموت**»: إيجاد أسبابه، على حذف مضاف، وهو كثير في الكلام.

وأجيب: بأنه خلاف الظاهر، ولا ضرورة إلى ارتكابه، فيجب اجتنابه كما قاله **النووي** وغيره في نظيره، فلا يلتفت لما وقع في «شرح المقاصد».

وتمسك أيضاً، بأن الموت جائز، والجائز لا بد له من فاعل، والعدم لا يفعل، فيلزم وجوده.

وما أجيب به: من أن الفاعل يريد العدم كما يريد الوجود، فالفاعل بعدم الحياة كما يعدم العالم مع أن عدم العالم ليس بوجودي.

وقول **الأستاذ**: أن «**الموت**» في «الآية» اسم يراد به الآخرة، و«**الحياة**» اسم يراد به الدنيا، كما روي عن ابن عباس، تقدم جوابها انفاء.

قال **بعض العلماء**: وانظر على القول بأنه وجودي: **هل هو جوهر أو عرض؟**

قلت: وجلُّ محاوراتهم أنه عرض يعقب الحياة.

وقيل: أنه فساد بنية الحيوان.

ولعل هذا رسم له بثمرته، وأما رسمه بأنه: زوال الحياة، فمبني على عدم ميته، وعليه فقد **ذهب العلماء واختاره بعض المتأخرين إلى أن الموت** ليس بعدم محض ولا فناء صرف، وإنما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن، ومفارقة وحيلولة بينهما، وتبدل حال، وانتقال من دار إلى دار.

وهو من أعظم المصائب، وأعظم منه الغفلة عنه، فلم ينفر إلا بمحضِ العدمِيّةِ، وذلك لا ينفي أصلها.

والحقُّ: الوقف، لعدم القاطع:

- **فقد جاء في بعض الأحاديث، أنه: معنى خلقهُ الله وأسكنه كف ملك الموت.**

- **وفي بعضها: أن الله خلقه في صورة كبشر لا يمر بشيء وجد ريحه ولا يجد شيء ريحه إلا مات.**

قلت: وما وقفت على مثل الخلاف السابق في الحياة، بل ظاهر كلامهم أنها وجودية اتفاقاً، وعليه بنا **الزمخشريُّ** القائل بـ«عدمية الموت»، كما مر قوله.

* [حقيقة الحياة]:

الحياة: ما يصحح وجوده الإحساس.

وقيل: ما يوجب كون الشيء حياً، وهو الذي يصح معه أن يعلم ويقدر، نعم، يجري فيها نظير ما سبق من التردد في الجوهرية والعرضية، وقد جاء: **أن الله خلق الحياة على صورة فرس لا تمر بشيء ولا تطأ شيئاً ولا يجد ريحها شيء إلا حي وأنها التي أخذ السامري من أثرها ما ألقاه على العجل الذي سكنه من حلي القبط فحيي**[(١)].

لا يقال: حيث لم يقع شك فيه ولا إنكار له صار إلقاؤه بمنزلة: السماء فوقنا، **لأنا نقول:** الإنكار، وإن لم يكن صريحاً، لكنه لازم دعوى فرعون وإضرابه الألوهية بواسطةٍ بمشاهدة طول البقاء، ولازم من أثبتها لهم فليس بمنزلة ما ذكر تطرق الإنكار عليه لا صريحاً ولا التزامًا، على أن الضروريّ وقوعُه لا حكم وقوعه الذي هو المفاد هنا.

* [حقيقة قبض الأرواح]:

(و) واجبٌ إيماننا، أيضاً، بأنه **(يقبض)**، أي يأخذ ويتسلم ويخرج بإذن ربه: **(الروح)** من مقرها، أو من أيدي أعوانه المعالجين نزعها منه، على ما يأتي، **(رسول)** الله الموكل بإرادة **(الموت)** على كل ذي نفس ولو بعوضة، ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٤٥].

---

(١) روي ذلك عن ابن عباس والكلبي ومقاتل. انظر: القرطبي في تفسيره (١٨: ١٦٠)، والبغوي في تفسيره (٨: ١٧٣)، دار طيبة، والسيوطي في حاشيته على تفسير البيضاوي (١: ٤٤٨)، نشر جامعة أم القرى.

وفي الـحديث: «**قال ملك الموت للنبي عليه الصلاة والسلام: لو أردتُ قبـض رُوح بعُوضةٍ ما استطعتُ حتّى يأذن الله لِي**»(١).

* [**حقيقةالروح**]:

ومذهب **أصحابنا من المتكلمين ومن وافقهم**:

- **أنّ الروح أجسام لطيفة متخللة في البدن تذهب الحياة من الجسد بذهابها.**

وليس عرضاً كما قاله آخرون، ولا دمًا كما انتحله طائفة، وفي الحديث: «**إذا قُبِض الرُّوح تبِعهُ البصرُ**»(٢).

والحقُّ عندنا، أنها النفس، وفي الحديث: «**الميِّتُ يُتبِعُ بصرهُ نفسهُ**»(٣)

وقد عبر عنها عليه الصلاة والسلام فيما قبله بـ «**الروح**»، فدل ذلك على اتحادهما، والكلام عليها هنا إجمالاً **أنها النفس**.

وحقيقتها: لم يتكلم عليها نبينا ﷺ، وقد سئل عنها لعدم نزول الأمر ببيانها، قال: تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْـرِ رَبِّى ﴾ [الإسراء: ٨٥]، فنمسك نحن عنها، ولا نعبر عنها، فأكثر من موجود ـ كما قال الجنيد وغيره ـ.

والخائضون فيها اختلفوا:

- **فقال جمهور المتكلمين، ونقله النووي في «شرح مسلم» عن تصحيح أصحابه، وبه جزم ابن عرفة، ونقله عنه أصحابنا ـ أيضاً، أنه: جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الأخضر.**

---

(١) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير برقم (٤١٨٨)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٢: ٣٢٦): «فيه عمر بن شمر الجعفي والحارث بن الخزرج ولم أجد من ترجمها، وبقية رجاله رجال الصحيح».

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أم سلمة، كتاب الجنائز، باب في إغماض الميت والدعاء له إذا حضر، حديث رقم (٩٢٠).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الجنائز، باب في شخوص بصر الميت يتبع نفسه، حديث رقم (٩٢١).

- **وقال كثيرٌ منهم: إنها عرضٌ، وهي الحياة التي صار البدن بوجودها حياً.**

- **وقال الفلاسفة وكثيرٌ من الصوفية أنها: ليست بجسم ولا عرض، بل جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيز، متعلق بالبدن للتدبير والتحريك، غير داخل فيه ولا خارج عنه.**

وسيأتي الكلام عليها مفصلاً، إن شاء الله تعالى.

* **[حقيقة ملك الموت]:**

فإن قلت: ما اسم **ملك الموت**؟

قلت: قال **ابن عمر**: اسمه عزرائيل. **وقيل**: عبد الجبار. **وقال** الجزوليّ: إن عزرائيل معناه بالعربية: عبد الجبار، فلا خلاف حينئذٍ.

فإن قلت:

- **فقد قال تعالى:** ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢].

- **وقال تعالى:** ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوۡنَهُمۡ﴾ [الأعراف: ٣٧].

- **وقال تعالى:** ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ تَوَفَّتۡهُ رُسُلُنَا﴾ [الأنعام: ٦١].

وكل ذلك معارض للآية السابقة.

قلت: قال العلماء: لا تعارض بين هذه الآيات، فـ«**إضافة التوفي**» إن:

- **كان بمعنى القبض إلى الله تعالى لأنه الفاعل حقيقة.**

- **ولملك الموت لمباشرته للتسلم الظاهري.**

- **وللملائكة لأنهم أعوانه المخلصون لها من العصب والعروق.**

وما أحسن **قول عمر بن عبد العزيز** فيما كتبه وصيةً لبعض أصحابه: أما بعد، فإني أوصيكم بتقوى الله العظيم والمراقبة له، واتخذوا التقوى والورع زاداً، فإنكم في دار عما قليل تنقلب بأهلها، والله في عرصات القيامة يسألكم عن النقير والفتيل، فالله الله عباد الله، اذكروا الموت الذي لا بد منه، واستمعوا:

- **قول الله سبحانه:** ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥].

- **وقوله عز وجل:** ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦].

- **وقوله عز وجل:** ﴿تَوَفَّتْهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَٰرَهُمْ﴾ [محمد: ٢٧].

فقد بلغني ـ والله أعلم ـ أنهم يضربون بسياط من نار، وقال جل ذكره: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١] الآية.

وقد **بلغني** أن ملك الموت ينظر وجه كل آدمي ثلاث مائة نظرة وستاً وستين نظرة كل يوم.

وبلغني أن ملك الموت ينظر في كل بيت تحت ظل السماء ستمائة نظرة.

وبلغني أن ملك الموت رأسه في السماء ورجلاه في الأرض، وأن الدنيا كلها في يد ملك الموت كالقصعة بين يدي أحدكم يأكل منها.

وبلغني أن ملك الموت يكون قائماً وسط الدنيا فينظر الدنيا كلها برها وبحرها سهلها وجبلها، وهي بين يديه كالبيضة بين رجلي أحدكم.

وبلغني أن لملك الموت أعواناً الله أعلم بهم ليس منهم ملك إلا لو أذن الله أن يلتقم السموات والأرض في لقمة واحدة لفعل.

وبلغني أن ملك الموت تفزع منه الملائكة أشد من فزع أحدكم من السّبُع.

وبلغني أن حملة العرش إذا قرب ملك الموت من أحدهم ذاب حتى يصير مثل الشعرة من الفزع منه.

وبلغني أن ملك الموت ينزع روح ابن آدم من تحت عضده وظفره وعروقه وشعره ولا تصل الروح من مفصل إلى مفصل إلا كان أشد عليه من ألف ضربة بالسيف.

وبلغني أنه لو وضع وجع شعرة من الموت على السموات والأرض لأذابها حتى إذا بلغت الحلقوم ولي القبض ملك الموت.

وبلغني أن ملك الموت إذا قبض روح المؤمن جعلها في حريرة بيضاء ومسك أدفر وإذا قبض روح الكافر جعلها في خرقة سوداء في فخار من نار أشد نتناً من الجيفة، انتهى.

وكل هذه البلاغات دوّنها علماء الحديث وخرجوها بأسانيدها.

وفي الخبر، إذا دنت منيّة المؤمن ترك عليه أربعة من الملائكة:

- **ملك يجذب النفس من قدمه اليمنى.**

- **وملك يجذبها من قدمه اليسرى.**

- **وملك يجذبها من يده اليمنى.**

- **وملك يجذبها من يده اليسرى.**

و«**النفس**» تنسل انسلال القذاة من السقاء، وهم يجذبونها من أطراف البنان ورؤوس الأصابع، والكافر تسل روحه كالسفود من الصوف المبتل ذكره، **أبو حامد** في «**الكشف**»[1].

فإن قلت: فهل تقبض جميع الأرواح من الثقلين والبهائم والطير وغيرهم؟

قلت: نعم، وهو **مذهب أهل السنة**، فقد سئل مالك رحمه الله تعالى:

- **أيقبض أرواح البراغيث.**

فقال: ألها نفسٌ، **فقيل**: نعم، **فقال**: يقبضها.

وتزوى له الأرض كالطست، أو كالكف، يتناول منها ما يشاء كما ورد به الخبر[2].

وقيل: إن ملك الموت يدعو الأرواح فتجيبه، ثم يأمر أعوانه بقبضها.

وقالت: **المعتزلة**: إنما يقبض أرواح الثقلين دون غيرهم.

وقال المبتدعة: إنه لا يقبض أرواح البهائم إلا أعوانه.

(١) انظر: التذكرة للقرطبي، (١٥٧)، مكتبة دار المنهاج.

(٢) ذكره أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب العظمة برقم (٤٤٣)، دار العاصمة.

وعليهم قصد الرد بإدخال «الـ» التي للعموم على «الروح»، وعلى الأول رد بإسناد القبض لرسول الموت، ودليل العموم قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: ١٤٥]، وقول عزرائيل: «والله يا محمد، لو أردت قبض روح بعوضة ما قدرت على ذلك حتى يكون الله هو الآمر بقبضها»(١).

قال القرطبيُّ: في هذا الخبر ما يدل على أن ملك الموت هو الموكل بقبض روح كل ذي روح، ولا يخالف قول ابن عطية، ورد في الحديث: أن البهائم كلها يتوفى الله أرواحها دون ملك الموت(٢)، لأن مراده التوفي الحقيقي، وكلامنا في الظاهر بحسب المباشرة الظاهرة.

فإن قلت:

- فهل يقبض روح نفسه وأرواح الشهداء في البحر؟

قلت:

في الأول: احتمالان، أظهرهما: أن الله يقبضها، والآخر أنه يقبضها بنفسه، وقد ورد ما يشهد لكليهما.

وأما الثاني، فالحقُّ أنه يقبض أرواحهم، وحديث: «أن الشهداء في البحر يقبض الله أرواحهم»(٣)، ولا يكل ذلك إلى ملك الموت لكرامتهم عليه حيث ركبوا لجج البحر في سبيله، فيه عن ابن عباس، جويبر وهو ضعيف جداً، وطريق الضحاك عن ابن عباس فيها انقطاع.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) روى العقيلي في الضعفاء برقم (١٩٢٣) وابن الجوزي في الموضوعات (٣: ٢٢٢) من حديث أنس بن مالك: أن النبي ﷺ قال: «آجالُ البهائِم كُلِّها مِن القملِ والبراغِيثِ والجرادِ والخيلِ والبِغالِ كُلِّها والبقرِ وغيرِ ذلِك آجالُها في التّسبِيحِ فإذا انقضى تسبِيحُها قضى الله أرواحها وليس إلى ملكِ الموتِ مِن ذلك شيءٌ»، قال العقيلي: لا أصل له من حديث الأوزاعي ولا غيره.

(٣) أخرجه ابن حجر في المطالب العالية برقم (١٩٢٤)، وذكره البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة برقم (٤٤٢٨) وقال: هذا إسناد ضعيف، وفيه انقطاع، يحيى بن أبي كثير لم يدرك سلمان، وداود بن المحبر كذاب.

وهاهنا فوائد:

- **منها، «كراهة تمني الموت لضر نزل» وجوازه «لخوف الفتنة»:**

- روى مالك عن عمر ابن الخطاب أنه قال: **«اللهمّ كبِرت سِنِّي، وضعُفت قُوّتِي، وانتشرت رعِيّتِي، فاقبِضنِي إليك غير مُضيِّعٍ، ولا مُقصِّرٍ، فما جاوز ذلِك الشّهر حتّى قُبِض»**[1].

- وأخرج أحمد في مسنده، والطبراني في الكبير، عن عليم الكندي، قال: «كنت مع أبي عيسى الغفاري على سطح، فرأى قوماً يتحملون من الطاعون، أي يرحلون، فقال: يا طاعُونُ خُذنِي إليك ثلاثًا يقُولُها، فقال لهُ عُليمٌ: تقُولُ هذا؟ ألم يقُل رسُولُ الله ﷺ: «لا يتمنينّ أحدُكُمُ الموت فإنّهُ عِند انقِطاعِ عملِهِ، ولا يُردُّ فيستعتب» **فقال أبُو عِيسى: إنّما سمِعتُ رسُول الله ﷺ يقُولُ**: «بادِرُوا بِالموتِ سِتًّا: إمارة السُّفهاءِ، وكثرة الشُّرطِ، وبيع الحُكمِ، والاستِحقاقُ بِالدّمِ، وقطِيعة الرّحِمِ، ونشوىً يتّخِذُون القُرآن مزامِير يُقدِّمُون الرّجُل لِيُغنِّيهم بالقُرآن، وإن كان أقلّ مِنهُم فِقهًا»[2]، وأخرجه الطبراني أيضاً عن عمر بن عبسة[3].

- **ومنها، أن الجمهور على أن «الموت خير للمؤمن والكافر»، والأحاديث فيه كثيرة.**

وما أحسن قول القائل[4]:

قد قلت إذ مدحوا الحياة فأكثروا	في الموتِ ألفُ فضيلة لا تُعْرفُ
فيه أمان لقائِهِ بلقائه	وفِراقُ كُلِّ مُعاشر لا يُنْصِف

- **ومنها، أن «الأرواح تتزاور، وتتلاقى، وإن لم يكن بينها قرابة ولا صداقة، إذا كان من أهل الرحمة».**

- **ومنها، أن «الميت يسمع ثناء الناس عليه، ويعرف غاسله، ويسأله تخفيف غسله».**

(١) أخرجه الإمام مالك بن أنس في موطئه برقم (١٠).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (١٦٠٤٠)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٣١٦٢).

(٣) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير برقم (٥٨).

(٤) تُنسب هذه الأبيات لابن الرومي.

- ومنها، أن: «السماء تبكي على موت المؤمن».

- ومنها، أن: «من كان آخِرُ كلامِهِ لا إله إلّا الله دخل الجنّة»[١]، ومن قال عند موته: «لا إله إلّا الله، والله أكبرُ ولا حول ولا قُوّة إلّا بِالله، لا تطعمهُ النّارُ أبدًا»[٢]، رواه الطبرانّي.

ومن قال: «لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين فمات أعطي أجر شهيد وإن بري قام مغفوراً له»[٣]، رواه الحاكم.

ومن قال في أول مضجعه لمرض موته: «لا إله إلّا الله يُحيِي ويُمِيتُ وهُو حيٌّ لا يمُوتُ، وسُبحان ربِّ العِبادِ والبِلادِ، والحمدُ لله حمداً كثِيرًا طيِّبًا مُباركًا فيهِ على كُلِّ حالٍ، الله أكبرُ كبِيرًا، كِبرِياءُ ربِّنا وجلالُهُ وقُدرتُهُ بِكُلِّ مكانٍ، اللهمّ إن أنت أمرضتنِي لِتقبِض رُوحِي في مرضِي هذا فاجعل رُوحِي في أرواحِ من سبقت لهُم مِنك الحُسنى، وأعذنِي مِن النّارِ كما أعذت أُولئِك الّذِين سبقت لهُم مِنك الحُسنى، فإن مات فإلى رِضوانِ الله والجنّةِ، وإن عاش وعليهِ ذُنُوبٌ تاب مِنها»[٤].

ومن قال: «لا إله إلا الله الحليم الكريم ثلاثاً، والحمد لله رب العالمين ثلاثاً، تبارك الذي بيده الملك يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير عند موته، دخل الجنة»[٥].

ـ ومنها، أن «مجيء الموت والعبد على عمل صالح يسهل الموت»، وكذا «السؤال».

---

(١) أخرجه أبو داود من حديث معاذ بن جبل، كتاب الجنائز، باب التلقين، حديث رقم (٣١١٦)، والحاكم في مستدركه برقم (١٢٩٩) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٢٢١).

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط من حديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري برقم (٢٩٥٨).

(٣) أخرجه الحاكم بنحوه من حديث سعد بن مالك برقم (١٨٦٥).

(٤) أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب المرض والكفارات من حديث أبي هريرة برقم (١٥٦)، وضعفه الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٤: ٢٠٠)، مؤسسة الرسالة.

(٥) أخرجه ابن عساكر في تاريخه عن علي بن أبي طالب (٧١: ٣٦٨)، وانظر: الجامع الصغير للسيوطي حديث رقم (٩٧٤٧).

- **ومنها، أن «من علامات حسن الخاتمة التوفيق للعمل الصالح قبل الموت»، و«عكسه عكسه».**

- **ومنها، ما قال بعض العلماء: الأسباب المقتضية لسوء الخاتمة والعياذ بالله تعالى خمسة:**

- **التهاون بالصلاة.**

- **وشرب الخمر.**

- **وعقوق الوالدين.**

- **وأذى المسلمين.**

- **ودعوى الولاية بغير حق.**

- **ومنها، أن «ملك الموت كان يقبض الأرواح جهرة حتى لطمه موسى عليهما الصلاة والسلام فأخفي».**

فإن قلت: كيف جاز لموسى عليه الصلاة والسلام لطمه وفقأ عينه.

قلت: أجيب بوجوه:

أحدها: أنها عين مخيلة لا حقيقة لها، وهو باطل، لا يجري إلا على قول **السالمية** من أن صور الملائكة الظاهرة للأنبياء لا حقيقة لها.

وثانيها: أن المراد أنه عليه الصلاة والسلام غلبه بالحجة، فكني عن دحض حجته بفقىء عينه.

وثالثها: أن موسى رآه في داره قاصداً لنفسه، فدافعه، فأدت المدافعة إلى فقىء عينه.

واعترض، بأن ظاهر قول ملك الموت لربه: «**أرسلتني إلى من لا يُريدُ الموت**»[1]، أنه عرف أنه ملك الموت.

ورابعها: أن الغضب استفز موسى فأسرع إلى لطمه فانفقأت عينه.

---

(١) سبق تخريجه قريباً.

وهو باطل لعصمة الأنبياء من مثل هذا في الرضا والغضب.

وخامسها: أنه إنما فقأ عيناً مستعارة له لإعطائه قوة التشكل.

قلت: وفيه ما في الأول.

وأصح الأجوبة، وهو **السادس**، أن «**ملك الموت**» أقدم على موسى قبل أن يخبره فأدبه لعلمه أن الله تعالى لا يقبضه حتى يخبره، ولذا، لما رجع إليه وخيّره استسلم وانقاد وسلم نفسه له.

قلت: وفيه في حق «**الملك**» ما لا ينبغي إن كان عالماً، وفي **حقِّ موسى** كذلك إن لم يكن لعذره، وجواز النسيان عليهم في الشرعيات، والظاهر منعه، ويمكن الدفع بعدم بيان الله تعالى ذلك للملك دون موسى عليهما الصلاة والسلام.

خاتمة:

حديث «**ذبح الموت بين الجنة والنار بمشاهدة أهل الدارين**»[(١)] ذكره البخاري وغيره، فقال القاضي زكريا في «شرحه»:

قيل: أنه يذبح بين الجنة والنار.

وقيل: على الصراط، وذابحه يحيى بن زكريا بين يدي النبيِّ ﷺ.

وقيل: جبريل عليه الصلاة والسلام.

وقيل: ذابحه بين يديه ﷺ جبريل عليه الصلاة والسلام، انتهى.

وهي لطيفة غريبة، ولله الحمد.

---

(١) روى البخاري ومسلم في صحيحهما من حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: قال رسُولُ الله ﷺ: «إذا صار أهلُ الجنّةِ إلى الجنّةِ، وأهلُ النّارِ إلى النّارِ، جِيء بِالموتِ حتّى يُجعل بين الجنّةِ والنّارِ، ثُمّ يُذبحُ، ثُمّ يُنادِي مُنادٍ: يا أهل الجنّةِ لا موت، ويا أهل النّارِ لا موت، فيزدادُ أهلُ الجنّةِ فرحًا إلى فرحِهِم، ويزدادُ أهلُ النّارِ حُزنًا إلى حُزنِهِم». انظر: البخاري في كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، حديث رقم (٦٥٤٨)، ومسلم في الجنة وصفة نعيمها، باب النار يدخلها الجبارون، حديث رقم (٢٨٥٠).

- ومنها، أنّ تشديد «آلام الميت» فيه الشغل عن «سب الموت» و«شتمه»، وقد كان أولاً يقبضها بلا ألم فيشتمونه، فشكى إلى الله تعالى، فوضع الآلام، والله أعلم.

وذكر أحاديث هذه الفوائد يطول، ومحلها كتب الحديث.

- ومنها، أنه لا معارضة بين حديث: «يُبعثُ الميِّت في ثِيابِهِ الّتِي مات فيها»[(١)]، وحديث البعث: «حُفاةً عُراةً غُرلًا»[(٢)]:

لحمل الأول على الشهيد، والثاني على غيره.

أو الأول على الأعمال، والثاني على ظاهرِهِ، فقد فسر بعضُهم: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: ٤] بعملك، أي فأصلح.

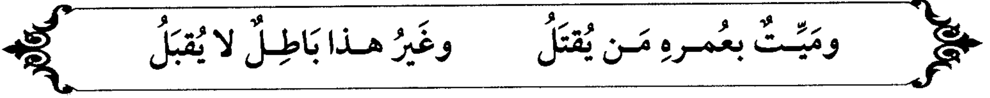
أو الأول على البعث، والثاني على الحشر، فإنهما غير أن كما يأتي.

وجمع البيهقي الأول على حشرهم بها، ثم تتناثر عنهم في الموقف، وهو محمل الثاني، قاله برهان الدين الحلبي.



(١) أخرجه أبو داود من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب الجنائز، باب ما يستحب من تطهير ثياب الميت عند الموت، حديث رقم (٣١١٤)، وابن حبان في صحيحه برقم (٧٣١٦)، والحاكم في مستدركه برقم (١٢٦٠) وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(٢) أخرجه الإمام البخاري في كتاب الرقاق، باب كيف الحشر، حديث رقم (٦٥٢٧)، ومسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب فناء الدنيا وبيان الحشر يوم القيامة، حديث رقم (٢٨٥٩).



* [مبحث في الأجل وأحكامه]:

ولما اختلفت **الطوائف** في اتحاد «الأجل» و«تعدده»، وفي أن «المقتول» استوفى أجله أو لم يستوفه، بل قطعه عليه القائل، وكان **مذهب أهل الحق**: اتحادُه، وعدم قبوله للزيادة والنقصان، كما وردت به الآثار عن النبي المختار، أشار إلى ذلك بقوله:

(وميت) خبر مقدم، أصله «ميوت» فيعل، مشتق من «الموت»، قلبت «الواو» فيه «ياء» لاجتماعها وسكون السابق منهما.

(بعمره)، حال من ضمير «ميت» المستتر فيه، وهو **مدة حياة الحيوان**، وهو على حذف مضاف، أي بانتهاء عُمُره، بضم العين وفتحها، **ولا يقال**: في القسم إلا بفتحها لكثرة الاستعمال.

(من) مبتدأ، أي كل ذي روح **(يقتل)**، أي: **يفعل** به ما يزهق روحه.

وملّخصُّهُ: أن من **قواعد أهل السنة** أن «**المقتول ميت بأجله**» أي أن موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى في الأزل أنه حاصل فيه بإيجاده تعالى من غير صنع للعبد القاتل، لا مباشرة ولا توليدًا، وأنه **لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل**، بدليل أن الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد، وبأنه: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤]، إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث الدالة على أن كل هالك يستوفي أجله من تقدم ولا تأخر.

ثم على تقدير «عدم القتل» لا قطع بوجود الأجل ولا عدمه، فلا قطع بالموت، ولا بالحياة.

فإن قلت: فما تصنع بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾ [فاطر: ١١].

قلت: قال السعد: أجيب: بأن المعنى: ولا ينقص من عمر معمر، على أن الضمير لمطلق المعمر، لا لذلك المعمر بعينه، **كما يُقال**: لي درهم ونصفه، أي لا ينقص عمر شخص عن أعمار أضرابه، ومبالغ مدد أمثاله، إلا بعلمه تعالى.

فإن قلت: فقد جاء أن بعض الطاعات تزيد في العمر، كصلة الرحم.

قلت: قال أيضاً: أجيب: بأن الأحاديث الواردة في ذلك أخبار آحاد، فلا تعارض القواطع.

وقد يقال: المراد: «الزيادة» و«النقصان» بحسب الخير والبركة، كما قيل: ذكر الفتى عمره الباقي، أو بالنسبة إلى ما أثبتته الملائكة في صحفهم، فقد ثبت فيها الشيء مطلقاً وهو في علم الله تعالى مقيد، ثم يؤول إلى موجب علم الله تعالى، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩].

والظاهرة أنه غيّر جوابه في «شرحه لعقائد النسفي» بقوله: إن الله تعالى كان يعلم أن العبد لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة مثلاً، لكنه علم أنه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة، فليست هذه «الزيادة» إلى تلك «الطاعة» بناء على «علم الله» تعالى أنه لولاها لما كانت تلك الزيادة، انتهى.

فإن مبنى «الزيادة» على «الأول» اعتبار صحف الملائكة، وعلى «الثاني» تعلق علم الله تعالى بفعل تلك الطاعات التي علقت بها الزيادة من غير نظر إلى صحف الملائكة البتة، فليتأمل؟

فإن قلت: على هذين الجوابين يتوجه عودكم إلى القول بـ«**تعدد الأجل**»، ومذهبكم أنه واحدٌ.

قلت: لما كان المعتبر إنما هو ما تعلق «**العلم الأزليُّ**» ببلوغه لوقوعها ما علق الأجل بوقوعه لم يكن هناك أجلان، بل أجل واحد، اعتبر فيه شرط.

تتمات:

الأولى: عبر بـ«العمر» لاستقامة الوزن، وكذا احتاج إلى تقدير المضاف، ولو استقام على تقدير التعبير بدله بالأجل ـ كما هو المشهور ـ لم يحتج إليه، لأن «**الأجل**» **لغةً: الوقت**، وأجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها، **كما يُقال:** أجل هذا الدين شهران، أو آخر الشهر.

وفسر **بعضهم** قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًاۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ [الأنعام: ٢] بأجل الموت وأجل القيامة، وبعضهم بما بين أن يخلق الله الموت وما بين الموت والبعث، ثم شاع استعماله في آخر مدة الحياة، فلهذا يفسر بـ«**الوقت الذي علم الله بطلان حياة الحيوان فيه**»، والله أعلم.

الثانية: الكثير في الاستعمال أن يُقال لمن زهقت روحه من الآدمي: ميّت، بالتشديد، ومن غيره: ميت، بالتخفيف.

وقد يقال: الآدمي ميت، بالتخفيف، ولغيره ميّت، بالتشديد.

وأما «**المتوفى**» فكثير الاستعمال، والقياس إطلاقه على الآدمي وغيره، ولا يحضرني الآن استعماله في غير الآدمي، نعم، هو بفتح الفاء، أي الذي توفاه الله تعالى، ويجوز كسرها على معنى أنه مستوفٍ أجله، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٤]، بفتح الياء على قراءة نُقِلت عن عليٍّ: أي يستوفون آجالهم، والله أعلم.

(**و**) للاستئناف، وما بعدها جملة اسمية مبتدؤها: (**غير هذا**) المذهب من مذاهب طوائف المعتزلة:

- **كمذهب الكعبي منهم، أن المقتول ليس بميت، لأن القتل فعل العبد، والموت لا يكون إلا فعل الله تعالى، أي مفعوله، وأثر صنعه.**

وملخصه كما يأتي: أنّ للمقتول أجلين: القتل، والموت، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت.

- **وكمذهب كثير منهم، أن القاتل قد قطع على المقتول الأجل، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل، كما ذهب إليه جمهورهم، أو لمات ألبتة في ذلك الوقت كما ذهب إليه أبو الهديل منهم.**

تمسك الكعبي بقوله تعالى: ﴿أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ﴾ [آل عمران: ١٤٤]، حيث جعل «القتل» قسيماً لـ«لموت»، بناء على أن المراد بالقتل المقتولية، وأنها نفس بطلان الحياة، وأن الموت خاص بما لا يكون على وجه القتل.

وتمسك **الكثيرون** بأنه لو مات بأجله لم يستحق القاتل دماً ولا عقاباً، ولم يتوجه عليه قصاص، ولا غرم دية، ولا قيمة في ذبح شاة الغير، لأنه لم يقطع عليه آجلاً، ولم يحدث بفعله أمر: لا مباشرة ولا تولية، أو بأنه ربما تقتل في اللحمة والحرب ألوف ممن يقضي العادة بامتناع موتهم في ذلك الزمان.

وتمسك **أبو الهذيل** بأنه: لو لم يمت لكان القاتل قاطعاً لأجل قدرة الله تعالى، ومغير الأمر علمه، وهو محال، وخبرها:

(باطل)، أي غير مطابق للواقع من حيث اشتماله على الحكم لما سبق التمسك به من القواطع المنافية له منافاة لا تقبل التأويل، وكل باطل **(لا)** ينبغي أنه **(يقبل)** عند العقلاء المتمسكين بالحق الرادِّين لما تمسك به الأول بأن القتل قائم بالقاتل حالٌّ فيه، لا في المقتول، وإنما فيه الموت وانزهاق الروح، الذي هو بإيجاد الله تعالى عقب القتل بطريق جري العادة.

فإن أجيب: بأنه أراد بالقتل المقتولية المتولدة عن قتل القاتل وإن كانت حالاً للمقتول، ويجعلها نفس بطلان الحياة، ويخص الموت مما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى: ﴿أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ﴾ الآية.

أجيب: بأنه بعد اللقيا، والتي لا يناسب مذهبه من إنكار القضاء والقدر في أفعال العباد، إذ بطلان الحياة المتولد من قتل القاتل أجل قدره الله وغيّبه بحده، ولا خفاء في أن معنى الآية ﴿أَفَإِيْن مَّاتَ﴾ حتف أنفه بلا سبب، أو مات بسبب القتل، وأن مجرد بطلان الحياة موت، **ولهذا قيل**: إن في المقتول معنيين:

- **قتلاً، هو من فعل القاتل.**

- **وموتاً، هو من فعل الله تعالى.**

المجيبين عما تمسك به الثاني بأن استحقاق الذم والعقوبة ليس بما ثبت في المحل من الموت، بل هو تعبد بما اكتسبه القاتل، وارتكبه من الفعل المنهي عنه، مما يخلق الله الموت عقيبه

عادة سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بحضور الأجل حتى لو علم موت شاة بإخبار الصادق أو ظهور الإمارات لم يضمن عند بعض الفقهاء.

ولا يخفى أن هذا الجواب مبني على أن «**الموت وجودي لا عدمي**»، إذ الأعدام لا تخلق، وبنقض قضاء العادة بوقوع مثل القتل في الملحمة من الموت بالوباء والصاعقة والزلزلة والغرق والحرق.

وعما **تمسك به الثالث** بأن «عدم القتل» إنما يتصور على تقدير «علم الله تعالى» أنه لا يقتل، وحينئذٍ لا نسلم لزوم المحال، وبأنه استحالة في قطع الأجل المقدر الثابت لولا القتل لأنه تقدير للمعلوم لا تغيير له.

تنبيه:

ذهب **كثير من المحققين والأستاذ** إلى أن «**الخلاف بيننا وبين المعتزلة لفظيٌّ**» لأن «الأجل» إن كان زمان بطلان الحياة، بأن لا يترتب على فعل من العبد، لم يكن المقتول ميتاً بأجله قطعاً من غير تصور خلاف، فرجع البحث حينئذٍ إلى وجود دليل على التقييد وانتفائه، ولم يأت أحد من الفريقين بقاطع على ما يثبت فيه مدعاه.

والذي حققه السعد وهو مذهب الأكثرين، أن المراد بأجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا محيص عنه، ولا تقدم ولا تأخر، على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤]، فيرجع الخلاف إلى أنه:

- هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك، أم المعلوم في حقه أنه إن قتل مات وإن لم يقتل عاش إلى أجل هو وقت له؟

فإن قيل: فيلزم:

- على الأول، القائل به أهل السنة، القطعُ بالموت إن لم يقتل.

- وعلى الثاني، القائل به المعتزلة القطع بامتداد العمر إلى أمد إن لم يقتل.

وكل ذلك يخالف ما ذهب إليه **البعض من الفريقين** حيث قال بجواز الأمرين، بل جواز الأمرين هو المقطوع به عند أهل السنة.

قلنا: أجيب بمنع لزوم الثاني، لجواز أن لا يكون «الوقت» الذي هو «الأجل» متراخياً، بل يكون متصلاً بحين القتل، أو نفسه، وهو ظاهر.

وأما الأول، فيمكن دفعه بأن عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بأنه يقتل أمر مستحيل لا يمتنع محالاً، هو انقلاب الأجل، فإن قدر معه تعلق العلم بأنه لا يقتل فانتفاء القطع يكون ذلك الوقت هو الآجال ظاهر، لأن القطع بذلك إنما كان من جهة القطع بالقتل، **قاله سعد الملة والدين وقدوة أئمة المسلمين**.

والذي جزم به **بعض المحققين** أن الخلاف بيننا وبينهم لفظيٌّ، إن قالوا بالقضاء والقدر في أفعال العباد، وإن أنكروهما فيها، كما هو المشهور.

أو قالوا: إنّ الله تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها، كما ذهب إليه بعضهم، فالنزاع حقيقي، انتهى.

إذا علمت هذا، فالتصريح بقوله: لا يقبل، وإن كان كل باطل كذلك للإيماء إلى أن النزاع حقيقي لا لفظي؛ إذ اللفظي مقبول في بعض أحواله كما لا يخفى على ذي تدبر.

تتمة: ظهر مما مر أن:

ـ «**الأجل عندنا واحد**»، وهو الحقُّ.

ـ وعند من جعل المقتول ميتاً بأجله مع القطع بأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد آخر هو أجله، كما ذهب إليه الكعبي اثنان.

ـ وعند **الفلاسفة** للحيوان أجل طبيعي يتحلل رطوبته وانطفأ حرارته الغريزيتين، وآجال اخترامية بحسب أسباب لا تحصى من الأمراض والآفات.

وإيضاحه، أن الجواهر التي غلب عليها الأجزاء الرطبة ركبت مع الحرارة الغريزية فصارت لها بمنزلة الدهن للفتيلة المشتعلة، فهي دائماً تعينها، ويعين عليها في تلك الإعانة

الحرارة المستفادة من خارج، وكلما انتقصت تلك الرطوبات تبعتها الحرارة الغريزية في ذلك حتى إذا أمعنت في الانتقاص، وتم أمر الجفاف، انطفأت الغريزية، انطفاء السراج عند نفاذ دهنه، فحصل الموت الطبيعي، فذلك هو **الأجل الطبيعي**، وهو مختلف بحسب اختلاف الأمزجة، وهو في الإنسان في الأغلب بتمام مائة وعشرين سنة، وقد يعرض من الآفات مثل البرد المجمد والحر المدوب وأنواع السموم وأصناف تفرق الاتصال، وسوء المزاج ما يفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلُوحِهِ لقبول الحياة، إذ شرطها اعتدال المزاج، فيهلك بسببه، فذلك هو **الأجل الاخترامي**.

قال **بعض المحققين**: والظاهر أن النزاع بيننا وبينهم في هذا المقام لفظيٌّ؛ إذ هم لا ينكرون القضاء والقدر، فالوقت الذي علم الله فيه بطلان الحياة بأي سبب كان واحداً عندهم أيضاً[1].

ومما ذكروه من **الأجل الطبيعي** نحن أيضاً لا ننكره، لكنهم يجعلون اعتدال المزاج وانحطاط الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطاً حقيقية لبقاء الحياة، ونحن نجعلها أسباباً عادية، وذلك بحث آخر، انتهى، وهو جيد.

وقد مر القول في تحرير مقالتهم **بنفي القضاء والقدر**، فراجعه.

---

(١) إن من مناهج المتكلمين، تأييد قضايا الدين، الثابتة بأدلة اليقين، وبيان المقبول من المرفوض فيما تضاءلت أدلته الشرعية عن القطع به، كل حسب ما يقتضيه ويستحقه، دون تهويل أو تسفيه، ومن منهجهم، النظر في أنظار المخالفين، والمخالفون يشاركوننا في الموضوعات، من طبيعيات، ومناهج نظر، وشرعيات، وغيرها، ونظرنا في ذلك لا يكون بقصد عنادهم بإبطال كل مقولة لهم، فإنهم مع مخالفتهم لنا هدف للدعوة، وإنما يكون المقصد زعزعة أركان الباطل في نفوسهم، فيقربهم ذلك من النظر في قواعدنا، لعلهم يهدون إلى الحق، وكذا، تأييد الإيمان في قلوب أهل الإيمان، لا يتأثرون بشبهات كل عصر، مهما ألبست ثوب الزيف، وكثيرون، ممن بعد، لم يعرفوا الوسيلة الكلامية، يقصدون إلى مخالفة من ينازعونهم في الفكر أو المصالح، فصير نقدهم لهم إلى عناد، فيقع العناد من الجانبين، والأصل الإنصاف، فقد يكون الخلاف بين أهل الإسلام وغيرهم خلافا في اللفظ، وفي الإنصاف هداية. (ي)

وفي فَنا النفس لدَى النَّفخِ اختُلِف   وَاستَظهَر السُّبكِي بقَاهَا اللَّذعُرف

* [مبحث في الفناء وأحكامه]:

ولما ذكر أن «الروح تقبض»، وحقيقة القبض مسك الشيء باليد، فهو يشعر بجسميتها، وكل جسم معرض للفناء، وقابل له بشهادة: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، و ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] على ما يأتي، وكان المقام مظنة التفات النفس إلى هلاكها وفنائها واستمرارها وبقائها؛ إذ الواجب في الحوادث أن يكون لها بداية وأن يكون لها نهاية، كما تعرفه مما يأتي، تعرّض إلى ذكر الخلاف، فقال:

(**وفي**) وجوب (**فنا**) أي ذهاب صورة (**النفس**) سمعاً، وفي تعبيره هنا بـ«النفس» وفيما مر ويأتي بـ«الروح» إشارة إلى ترادفهما، كما مر ويأتي.

وحملنا «**الفناء**» على ذهاب الصورة واضمحلالها لتصح تمشيته على كل من القولين الآتيين في إعادة الجسم.

ومتعلق المصدر (**لدى**) أي: عند (**النفخ**) الأول الصادر من إسرافيل في القرن النوراني الذي يجمع الله تعالى فيه الأرواح المشتمل على ثقب بعددها، **وهذه النفخة نفخة الفناء**، فلا يبقى عندها حيٌّ إلا مات، ولا حادث إلا هلك.

وأول من يسمع هذه النفخة ـ كما في مسلم ـ رجل يلوط حوض إبله[١]، أي: يطينه ويصلحه.

ثم ينفخ **الثانية** وهي **نفخة البعث**، فتخرج من تلك الثُّقبُ كل روح مزعوجة إلى جسمها، لا تخطئ روح صاحبها.

وأول من يفيق عند هذه النفخة «**محمد** ﷺ»، كما في حديث البخاريّ[٢]، ولا يعارضه

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث عبد الله بن عمرو، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب في خروج الدجال ومكثه في الأرض، حديث رقم (٢٩٤٠).

(٢) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الصافات: ١٣٩]، حديث رقم (٣٤١٤).

حديث: «النّاس يصعقُون يوم القِيامةِ، فأكُونُ أوّل من يُفيقُ، فإذا أنا بِمُوسى آخِذٌ بِقائِمةٍ مِن قوائِمِ العرشِ، فلاأدرِي أفاق قبلِي أم جُوزِي بِصعقةِ الطُّور»[1]:

- إما لأنه قاله قبل أن يعلمه الله تعالى أنه أول من تنشق الأرض عنه، فلما علم بذلك قال: «أنا أول من يسجد، وأول من تنشق الأرض عنه، وأول من يريد المحشر، وأول شافع، وأول مشفع»[2].

- وإما لأنه ليس المعنى أن موسى أول من يفيق من صعقته، بل المراد: إلا موسى فإنه حصل فيه تردد هل بعث فيه قبله من صعقته أو بقي على الحالة التي كان عليها قبل نفخة الصعق مفيقاً لأنه حوسب وجوزي بـ«غشية الطور».

وهذه فضيلة على هذا لموسى عليه الصلاة والسلام، ولا يلزم من ثبوت فضيلته بأحد الأمرين المشكوك فيها أفضليته على محمد عليهما الصلاة والسلام مطلقاً، لأن الحكم الجزئي لا يوجب حكماً كليًا.

فإن قلت: فكم ما بين النفختين؟

قلت: في مسلم عن أبي هريرة قال: قال: رسول الله ﷺ: «ما بين النّفختينِ أربعُون» قالُوا: يا أبا هُريرة أربعُين يومًا؟ قال: أبيتُ، قالُوا: أربعُين شهرًا؟ قال: أبيتُ، قالُوا: أربعُين عاماً؟ قال: أبيتُ، ... إلى آخره[3].

---

(١) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الصافات: ١٣٩]، حديث رقم (٣٤١٤).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة بنحوه، كتاب الفضائل، باب تفضيل نبينا ﷺ على جميع الخلائق، حديث رقم (٢٢٧٨).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ زُمرًا، حديث رقم (٤٩٣٥)، ومسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ما بين النفختين، حديث رقم (٢٩٥٥).

وعند **ابن وهب بإسناد منقطع** فيه زيادة: «**فأربعون جمعة. قال: أبيت**»(١).

وفي قول أبي هريرة «أبيت» من الإبابة، تأويلان: **أحدهما**: أن معناه: امتنعت من بيان ذلك وتفسيره، فيكون كلامه مشعرًا بتقدم سماعه تعبيره من رسول الله ﷺ، إذ لا يتلقى إلا منه.

وثانيهما: أن معناه: أبيت إذا سأل عن ذلك رسول الله ﷺ، فيكون في كلامه إشارة إلى عدم تقدم سماعه تعبيره منه عليه الصلاة والسلام.

واستظهر **القرطبيُّ** الأول، وليس فيه كتم العلم الممنوع، لعدم دعاء الحاجة إلى بيانه، ولأنه ليس من البينات والهدي المأمور بتبليغه المتوعد على كتمه، **قال**: وقد جاء أن بين النفختين أربعين عاماً، والله أعلم.

فإن قلت: من النافخُ في الصور؟ وهو الناقور، والقرن.

قلت: إسرافيل وحده، كما هو إجماع الأمة.

وورد أحاديث تدل على أنه غيره ومعه وجمع بتعدد القرن، وأن أعظمها ما بيد إسرافيل عليه الصلاة والسلام.

فإن قلت: فما عدد النفخات؟ **قلت**: اثنتان:

- **نفخة الفزع، والصعق، ومعها بقر وإزعاج لتنفير الأرواح من أبدانها.**

- **ونفخة البعث، على الصحيح الوارد في حديثي أبي هريرة، وابن عمر رضي الله عنهما.**

واختار **ابن العربي** أنها ثلاث: نفخة الفزع، ونفخة الصعق، ونفخة البعث.

ومبنى الخلاف في **تعدد النفخات** إلى **ثلاث** أو اثنتين أنهم اختلفوا في الصعقة:

فقيل: هي غير الموت، لقوله تعالى: ﴿**وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا**﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ولم يمت في تلك الحالة، وإنما تورث فزعاً شديداً، وعلى هذا، فالمراد من نفخ الصعقة ومن نفخ الفـزع

(١) انظر: التذكرة للقرطبي (٤٥٢).

واحدٌ، وهو المذكور، وفي سورة النمل في قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [النمل: ٨٧]، **وعلى هذا القول**، فنفخ الصور ليس إلا مرتين.

وقيل: هي الموت، والقائلون به قالوا: المراد بالفزع أنهم كادوا يموتون من شدة الصوت، **وعلى هذا**، فالنفخات ثلاث:

أولاها: نفخة الفزع، وهي المذكورة في «النمل».

والثانية: نفخة الصعق.

والثالثة: نفخة القيام، وهما المذكورتان في «الزمر»، الأولى منها للإماتة، والثانية منها للإحياء.

قال **القاضي زكريا** في «شرح البخاريّ»، **فإن قلت**: الصورُ: مفردٌ أو جمعٌ؟

قلت: مفردٌ، خلافاً لمن قال: جمع صورة الموتى، مثل: بسرة وبسر، وإن المراد من قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ﴾ [النبأ: ٨١]، يوم تُنفخ الأرواح في صور الموتى، وإليه ذهب **معمر بن مثني**، ويؤيده قراءة الحسن في «الصور» بفتح الواو.

وها هنا **استطراد**، وهو أن رجلاً قال لابن عباس: إني أجد في القرآن شيئاً يختلف علي، **يعني**: لتدافع ظواهرها، أو لإفادة بعضها ما لا يصح عقلاً فيه في آية: لا يتسائلون، وفي أخرى: يتسائلون، فأجاب ابن عباس بأن «التساؤل» بعد النفخة الثانية وعدمه قبلها، فقال الرجل: ففي آية يكتمون، وفي أخرى لا يكتمون، فأجاب ابن عباس: بأن الكتمان قبل انطباق الجوارح وعدمه بعده، فقال الرجل: ففي آية خلق السماء قبل خلق الأرض، وفي أخرى بعده.

فأجاب ابن عباس: بأن خلق الأرض قبل السماء ودحوها بعده، فقال الرجل: ففي آية أنه كان غفوراً رحيماً، وكان الله سميعاً بصيراً يدل على أنه كان موصوفاً بهذه الصفات في الماضي فقط، مع أنه لم يزل كذلك، فأجاب ابن عباس بأنه سُمِيّ نفسه: غفوراً رحيًما، وهذهالتسمية مضت، لأن التعلق انقطع، وأما معنى «الغفورية» و«الرحيمية» فلا تزال كذلك لا ينقطع على أن النحاة، قالوا: «كان» في حقِّه تعالى لثبوت خبره دائمًا.

وأجاب **بعضهم عن الثالث** أيضاً بأن «ثم» لتفاوت ما بين الخلقتين، لا التراخي في الزمان، وبأنها لترتيب الخبر على الخبر، وبأن «خلق» بمعنى «قدر»، انتهى، ذكره البخاري، وغيره.

وهذا ما ذهب إليه **طائفة** متمسكين بظاهر قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦] الآية، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨].

وذهبت **طائفة أخرى** إلى امتناع «الفناء» عليها عند ذلك.

وإلى هذا التردد والاضطراب أشار بقوله: اختلف، وهو عامل الجار والمجرور المقدم لإفادة قصر الاختلاف في فنائها على ذلك الوقت، أما قبله وبعد الموت، فلا خلاف بين **أهل الملل من المسلمين وغيرهم** في بقائها منعمة إن كانت من أهل الخير ومعذبة إن كانت من أهل الشر؛ إذ فناء البدن لا يوجب فناء النفس المغايرة له: مجردة كانت أو مادية، أي جسماً حالاً فيه، لأن كونها مدبرة له متصرفة فيه لا يقتضي فناءها بفنائه.

فإن قيل: مجرد ذلك لا يدل على كونها باقية ألبتة.

قلنا: نعم، لكن الدليل على بقائها بعد النصوص القرآنية، وصحاح الأحاديث النبوية، والإجماع، فإنها من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر إلى الذكر.

وقد أورد **الإمامُ رحمه الله تعالى في «المطالب العالية»** من الشواهد العقلية والنقلية في هذا الباب ما يُفضي إلى الإطناب.

وفي كتاب «ابن القيم» اختلف في أن الروح: تموت مع البدن أم الموت للبدن وحده على قولين، والصواب، أنه إن أريد بذوقها الموت تألمها بمفارقتها لجسدها، فنعم هي الذائقة الموت بهذا المعنى، وإن أريد أنها تعدم، فلا، بل هي باقية بعد خلقها بالإجماع في نعيم أو عذاب.

و(**استظهر**) **الشيخ الإمام العلامة تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي** (**السبكي**) في «تفسيره» المسمى بـ«**الدر النظيم**» من هذا الاختلاف: (**بقاها**)، أي القول باستمرار بقائها (**اللذ**) بسكون الذال وحذف الياء، لغة في الذي، (**عرف**)، أي عهد.

وحاصل متمسكهِ أنهم اتفقوا على بقائها بعد الموت ضرورة سؤالها في القبر وجوابها وتنعيمها فيه أو تعذيبها، والأصل في كل باقٍ استمراره حتى يظهر ما يصرف عنه.

ويأتي الجواب عن الآيتين السابقتين في كلامه.

وما ذهب إليه **السبكيُّ** القائل بـ«**حدوثها**» ليس هو مما **انتحله الفلاسفة** القائلون بقدمها وإن تلازما لاختلاف المُدرك زعماً منهم أنه **يمتنع فناء النفس لوجهين**:

أحدهما: أن النفس مستندة إلى علة قديمة، إما بالاستقلال، فتكون أزلية أبدية، وإما بشرط حادث، هو المزاج الصالح، فلا تكون أزلية، لكنها أبدية، لأن ذلك شرط للحدوث دون البقاء، وعليه منع ظاهر.

وثانيهما: أنها لو كانت قابلة للفناء والفساد، وهي باقية بالفعل، لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد، وهما متغايران ضرورة، ويمتنع أن يكون محلهما واحد، لأن محل قبول الشيء يكون باقياً معه موصوفاً به، ومحال أن يكون الباقي بالفعل باقياً مع الفناء والفساد، والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع أن تكون بعينها محلا لقوة الفساد أو مشتملة عليه، فلا تكون هي ولا شيء من المجردات قابلة للفناء والفساد، إنما يكون ذلك للصور والأعراض، ويكون القابل هو المادة الباقية.

فإن قيل: قوة الفناء هي إمكان العدم، وهو أمر اعتباري لا يقتضي وجود فعل.

أجيب: بأن المراد الإمكان الاستعدادي الذي يجتمع مع وجود الشيء، لا الإمكان الذاتي الاعتباري.

ورد هذا الدليل، بأنا لا نسلم أن قوة قبول الأمر العدمي، كالفناء مثلاً، يقتضي وجود محل لها يجتمع مع القبول، ولو سلم، فقد سبق أن الحدوث أيضاً يقتضي مادة، ويكفي المادة التي تتعلق بها النفس من غير حلول، فلم لا يكفي مثلها في قوة الفناء.

وقد يجاب، بأن القوة الاستعدادية عرض فلا بد له من محل، سواء كان استعداد القبول أمراً وجودياً أو عدمياً، ثم استعداد بدن الجنين بما له من اعتدال المزاج لأن يفيض عليه من

المبدأ نفس تدبره معنى معقول، وأمّا استعداده ببطلان ذلك المزاج لأن ينعدم ذلك المدبر فغير معقول بل غايته أن ينعدم ما بينهما من العلاقة، وهو لا يقتضي الفناء.

فإن قلت: فما الحق من هذا الخلاف؟

قلت: ظاهر رسالة **ابن أبي زيدوأقره شراحها** اختيار ما ذهب إليه **السبكيّ** خصوصاً المحقق **عمر اللخمي الشهير بابن الفاكهاني**، ولفظه: والأرواح محدثة، نجوز عدمها وبقاءها، والأدلة الشرعية تدل على بقائها، ويدل على ما ذكر المصنف ما روي في الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**إذا ماتَ أحدُكُم عُرِض عليهِ مقعدُهُ بِالغداةِ والعشِيِّ، إن كان مِن أهلِ الجنّةِ فمِن أهلِ الجنّةِ، وإن كان مِن أهلِ النّارِ فمِن أهلِ النّارِ، فيقالُ لهُ: هذا مقعدُك حتّى يبعثك الله إليهِ**»[١]، انتهى.

وتبعه على ذلك:

- **شيخ بعض مشايخي العلامة التتائي**«**شرحها**».
- **وقبله المدقق ابن ناجي** في «**شرحها**».
- وعزاه **ابن عرفة لنقله عن أهل السنة صريحاً بقوله الشيخ قول أهل السنة بقاء الأرواح ذات السعادة منعمة، وذات الشقاوة معذبة إلى يوم الدين.**

ولفظ **القاضي** في «حديث الشهداء» الآتي فيه أن الجنة مخلوقة موجودة، وفيه إثبات مُجازات الأموات بالثواب والعقاب قبل القيامة.

قال القاضي: وفيه أن الأرواح باقية لا تفنى، فينعم المحسن ويعذب المسيء، وقد جاء به القرآن والآثار، وهو مذهب أهل السنة، خلافاً لطائفة من المبتدعة قالت: تفنى، ونحوه قول **القرطبي** في الفصل الأول من الفصول الستة التي ذكرها عقيب حديث البراء الطويل في «أحوال الموتى».

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عبدالله بن عمرو، كتاب الجنائز، باب الميت يعرض عليه مقعده بالغداة والعشي، حديث رقم (١٣٧٩)، وأخرجه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه، حديث رقم (٢٨٦٦).

تأمل يا أخي، وفقني الله وإياك، هذا الحديث وما قبله من الأحاديث، ترشدك إلى أن الروح والنفس شيء واحد، وأنه جسم لطيف مشابك للأجسام المحسوسة، يجذب ويخرج، وفي أكفانه يلف ويدرج، وبه إلى السماء يعرج، لا يموت، ولا يفنى، وهو مما له أول وليس له آخر، وهو بعينين ويدين، وأنه ذو ريح طيب وخبيث، وهذه صفة الأجسام لا صفة الأعراض.

وقد قال بلال في «حديث الوادي»: «**أخذ بنفسي يا رسول الله الذي أخذ بنفسك**»[١].

وقال رسول الله ﷺ مقابلاً له في حديث زيد بن أسلم في «حديث الوادي»: «**إنّ الله قبض أرواحنا، ولو شاء ردّها إلينا في حِينٍ غيرِ هذا**»[٢].

هذا، وقال رسول الله ﷺ أن «**الروح**» إذا قبض تبعه البصر، وقال فذلك حين يتبع بصره نفسه، وهذا غاية في البيان.

وقد اختلف الناس في الروح اختلافاً كثيراً أصح ما قيل فيه ما ذكرناه لك وهو مذهب أهل السنة أنه جسم، وقد قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ﴾ [الزمر: ٤٢]، قال أهل التأويل يريد الأرواح، وقال تعالى: ﴿فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ ﴾ [الواقعة: ٨٣] يعني: النفس عند خروجها من الجسد، وهذه صفة الجسم، ولم يجر لها ذكر في الآية لدلالة الكلام عليها لقول الشاعر[٣]:

إذا حَشْرَجَتْ يومًا وضَاقَ بها الصَّدرُ

وكل من يقول: إن الروح تموت وتفنى فهو ملحد، وإنما هي محفوظة بحفظ الله تعالى، إما منعمة، وإما معذبة، على ما يأتي بيانه، إن شاء الله تعالى، انتهى.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب المساجد ومواضع الصلاة بنحوه، باب قضاء الصلاة الفائتة، واستحباب تعجيل قضائها، حديث رقم (٦٨٠).

(٢) أخرجه الإمام مالك في الموطأ برقم (٢٦)، وأخرج البيهقي في معرفة السنن والآثار برقم (٤٠٢١) وقال: هذا مرسل.

(٣) أبو حاتم الطائي من [الطويل]، عجز بيتٍ صدره: أمَاوِيَّ مَا يُغنِي الثَّرَاءُ عن الفَتَى.

وبهذا كلهِ، ظهر أن **قول السبكيِّ** هو «قول أهل السنة» وهو المختار في المسألة، والله أعلم.

تتمة: قال ابن عرفة:

- وتظاهرت الأحاديث بأن أرواح المؤمنين تأوي إلى قناديل معلقة تحت العرش تعلق من شجر الجنة[١]، أي: تأكل.

- وحديث: «في حواصِلِ طيرٍ خُضرٍ»[٢]، غير صحيح.

قلت: صححه مسلم في أرواح الشهداء فقط، انتهى.

قلت: تكلمنا عليه في مباحث الشهيد.

فإن قلت: فإفراد السبكي بالذكر لا وجه له.

قلت: ممنوع، بل عظمته وجلالته وإحاطته بالفنون تقتضي ذلك، والله أعلم.

فائدة:

فسرنا: النفس بأنها «الروح» لأن القوم يطلقونها بمعنى آخر ليس مراداً هنا، فإنهم يقولون: الجوهر المجرد:

- إن تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس.

- وإلا فعقل.

وقد يطلق «**لفظ النفس**» على ما ليس بمجرد، بل مادي، كـ:

- النفس النباتية التي هي مبدأ لأول أفاعلية من التغذية والتنمية والتوليد.

- والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الإرادية، وتجعل النفس الأرضية اسماً لهما، وللنفس الناطقة الإنسانية، فتفسر بأنها كمال أول لجسم طبيعي إلى ذي حياة بالقوة،

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإمارة، باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة، وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون، حديث رقم (١٨٨٧).

(٢) أخرجه الدارمي في سننه برقم (٢٥٩٨)، وأبو داود الطيالسي في مسنده برقم (٢٨٩).

والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته، ويسمى كمالاً أول، كهيئة السيف للحديد، أو في أوصافه، ويسمى كمالاً ثانياً، كسائر ما يتبع النوع من العوارض، مثل القطع للسيف، والحركة للجسم، والعلم للإنسان.

فإن قيل: قد تقرر أن الحركة كمال أول.

قلنا: نعم، بالنظر إلى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة، فإنه أول ما يحصل له بعدما لم يكن، وأما بالنظر إلى ذات الجسم فكمال ثان، والمراد بالجسم ها هنا الجنس، أعني المأخوذ لا بشرط أن يكون وحده أو لا وحده، بل مع تجويز أن يقارنه غيره وأن لا يقارنه، لأن الطبيعة الجنسية الناقصة التي إنما تتم وتكمل نوعاً بانضمام الفصل إليه، لا المأخوذ بشرط أن يكون وحده، لأنها مادة متقدمة بالوجود على النوع غير محمولة عليه، والنفس بالنسبة إليه صورة، ولا كمال بجعله نوعاً بالفعل، وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الماهية، وإنما أخذ الجسم في تعريف النفس لأنه اسم لمفهوم إضافي وهو مبدأ صدور أفاعيل الحياة عن الجسم من غير نظر إلى كونه جوهراً أو عرضاً مجرداً أو مادياً، فلا بد من أخذه في تعريف النفس، لا من حيث ذاتها، بل من حيث أن لها تلك العلاقة، كالبناء في تعريف الباني، والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي، وبالآلي ما يكون له قوى وآلات، مثل الغادية، والنامية، ونحو ذلك، فخرج بالقيود السابقة الكمالات الثانية، وكمالات المجردات، والأعراض، وهيئات المركبات الصناعية، وبالآلي صور البسائط، والمعدنيات، إذ ليس فعلها بالآلات، **لا يقال**: قيد «ذي حياة» بالقوة مغن عن ذلك، **لأنا نقول**: ليس معناه أن يكون ذلك الجسم حياً، ولا أن يصدر عنه جميع أفعال الحياة، وإلا لم يصدق التعريف إلا على النفس الإنسانية دون النباتية والحيوانية، بل أن يكون بحيث يمكن أن يصدر عنه بعض أفعال الأحياء وإن لم يتوقف على الـحياة، ولا خفاء في أن البسائط والمعدنيات كذلك، وفائدة هذا القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى أن النفس إنما هي للفلك الكلي، وأن ما فيه من الكواكب والأفلاك الجزئية بمنزلة الآلات له، فيكون جسماً آلياً، إلا أن ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الإرادية التي هي من أفاعيل الحياة، يكون دائماً وبالفعل، لا كأفاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية

وتوليد الميل والإدراك والحركة الإرادية والنطق، أعني تعقل الكليات، فإنها ليست دائمة، بل قد تكون بالقوة، وأما عند من يرى أن لكل كرة نفساً وأنها بيت من الأجسام الآلية فلا حاجة إلى هذا القيد، ولهذا لم يذكره الأكثرون.

وذهب **أبو البركات** إلى أنه إنما يذكر عوض قولهم آلي فيقال: كمال أول طبيعي لجسم ذي حياة بالقوة.

وعبارة **القدماء**: كمال أول طبيعي لجسم آلي فاحترز بطبيعي عن الكمالات الصناعية، كالتشكيلات الحاصلة بفعل الإنسان، ثم قال: وقد يقال، كمال أول لجسم طبيعي آلي بتأخير طبيعي.

وهو إما غلط في النقل، وإما مقصود به المعنى الذي ذكرنا.

فظهر أنّ ما يقال من أن **بعضهم** رفع طبيعي صفة لكمال ليس معناه أنه يرفع مع التأخير صفة لكمال، ويخفض بعده إلى صفة لجسم، فإنه في غاية القبح، وكذا لو رفع حينئذٍ إلى صفة للكمال فقال: كمال أولي طبيعي لجسم آلي.

فإن قيل: فعلى ما ذكر من أن قيد ذي حياة بالقوة لإخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال أولي لجسم طبيعي آلي معنى شاملاً للأرضية والسماوية صالحاً لتعريفهما به، وقد صرحوا بأن إطلاق النفس لمحض اشتراك اللفظ، إذ الأولى باعتبار أفعال مختلفة، والثانية باعتبار فعل مستمر على منهج واحدٍ، وأنه لا يتناولهما رسم واحد، إذ لو اقتصر على مبدئية فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وإن اشترط القصد والإرادة خرجت النفس النباتية، وإن اعتبر اختلاف الأفعال خرجت الفلكية.

قلنا: مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح، وهو أن لكل فلك نفساً، وليس للنفوس السماوية اختلاف أفعال وآلات، على أنه أيضاً موضع نظر لما ذكر في «الشفاء» من أن «النفس» اسم لمبدأ صدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة لازمة للإرادة، ولا خفاء في أنه معنى شامل لهما، صالح لتعريفهما به على المذهبين، لأن فعل النفس السماوية أيضاً ليس على نهج واحد عادم للإرادة، بل على أنهاج مختلفة، على رأي، وعلى نهج واحد مع الإرادة على الصحيـح.

فإن قيل: النفس كما أنها كمال للجسم من حيث أنه بها يتم ويتحصل نوعاً كذلك، هي صورة له من حيث أنها تقارن المادة، فيحصل جوهر نباتي أو حيواني، وقوة له من حيث أنها مبدأ صدور أفعاله، فلم أوثر في تعريفها الكمال على الصورة والقوة، وما ذكروا من أنا نجد بعض الأجسام تختص بصدور آثار مختلفة عنها، فنقطع بأن ذلك ليس لجسميتها المشتركة، بل لمبادئ خاصة، نسميها نفسًا، ربما يشعر بأن الأولى ذكر القوة.

قلنا: أما إيثاره على الصورة، فلأنها بالحقيقة اسم لما يحل المادة، فلا يتناول النفس الإنسانية المجردة إلا بتجوز أو تجديد إصلاح، ولأنها تقاس إلى المادة والكمال إلى النوع، ففي تعريف المعنى الذي به يتحصل الجسم، فيصير أحد الأنواع، ومصدر الأفعال، لكون المقيس إلى أمر هو نفس ذلك المتحصل أولى من المقيس إلى أمر بعيد لا يكون هو معه إلا بالقوة، ولا ينسب إليه شيء من الأفاعيل.

هذا ملخص كلام «**الشفاء**».

وتقرير **الإمام رحمه الله تعالى** أن المقيس إلى النوع أولى، لأن في الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزءاً منه من غير عكس، ولأن النوع أقرب إلى الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناها أن النفس تقاس إلى الطبيعة الجنسية المبهمة الناقصة التي إنما تتحصل وتتم نوعاً بما ينضاف إليها من الفصل، بل النفس، فتعريفها بالكمال المقيس إلى النوع الذي هو أقرب إلى الجنس من حيث أنهما متحدان في الوجود ولا يتمايزان إلا في العقل، فإن أخذ هذا مبهماً وذاك متحصلاً يكون أولى.

هذا، وقد يتوهم مما ذكره **الإمام رحمه الله تعالى** أن النفس كمال بالقياس إلى أن الطبيعة الجنسية كانت ناقصة، وبانضياف الفصل إليها كمل النوع، أن الكمال يكون بالقياس إلى الطبيعة الجنسية، على ما صرح به في «**المواقف**»، وحينئذٍ يكون توسيط النوع وكونه أقرب إلى طبيعة الجنس مستدركاً، وهو فاسد على ما لا يخفى.

وأما إيثاره على **القوة**، فلأنها لفظ مشترك بين مبدإ الفعل كالتحريك ومبدإ القبول والانفعال كالإحساس، وكلاهما معتبر في النفس، وفي الاقتصاد على أحدهما مع أنه إخلال بما هو مدلول النفس استعمال للمشترك في التعريف، ولذا في اعتبارهما جميعاً، ولأن الشيء إنما يكون نفساً بكونه مبدأ الآثار، ومكمل النوع ولفظ القوة لا يدل إلا على الأول، بخلاف لفظ الكمال، ولا شك أن تعريف الشيء بما ينبئ عن جميع الجهات المعتبرة فيه يكون أولى، ففي الجملة، لما أمكن تفسير النفس بما يعم السماوية والأرضية ثم يميز كل بما يخصها، وكان ذلك أقرب إلى الضبط، أقره في المتن، يعني «**المقاصد**».

فإن قيل: قد ذكروا أن للسماويات حساً وحركة وتعقلاً كلياً، فعلى هذا، لا يصلح ذلك مميزاً للحيوانية والإنسانية.

قلنا: ذكر في «الشفاء» أن المراد بـ«الحسيِّ» ها هنا ما يكون على طريق الانفعال وارتسام المثال، وبالتعقل ما هو شأن العقل الهيولاني والعقل بالملكة، وأمر السماويات ليس كذلك، انتهى كلام «**شرح المقاصد**».

وفي **مبحث الروح** كلام يأتي إن شاء الله تعالى.

* * *

عَجبَ الـذَّنَب كالـرُّوحِ لكِن صَحَّحَا المزَنِيُّ للبِلَى وَوَضَّحَا

* [مبحث في عجب الذنب وأحكامه]:

ثم تعرض إلى مسألة حقها أن تذكر في مباحث المعاد الجسماني، لكنه ذكرها حرصًا على الاختصار، ولمناسبة «الروح» في الخلاف فقال:

(عجب) بفتح العين المهملة وسكون الجيم آخره باء موحدة، وقد تبدل ميماً، وبعضهم حكى تثليث أوله فيهما، فلغاته على هذا ست.

وهو: **عظم كالخردلة في العصعص، وهو آخر سلسلة صُلب الإنسان، منزل منه منزلة محل الذنب من الدابة**، ولذا أضافه إلى **(الذنب)** إضافة الحال إلى محله ومماثله.

وأشار بقوله **(كالروح)** الذي هو خبر المبتدأ، وهو عجب، إلى أنه **اختلف في فنائه وبقائه على قولين**:

- **مشهورهما**: أنه لا يفني، لحديث الصحيحين: «**ليس مِن الإنسانِ شيءٌ إلّا يبلى، إلّا عظمًا واحِدًا وهُو عجبُ الذّنبِ، مِنهُ يُركّبُ الخلقُ يوم القِيامةِ**»[(١)].

وفي رواية مسلم: «**كُلُّ ابنِ آدم يأكُلُهُ التُّرابُ، إلّا عجب الذّنبِ مِنهُ خُلِق ومِنهُ يُركّبُ**»[(٢)].

وفي رواية لابن حبان: «**قِيل: وما هُو يا رسُول الله؟ قال: «مِثلُ حبّةِ خردلٍ مِنهُ تُنشؤون**»[(٣)].

لكن هي استدراك على ما فهم منه من التشبيه من كون الراجح عدم فناء عجب الذنب، كما أن الراجح في المشبه به كذلك، أي لكن هذا الراجح خالف فيه من يأتي ذكره.

فـ**(صححا)** بألف الإطلاق.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ [النبأ: ١٨]: زُمرًا، حديث رقم (٤٩٣٥)، ومسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ما بين النفختين، حديث رقم (٢٩٥٥).

(٢) أخرجه مسلم في صحيح من حديث أبي هريرة، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ما بين النفختين، حديث رقم (٢٩٥٥).

(٣) أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث أبي سعيد الخدري برقم (٣١٤٠).

ثم بين فاعل التصحيح للخالق بأنه **الإمام العلامة أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى (المزني)**، بضم الميم وفتح الزاي، نسبة لمزينة، قبيلة من كلب، قال **عمرو بن عثمان** المكي: ما رأيت أحداً من المتعبدين في كثرة من لقيت بمكة ولا غيرها، ولا أحد ممن قدم علينا في المواسم أشد اجتهاداً ولا أدوم على العبادة من المزني رحمه الله تعالى لكمال معرفته بوعد ربه ووعيده، وما أعده الله تعالى للمطيعين، وحذر منه المخالفين، ولا رأيت أحداً أشد تعظيماً لأوامر الله تعالى منه لكمال معرفته بربه وتعظيمه لأوامره ونواهيه، وما رأيت أحداً أشد تضييقاً على نفسه منه من حيث سلوك الورع والزهد والتوكل والرضا والمحبة وغيرها من المقامات، ولا أشد توسعة على الناس منه من حيث أنه يأمرهم بما أمروا به وينهاهم عما نهوا عنه.

وبين مفعوله على تضمينه معنى المثل بقوله: **(للبلى)** بكسر الباء الموحدة أي للفناء، متمسكاً بظاهر قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، بناء على أن «فناء الكل» يستلزم فناء الجزء.

وأشار بقوله: **(ووضحا)** بتشديد الضاد المعجمة، بمعنى «بين» إلى أنه تأول دليل الأول.

ولفظ **البدر الزركشي**: وتأول المزنيّ الحديث، فقال فيه: وقد حكم الله تعالى بالموت على جميع خلقه، فقال تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١]، فإذا لم يبق إلا ملك الموت توفاه الله بلا ملك موت، فغير مستنكر أن يكون كذلك يُفني الله الإنسان بالتراب، فإذا لم يبق إلا عجب الذنب أفناه الله بلا تراب، كما يميت ملك الموت بلا ملك موت، ولا يشكل عليه رواية مسلم الأخرى: «**إنّ في الإنسانِ عظمًا لا تأكُلُهُ الأرضُ أبدًا، مِنهُ يُركّبُ يوم القِيامةِ، قالُوا أيُّ عظمٍ هُو يا رسُول الله؟ قال: «عجبُ الذّنبِ**»[1]، لأنه ليس في الحديث تعرض إلا لعدم فنائه بالأرض، والمزني يقول به، وليس فيه تعرض لعدم فنائه بتغير الأرض، والكلام فيه.

ووافقه **ابن قتيبة**.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيح من حديث أبي هريرة، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ما بين النفختين، حديث رقم (٢٩٥٥).

ولم يتعرضا لـ«**وقت فنائه، هل هو عند فناء العالم أو قبله**»:

وكلاهما محتمل، والأقوى في النظر أنه لا يبلى عملاً بظاهر الحديث، ويشهد له ما صح في الحديث: «**أنه ينزل من السماء ماء**» زاد العلامة الفاكهاني: «**من تحت العرش**» كمني الرجال، يحيي الله تعالى الخلائق من ذلك كما كانوا أول مرة فينبتون منه كما ينبت البقل[1].

قال الزركشي: فإن قيل: ما فائدة إبقاء هذا العظم دون سائر الجسد؟

قلت: أجاب **ابن عقيل**: لله في هذا سرٌّ لا نعلمه.

وعلل لجواز أن يكون الباري جعل ذلك للملائكة علامة على أن يحيي كل إنسان بجواهره بأعيانها ولا يحصل العلم بذلك للملائكة بدون إعلام إلا بإبقاء عظم من كل شيء ليعلموا أنه تعالى إنما أراد بذلك إعادة الروح إلى تلك الأعيان التي هذا جزء منها، كما أنه تعالى لما أمات عزيراً وحماره أبقى عظام الحمار وكساها اللحم ليعلم العزير أن هذا المُنشأ ذلك الحمار لا غيره، ولولا إبقاء شيء لجوزت الملائكة أن تكون الإعادة للأرواح إلى أمثال تلك الأجساد لا إلى أعيانها، انتهى كلام البدر.

وحاصل الجواب: أنه اختلف في «**بقاء هذا العظم: هل هو تعبدي أو معلل**»، كما نبه **عليه الشمس التتائي رحمه الله تعالى**.

قلت: ولا يخفاك ضعف القول بالتعليل إذ ما علل به في غاية الضعف.

تتمة:

قال **بعض العلماء** في قوله ﷺ «**منه ينشؤون**» أو «**يركب الخلق**» إشارة إلى أن عجب الذنب بالنسبة إلى جسم الإنسان كالبذرة باللنسبة إلى جسم االنبات، وينبه عليه قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ﴾ [ق: ١١] بعد قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ * وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَٰتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ * رِّزْقًا لِّلْعِبَادِ ۖ وَأَحْيَيْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ﴾ [ق: ٩ - ١١].

(١) سبق تخريجه وهو في البخاري ومسلم بألفاظ متقاربة.

وَكُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ قَدْ خَصَّصُوا   عُمُومَهُ فَاطْلُبْ لِـمَا قَدْ لَخصُوا

فإن قلت: هل هذا العجب خاص بالإنسان.

قلت: نعم، على ما يشعر به ظاهر الآثار وكلام الأئمة، وبالله تعالى التوفيق.

* **[توجيه الظواهر الموهمة لخلاف الراجح من معتقد أهل السنة في الفناء]**(١):

ولما أسلف الخلاف في:

- بقاء الروح.

- وعجب الذنب.

وكان القول بالبقاء فيهما هو الراجح، إذ لا يلزم عليه محال، وكان ظاهر قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] مخالفاً له؛ إذ حقيقة «الهلاك» الفناء بالمرة، كما في قوله تعالى على سبيل التغليب: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٦ - ٢٧]، أشار إلى ما يدفع المخالفة بقوله:

(و) قوله تعالى: (**كلّ شيء**)، من الممكنات: بسائط كانت أو مركبات، جواهرها أو أعراضها.

فـ«شيء» هنا «فعيل» بمعنى «مفعول»، أي يشيء، وسيأتي تحريره في قوله: «وعندنا الشيء هو الموجود».

(**هالك**): زائل فانٍ، **إلا وجهه** وذاته.

وتقريرها: أنّ«كلاً» من صيغ العموم، ولم يستثن تعالى من عُمومها المحكوم على معروضه بالهلاك إلا ذاته تعالى، فدل ذلك على هلاك كل ما سواه، ومن جملته الروح والعجب، أن الاستثناء معيار العموم، ومن نمطه قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾، إلا أن الاستثناء فيه بالمعنى، إذ قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ في قوة إلا ذات ربك.

(١) هذا العنوان الفرعي من المحقق.

وأشار إلى جواب المخالفة، بأن العلماء **(قد خصصوا)** أي قصروا **(عمومه)** أي استغراقه الصالح لتناوله من غير حصر، إذ العام لفظ يستغرق الصالح من غير حصر، والتخصيص قصر العام على بعض أفراده، باستثناء العرش والكرسي والجنة والنار، فلا يعتريها «هلاك» ولا «فناء» ومثله عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وزاد استثناء القلم واللوح والأرواح، ولولا أنّ عندهم آثاراً صحيحة دلت على ذلك لما ارتكبوه، فإن مثل هذا لا يُتلقى إلا من السمع، ولا يعلم من جهة الاجتهاد، وإذا حفظ أهل الجنة من الموت، فما بالك بالفناء، وقد صحت الأخبار بأن الأرض لا تأكل أجساد الأنبياء[١]، ولا العلماء، ولا الشهداء، ولا حملة القرآن[٢]، ولا المؤذنين احتساباً[٣]، فأولى أن لا تفنى، **ابن ناجي**.

قال **ابن عباس رضي الله تعالى عنهما**: الموجودات المحدثة التي لا تفنى سبعة: اللوح، والقلم، والعرش، والكرسي، والجنة، والنار، والأرواح.

ومن هذه السبعة ما وافقت **المعتزلة** على بقائه، كالعرش والكرسي والأرواح واللوح، انتهى.

وعبارة ابن فورك: وقالت الجهمية: **الجنة والنار إذا اختلفا فإنهما يفنيان، ولا يبقى واحدة منهما**[٤].

---

(١) أخرجه أبو داود من حديث أوس بن أوس، أبواب الجمعة، باب فضل يوم الجمعة وليلة الجمعة، حديث رقم (١٠٤٧) و(١٥٣١)، وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب في فضل الجمعة، حديث رقم (١٠٨٥)، والنسائي في كتاب الجمعة، باب إكثار الصلاة على النبي ﷺ يوم الجمعة، حديث رقم (١٣٧٤)، وأحمد في مسنده برقم (١٦١٦٢).

(٢) روى ابن عساكر في معجم الشيوخ (١٥٨٦) والديلمي في الفردوس برقم (١١١٢) عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال: «إذا مات حاملُ القرآنِ أوحى الله إلى الأرضِ لأكلِ لحمِه قال فتقولُ الأرضُ: وكيف آكُلُ لحمه وكلامُك في جوفِه». وقال: هذا حديث غريب.

(٣) روى الطبراني في معجمه الكبير برقم (١٣٥٥٤) عن ابن عمر أنه قال: قال رسُولُ الله ﷺ: «المُؤذِّنُ المُحتسِبُ كالشّهِيدِ يتشحّطُ في دمِهِ حتّى يفرُغ مِن أذانِهِ، ويشهدُ لهُ كُلُّ رطبٍ ويابِسٍ وإذا مات لم يُدوّد في قبرِهِ».

(٤) وممن ضلّ عن عقائد أهل السنّة ابن تيمية، فقد صرح بفناء النار، وكذا ابن عربي صاحب الفتوحات =

وقال المسلمون كلهم ـ غير هؤلاء، إنهما لا يفنيان أخذاً:

- بقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾ [الرعد: ٣٥].

- وبقوله تعالى: ﴿وِلْدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ﴾ [الواقعة: ١٧].

- وبقوله: ﴿لَّا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾ [الواقعة: ٣٣].

ولا قائل بالفرق بينهما في ذلك، انتهى كلامه.

هذا ما يتعلق بتأويل القرآن المخالف لظاهر القول بـ«**بقاء الأرواح**» و«**العجب**»، وأما القول بـ«**الفناء**» فلا إشكال عليه بحال.

وبالجملة، هذه **المستثنيات** للعلماء فيها قولان:

أحدها: فناؤها بالفعل، والظواهر تؤيده.

والآخر: أنها باقيات بإبقاء الله تعالى، ليست مما يحله الفناء.

وقوله: (**فاطلب**) أي فتش والتمس، وضمنه معنى التوجه فعدّاه بـ«اللام» لمفعوله في قوله: (**لما**) أي للأمور التي نص عليها العلماء، ورووا أحاديثها، ودونوها، فإنهم (**قد لخص**)ـوها وهذبوها، من لخصت الذهب إذا صفيته وأزلت غشه.

وقد أشرنا إليها آنفاً كذلك، لأن جلب أدلتها مع بيان طرقها ورجالها مما يفضي إلى السآمة، **على أنه وظيفة أهل الحديث لا المتكلم**.

وما سلكه في الجوابِ، نحوُهُ لجماعةٍ كابن عباس كما تقدم.

وذهب **المحققون من المتأخرين** إلى أنه لا استثناء ولا تخصيص، وأن معنى «هالك» قابل للهلاك من حيث إمكانه وافتقاره، وكذا «فانٍ»، فإن معناه: قابل للفناء.

= والفصوص، فقد ابتدع القول بانقلاب العذاب عذوبة في حقّ المخلدين في النار ـ وقانا الله تعالى ـ شرّ الزيغ عن عقائد أهل الحق، اللهم آمين (يوسف).

قال الحليمي، بعد أن اختار حمل «من شاء الله» في قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٦٨] على الشهداء دون الملائكة والأنبياء على ما ورد به حديث أبي هريرة، وأما أهل الجنة فلم يأت عنهم خبر، والأظهر أنها دار الخلد، فالذي يدخلها لا يموت فيها أبدًا، مع كونه قابلاً للموت، والذي خلق فيها أولى أن لا يموت فيهـا أبـداً.

وأيضًا، فإن الموت لقهر المكلفين ونقلهم من دار إلى دار، وأهل الجنة لم يبلغنا أن عليهم تكليفًا، فإن أعفوا عن الموت كما أعفوا عن التكليف لم يكن بعيداً.

فإن قيل: فقد قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، وهو يدل على أنّ الجنة نفسها تفنى ثم تعاد ليوم الجزاء، فكيف أنكرتم أن تكون «**الولدان**» و«**الحور**» يموتون ثم يـحيون.

قيل: يحتمل أن يكون معنى قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ أي: ما من شيء إلا وهو قابل للهلاك فيهلك إن أراد الله به ذلك إلا وجهه، أي إلا هو سبحانه، فإن الله تعالى قديم، والقديم لا يمكن أن يفنى، وما عداه محدث، والمحدث إنما يبقى قدر ما يبقيه محدثه، فإذا حبس البقاء عنه فني، ولم يبلغنا في خبر صحيح ولا معلول أن العرش يهلك فلتكن الجنة مثله، انتهى.

على أن **بعض المحققين** فرق بين: الهلاك، والفناء.

فجعل **الهلاك** عبارة عن **خروج الشيء عن الوجه المبتغى منه**، وجعل **الفناء** عبارة عن **ذهـاب العين والأثر**، والمدعى بقاء «الروح» و«العجب» القـابل **للفناء**، وهو لا ينافي الهلاك بهذا المعنى.

قلت: والاستعمال العربي يوافقه، فإن العرب تطلق «**الهلاك**» على الموت، وليس فناء لبقاء عين الميت معه، وعليه، فكان الأنسب أن يورد «آية الرحمن» لأنها التي تدل على مخالفة ذلك القول بالصراحة، لكنه رمز إلى مخالفة هذا البعض بإيراد «آية القصص»، لأن التفرقة لم يقم عليها دليل يعتد به، وإطلاق **الهلاك** على **الموت** مجازاً، لأنه سبب الفناء، فتأمل؟

فإن قلت: فهل يجوز التخصيص في الشرعيات.

قلت: الحقُّ جوازه، ولو إلى واحد إن لم يكن لفظ العام جمعا وإلى أقل الجمع إن كان، وقيل: يجوز التخصيص إلى الواحد مطلقاً، نظرًا في الجمع إلى أن إفراده آحاد كغيره، ومنعه إلى الواحد مطلقاً شاذ.

فإن قلت: فهل **العام المخصوص** يراد منه العموم.

قلت: الحق أن عمومه مراد متناوله لا حكماً لعدم شمول حكمه لبعض الأفراد نظراً للمخصص. وأما **العام المراد به الخصوص** فليس عمومه مراداً لا تناولاً ولا حكماً، بل هو بحسب الأصل لصدقه على كثيرين استعمل في جزئي من ذلك الكثير، فهو مجاز، كما أن الأول حقيقة في البعض الباقي بعد التخصيص، كما ذهب إليه **السبكي** والفقهاء، وهو الأشبه، لأن تناول اللفظ للبعض الباقي بعد التخصيص كتناوله قبل التخصيص، وذلك التناول السابق حقيقي اتفاقًا، فليكن هذا التناول اللاحق حقيقياً أيضًا، وهناك خلاف آخر، مبنيٌّ في الأصول، وقد ظهر الفرق بين العامين بعوارضهما.

ومثال **العام المخصوص**، ظاهر، ومثال **العام المراد به الخصوص**:

- قوله تعالى: ﴿**ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ**﴾ [آل عمران: ١٧٣] المراد بالناس الأول نعيم بن مسعود الأشجعي، عبر عنه بالناس لقيامه مقام كثيرين في تثبيطة المؤمنين عن ملاقاة أبي سفيان وأصحابه.

- وقوله تعالى: ﴿ **أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ**﴾ [النساء: ٥٤] أي: رسول الله ﷺ، عبر عنه بذلك لجمعه ما في الناس من الخصال الجميلة، وقيل: في الآية غير هذا.

فإن قلت: **إذا خص العام فهل تبقى حجته؟**

قلت: نعم عند الأكثرين، وقد استدلت به الصحابة من غير نكير.

وهناك **خلاف آخر**، من جملته بطلان حجيته مطلقاً، **خص** بمعين أو لا خص، بمتصل أو لا، استعمل في أقل الجمع أو لا.

فإن قلت: فهل يتمسك بالعام قبل البحث عن المخصص؟

قلت: نعم اتفاقاً في حياته عليه الصلاة والسلام، وكذا بعد وفاته عليه الصلاة والسلام، خلافاً لابن سريج ومن تبعه، إلا بعد البحث حتى يغلب الظن بانتفائه، والله أعلم.

* * *

* [مبحث في حقيقة الروح]:

ولما جرى له ذكر «الروح» و«النفس»، وكان ذلك مظنة أن تتلفت نفس الطالب إلى بيان «**حقيقة الروح**» والكشف عنها، تعرض لما يتعلق به إحجاماً وإقدامًا، فقال:

(ولا تخض)، نحن معاشر جمهور المحققين من السلف، كابن عباس وعكرمة والجنيد وأبي القاسم السعدي، وأماثل الفلاسفة:

(**في**) **بيان حقيقة** (**الروح**)، جنس وفصل مميزين لها لتعذر الوقوف عليها لعدم ورود السمع، ولا يلتقيان إلا منه.

وهي **النفس** على **مذهب الجمهور** وهو **الصحيح**، فهما اسمان لمسمى واحد:

- لقوله عليه الصلاة والسلام: «**إنّ الله قبض أرواحنا**»[1].
- مع قوله في هذه القصة لبلال: «**أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك**»[2].
- **وقوله تعالى**: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ﴾ [الزمر: ٤٢].
- ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ [الفجر: ٢٧ - ٢٨].
- وقوله تعالى: ﴿وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠].

إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث.

وذهب **ابن حبيب** إلى أنها شيئان، وأن «الروح» هي «**نفس الإنسان**»، بتحريك الفاء المتردد فيه، وأن النفس جسد له يدان ورجلان وعينان ورأس، وأنها هي التي تلتذ وتألم وتفرح وتحزن، وهي التي تتوفى في المنام، وتخرج وتسرح وترى الرؤيا ويبقى بعدها الجسم في حال غيبتها عنه، لا يدرك من ذلك شيئاً حتى تعود إليه، وإن أمسكها الله تعالى في تلك الغيبة يتبعها الروح، فاتحد بها وصار معها شيئاً واحداً ومات الجسد.

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

قيل: وبين «الروح» و«النفس المفارقة» اتصال شعاعي كهيئة الحبل، له امتداد، فترى الرؤيا، فإذا حرك الجسد رجعت إليه أسرع من طرفة عين، فأخبرت الروح بما رأته، فأخبرت الروح القلب، فيصبح الرائي يقول: رأيت كيت وكيت، وإن أراد الله تعالى إمسكها فمات الجسد.

ولا شك في ابتنائه على طريقة جواز الخوض فيها.

واعلم أن الناس اختلفوا في «**الروح**» على فرقتين:

فرقة أمسكت عن الكلام فيها لأنها سر من أسرار الله تعالى، ولم يؤت علمه البشر.

وهذه الطريقة هي المختارة، وبها صدر «الناظم» جازماً بها.

قال الجنيد: الروح شيء استأثر الله بعلمه، ولم يطلع عليه أحداً من خلقه، فلا يجوز لعباده البحث عنه بأكثر من أنه موجود، على هذا ابن عباس وأكثر السلف، كما سلف.

وفرقة تكلمت فيها، وبحثت عن حقيقتها.

قال النووي: وأصحُّ ما قيل فيها كما ما قاله إمام الحرمين، أنها: جسم لطيف مشتبك في الأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الأخضر.

وهذه الطريقة هي المرجوحة، وإياها حكى الناظم بقوله: (لكن وجدًا... الخ).

وسنعيد الكلام آخر المبحث ملخصاً، فقف عليه.

- وهل عدم الخوض فيها على سبيل الوجوب كما يفهم من كلام الجنيد أو على سبيل الندب فقط وهو الحق كما يأتي.

وعلة ذلك (إذ) فهي كلام التعليل كما قيل به في قوله تعالى: ﴿ وَلَن يَنفَعَكُمُ ٱلْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِى ٱلْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ ﴾ [الزخرف: ٣٩].

يعني: أن عدم خوضنا في بيان **حقيقة الروح** لأنه **(ما وردا)** بألف الإطلاق للوزن، **(نص)** تقدمت إطلاقاته، والمراد به هنا ما يدل ـ ولو ظاهراً أو ظناً **(عن الشارع)**، وهو الله تعالى، إذا لم يبلغنا عنه رسوله ﷺ حين سأله اليهود: ببعض حزب المدينة.

- أو حين أمروا قريشاً إن يسألوه عن أصحاب الكهف.

- وعن ذي القرنين.

- وعن الروح[1].

مضمرين أنه:

- إن أجاب عن الثلاث أو سكت عنها فليس بنبيٍّ.

- وإن أجاب عن بعضها وأمسك عن الآخر، وهو الروح، فهو نبي.

فأنزل الله عليه الجواب مفصلاً في الأولين ومجملاً في الثالثة:

- فقال تعالى: ﴿أَنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُوا۟ مِنْ ءَايَٰتِنَا عَجَبًا﴾ [الكهف: ٩] الآيات.

- وقال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ﴾ [الكهف: ٨٣] الآيات.

- وقال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥].

أو حين سألوه عليه الصلاة والسلام سؤال تعجيز، إذ هي تطلق:

- **على برد نسيم الريح.**

- **وعلى الراحة.**

- **وعلى الانبساط، ومنه رجل أروح لمنبسط صدر القدم، وقدم روحاً إذا كانت كذلك.**

- **وعلى الأمور الشريفة.**

- **وعلى جبريل،** ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٩٣].

- **وعلى القرآن،** ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: ٥٢].

---

(١) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (١٧: ٥٩٣)، والبيهقي في دلائل النبوة (٢: ٢٧٠)، والسيوطي في الدر المنثور (٥: ٣٥٧).

- وعلى عيسى بن مريم.

- وعلى الحياة.

- وعلى شيئها العادي.

- وعلى محلها وهو القلب.

- وعلى الرحمة.

- وعلى الوحي.

مضمرين بأنه:

- إن أجاب بشيء من هذه الأمور، قالوا: لم نرده، وإنما أردنا كذا أو غيره.

- أو حين سألوه عن «تصويره» أو عن «قدمه» و«حدوثه».

ومعنى «**كون الروح من أمره تعالى**» أنه:

- مما استأثر الله بعلم حقيقتِهِ على الأولين.

- أو أنه من إبداعاته الكائنة بتكوينه من غير سبق مادة وتولد من أصل.

- أو أن اتجاده وإحداثه بتكوينه على الأخيرين.

قال ابن جرير: ولما نزلت الآية قال اليهود: «**وهكذا نجده عندنا في التوراة**»[1]، وإذا أبهم الله تعالى علم هذه المسألة في كتابيه القرآن والتوراة، فمن أين للمتعمقين الاطلاع على حقيقة أمرها، كيف وأماثل الفلاسفة مع اشتغالهم بما لا يعني وإقدامهم على الخوض في كثير من المغيبات وتناولهم بدقائق الهيئة والهندسيات يقولون هذا أمر غير محسوس لنا ولا سبيل للعقول إليه.

قال ابن جرير: ووقوف علمنا عن إدراك **حقيقة الروح** كوقوفه عن إدراك سر القدرة.

قال ابن بطال: والحكمة في ذلك تعريف الخلق عجزهم عن علم ما لا يدركونه حتى يضطرهم إلى رد العلم إليه، والإقرار بالعجز عن إدراك ما لم يطلعهم عليه.

---

(١) جامع البيان للطبري (١٧: ٥٤٣).

وقال **القرطبيُّ**: حكمته إظهار عجز المرء، لأنه إذا لم يعلم حقيقة نفسه التي بين جنبيه مع القطع بوجوده كان عجزه عن إدراك حقيقة الحق سبحانه وتعالى من باب أولى، وقريب منه عجز البصر عن إدراك نفسه.

واختلف أهل هذه الطريقة:

- هل علمها النبي ﷺ قبل موته؟

فقال **ابن أبي حاتم** في تفسيره: حدثنا أبو سعيد الأشج قال حدثنا أبو أسامة عن صالح بن حبان. قال: حدثنا عبد الله بن بريدة، قال: «**لقد قُبِض النّبيُّ ﷺ وما يعلمُ الرُّوح**»[1].

وقالت طائفة: بل علمها، وأطلعه الله عليها، ولم يأمره أن يطلع عليها أمته، وهذا نظير الخلاف في «الساعة».

والحقُّ كما قاله جمع، أن الله تعالى لم يقبضه عليه الصلاة والسلام حتى أطلعه على كل ما أبهمه عنه، إلا أنه أمره بكتم بعضٍ، والإعلام ببعضٍ.

(لكن) استدراك لدفع توهم تولد مما قبله رفعاً شبيهاً بالاستثناء، فإن الفعل المبدوء بنون المتكلم يتوهم منه إسناده إلى ضمير جميع الإسلاميين، فرفعه، فإن من الإسلاميين من خاض في بيان حقيقته، والكشف عنها، والأولى أن الإمساك إنما هو مطلوب عن الخوض في حقيقتها، وعليه فالاستدراك لدفع توهم المنع عن الخوض فيها مطلقاً، ولو بخاصة من خواصِّها.

لا يقال: كيف خاضوا في ذلك والآية مانعة منه.

لأنا نقول: إنما ترك عليه الصلاة والسلام الجواب تفصيلاً لأن الإمساك عنه كذلك كان عند اليهود من علامات نبوته، وأدلة رسالته، فكان ترك الجواب تصديقاً لما في كتبهم من وصفه بذلك، أو أنه إنما تركه لأن السؤال عنها كان تعجيزًا وتغليظاً وتعنتاً، فجاء الجواب مجملاً على وجه يصدق على كل من معاني الروح، كما أشرنا إليه آنفًا.

(١) ذكره ابن أبي حاتم في تفسيره برقم (١٩١٠٥).

وأهل **هذه الطريقة** وإن اتفقت كلمتُهم لعدم ثبوت اختلافِ أنواعِ الأجسام، واستناد الآثار إليها؛ لتحتاج إلى فصول منوعة، ومبادئ مختلفة، على أن إثبات «**الروح**» مبنيٌّ على **الأدلة السمعية**، مثل أنها:

- تقبض.
- وتنزع.
- ويعرج بها.
- وتنعم.
- وتعذب.
- وتسرح في الجنة.
- وتحبس في النار.

والتنبيهات العقلية، مثل:

- أن البدن وأعضاءه الظاهرة والباطنة دائماً في التبدل والتحلل والنفس بحالها.
- وأن الإنسان الصحيح العقل قد يغفل عن البدن وأجزائه ولا يغفل بحال عن وجود ذاته.
- وأنه قد يريد ما يمانعه البدن، مثل الحركة إلى العلو، **لكنها اختلفت**:

فمنهم من قال: أنها النار السارية في الهيكل المحسوس.

ومنهم من قال: إنها الهواء.

ومنهم من قال: إنها الماء.

ومنهم من قال: إنها مجموع العناصر الأربعة والشهوة والغضب.

وقيل: الأخلاط الأربعة: الدم، والسوداء، والصفراء، والبلغم.

وقيل: الدم.

وقيل: نفس كل شخص مزاجه الخاص.

وقيل: جزء لا يتجزأ في القلب.

وكثير من **المتكلمين**: على أنها الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، ولعله مراد من قال: هي هذا الهيكل المخصوص والبنية المحسوسة، أي التي من شأنها أن يحس بها.

وقيل: إنها أجسام لطيفة متكونة في القلب سارية في الأعضاء من طريق الشرايين، أي العروق الضاربة، أو متكونة في الدماغ، نافذة في الأعصاب النامية منه إلى جملة البدن، ولهذا يموت البدن إذا قطع رأسه، ولا يموت غالباً بقطع بعض الأعضاء غيره.

وجمهور المتكلمين: على أنها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي تتولد منه الأعضاء، نوراني علويٌّ، خفيف، حيٌّ لذاته، نافذ في جواهر الأعضاء، سارٍ فيها سريان ماء الورد في الورد، والنار في الفحم، لا يتطرق إليه تبدلٌ، ولا انحلال، بقاؤه في الأعضاء حياة، و انتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت، **قاله السعد**، وهو لا يخالف **قول بعض المتأخرين**: أكثر المسلمين على أن الروح جسم، وهو الذي دل عليه الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، لوصفها في الآيات والأحاديث:

- بالتوفي.
- والقبض.
- والإمساك.
- والإرسال.
- والتناول.
- والإخراج والدخول.
- والرضا.
- والطمأنينة.

- والانتقال.
- والتردد في البرزخ.
- وأنها تأكل وتشرب.
- وتسرح وتأوي إلى قناديل تحت العرش.
- وتنطق وتعرف وتنكر.

إلى غير ذلك مما هو من صفات الأجسام، والعرض لا يتصف بهذه الصفات.

وأيضاً، فلا شك أنها تعرف نفسها، وخالقها، وتدرك المعقولات، وهذه علوم، والعلوم أعراض، فلو كانت عرضاً، كما عزاه **القاضي لأكثر المتكلمين** قائلين إنها الحياة، واختاره **الأستاذ أبو إسحاق**، لزم قيام العرض بالعرض، وهو فاسد، غاية الأمر أنها من جملة الأجسام اللطيفة الشفافة الشعاعية الصورة، كالملكية، والجن والهواء، كما أشار إليه **الأستاذ القشيريُّ**.

وما اعترض به **القاضي** على القول بجسمية الروح، من أنه: «لو كان جسماً لجاز عليه الحركة والسكون، فيكون من جنس الجواهر، فيلزم أن تكون الجواهر كلها أرواحاً، وسادة مسداً واحداً»، ولو كان كذلك لصح كونها قادرة فاعلة، ووجب أن يكون للروح روح أخرى لا إلى نهاية.

أجيب عنه: بأنه إنما يلزم ذلك أن لو كان الجسم اللطيف إنما كان روحاً لكونه جسماً، وأما إذا كان روحاً لمعنى خصه الله به غير الحياة، وأجرى عادته بأن هذا الجسم اللطيف يكون قواماً للجسم الكثيف ما دام به، وإذا قبضه منه قبض الحياة، وخلق الموت في الجسم عوضاً عنها، أو يكون الجسم اللطيف المسمى روحاً مرتبطاً بالجسم الكثيف ربطاً عادياً لا عقلياً، لم يلزم ما ذكره، ومثلُهُ في ذلك كمثلِ الحوت مع الماء، والإنسان الهواء.

وعزو **القاضي** القول بالعرضية لأكثر المتكلمين ممنوع، ومعارض بما نقلناه عن غيره كما عرفت، كما لا يخالف قول **النووي** أيضًا: **أصح ما قيل فيها قول إمام الحرمين: هي جسم لطيف مشتبك في الأجسام الكثيفة اشتباك الماء في العود الأخضر.**

لِـمالِكٍ هي صُورَةٌ كالـجَسَدِ   فَحَسـبُكَ النَّصُّ بهذا السَّنَدِ

وإلى هذا أشار بقوله: (وجدا) بألف الإطلاق والبناء للمفعول (لـ)جل أهل مذهب (مالك) بن أنس رحمه الله ممن خاض في بيان حقيقتها ما حاصله:

(هي) بالسكون لغة هي بالفتح، أو لضرورة الوزن.

يعني: روحُ كل جسد (صورة)، أي جسم ذو صورةٍ، (كـ)صورة ذلك (الجسد) في الشكل والهيبة، لا في الظلمة والكثافة والرقة واللطافة.

سمع أصبغ قول ابنِ القاسم عن عبد الرحيم بن خالد: الروحُ: ذو جسدٍ، ويدين، ورجلين، وعينين، ورأس، يسل من الجسد سلاً.

ابن رشد، حكا ابن حبيب عنه: أن هذا هو النفس، والروح النفس المتردد في الإنسان.

- **والصواب أنهما مترادفان** لآية الله: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢]، وحديث: «**إنّ الله قبض أرواحنا**»[(١)].

قال **ابن عرفة**: قال الشيخ: هذا قول سعيد بن الحداد وغيره من أصحابنا، ثم ذكر قول عبد الرحيم.

وعزا **الباجي** الأول للباقلاني وجميع أصحابه.

ابن رشد: ومعناهما التشكل المذكور، المسمى نسمةً، المعروض للقبض والإخراج والتنعيم، وحياة الجسم معنى لا يقوم بنفسه، يخلق الله حياته باتصال الروح به وموته بانفصاله عنه ربطاً عاديًا، لا موجباً عن الروح، لأن الأجسام لا توجب حكمًا، وقبض الروح بالوفاة إخراجه، وفي النوم منعه الميز والحس والإدراك، لا قول بعضهم إخراجه وله حبل متصل بالجسم كشعاع الشمس إذا حرك الجسم رجع إليه أسرع من طرفة العين.

فإن قلت: ما قدرته في تقرير النظم خلاف المتبادر، ولا قرينة عليه.

قلت: هو متعين الإرادة، والعبارة تحتمله، ومتى احتملت العبارة وجهًا صحيحًا كانت

---

(١) سبق تخريجه.

صحيحة، على ما هو طريق **سعد الملة والدين التفتازاني**، حتى أنه يحكم بفساد توجيه الاعتراض عليها فضلاً عن قوله بصحتها.

وإذا علمت النقل عن أهل السنة بالخوض في **حقيقة الروح** خصوصًا أهل المذهبين، (**فحسبك**)، أي يكفيك، أو كافيك، في أن إمساك من أمسك عن الخوض في **حقيقة الروح** إنما هو على طريق التأدب مع الشارع.

(**النص**) تقدمت إطلاقاته، والمراد منه هنا: التصريح، أي كفاك نقل التصريح عنهم بالخوض في الكشف عن **حقيقة الروح** (**بهذا السند**) الذي هو عرفًا: الطريق الموصلة إلى المتن، وأما **الإسناد** فحكاية طريق المتن. وقد يطلق **السند** على الأخبار عن طريق المتن، **والإسناد** على رفع الحديث إلى قائلة.

قال **ابن جماعة**: والمحدثون يستعملونها لشيء واحدٍ، ولا يخفى جواز حمله هنا على كل واحد من المعنيين، ولو كان الخوض فيه ممتنعاً لم يقدم عليه مثل هؤلاء الأكابر.

واعترض بعضُهم على هذا الطريق بأنه يلزم عليه أنه إذا قطع عضو حيوان لزم أن تبقى روحه مقطوعة ذلك العضو، فلا يصح إطلاق القول ببقائها كما مر.

وأجيب: بأن **لطافة الروح** تقتضي سرعة انجذابها من ذلك العضو المقطوع قبل ورود القطع عليه ولو بغاية السرعة، وهو أولى من الجواب بسرعة عود الالتحام بعد القطع.

واعترض على الجوابين بلزوم بقاء ذلك العضو من الروح خالياً عن مقر من البدن لقطع مقره مع بقائه.

وأجيب: بالتزامه، ولا محذور، ولو فرض توجهه.

قلنا: لعل القائلون **بجسمية الروح وشكله** إنما هو بحسب تشكل البدن، ولا يلزم نقصان الروح مع عودها في الآخرة للكمال.

لأنا نقول: هي جسم لطيف، قابلة للطافتها صوراً شتى بحسب تصويرات للجسد، تغشاه كالشمع المذاب، تأمل؟

ومن خاض في **حقيقة الروح** بعض محققي الفلاسفة وأهل الإسلام، فقالوا:

- إنها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، غير داخلة فيه، ولا خارجة عنه.

تنبيه:

قال **القرطبي**: هذه أقوال وظنون متقاربة، صدرت من غير بصيرة من قائلها، فإن الروح مما انفرد به الله تعالى، يعلم حقيقته كما قال: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥].

والمحقق، أنها أمر ينفخ في الجسد، وتقبض منه، ويؤمن ويكفر، ويعلم ويجهل، ويفرح ويحزن، ويجذب، ويتنعم ويتألم، ويتعين أنه ليس بعرض لاستحالة قيام هذه المعاني بالأعراض، فيجب أن تكون مما تقدم بنفسه، وقابلاً للأعراض.

ثم اختلف: فذهبت طائفة من الأوائل وبعض الإسلاميين إلى أنه غير متحيز، وأباه أكثر أهل الإسلام، **وقالوا**: إن عدم التحيز من صفات الله تعالى الخاصة به، ولا يشركه فيها غيره، فهي إذاً من قبيل الجواهر المتحيزة.

ثم اختلف هؤلاء:

فقال بعضهم: لا يقبل القسمة، فليس بجسم، بل هو جوهر لطيف مشابك لجميع أجزاء البدن، أجرى الله سبحانه العادة بنفاذه في الجسم ما دام الجسم حياً، فإذا أراد الله إماتة الحيوان نزعه منه وأزال اتصافه بالحياة وأعقبه الموت.

وأطبق بعض **المتكلمين** من **أهل السنة** على: أنه جوهر فرد من القلب أوغيره مما يكون في الإنسان، أجرى الله سبحانه العادة بحياة الجسم ما دام ذلك الجزء متصلاً به.

والتسليم في ذلك أولى.

واتفق **أهل التحقيق** على أنه محدث لأنه متغير، وكل متغير حادث، ولا يلتفت إلى قول من قال: إنه قديم؛ إذ لا قديم إلا الله تعالى.

قال **النوويُّ**: والأصح عند أصحابنا، أنّ الروح أجسامٌ لطيفةٌ، متخللة في البدن، فإذا فارقته مات.

احتج **أهل الطريق** المختارة من طرق من خاض في «التعيين» التي أشار إليها في النظم بوجوه: **الأول**: أن المدرك للكليات، وهي النفس، هو بعينه هو المدرك للجزئيات، لأنا نحكم بالكلي على الجزيء، **كقولنا**: هذه الحرارة حرارة، والحاكم بين الشيئين لا بد أن يتصورهما، والمدرك للجزيئات جسم، لأنا نعلم بالضرورة أنا إذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس، ولأن غير الإنسان من الحيوانات يدرك الجزيئات مع الاتفاق على أنها لم تنبت لها نفوس مجردة.

ورد بمنع أن المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس، بل النفس بواسطته، ونحن لا نتازع في أن المدرك للكليات والجزئيات هو النفس، لكن للكليات بالذات وللجزئيات بالآلات، وبلزوم تكرر الإدراك مرتين، وكون الإنسان مدركين، وإذا جعلنا المدرك إنما هو النفس ولم نجعل العضو مدركاً أصلًا، لا يلزم أن يكون الإدراك مرتين والإنسان مدركين.

وأجيب: بدفعهما باستلزامهما:

- أما إثبات النفوس المجردة للحيوانات الأخر، وقد علمت أنها لم تنبت لها باتفاق.
- وأما جعل إحساساتها للقوى والأعضاء وإحساسات الإنسان لنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت.

الثاني: أن كل واحد منا يعلم قطعًا أن المشار إليه بـ«**أنا**» وهو معنى يتصف بأنه، حاضر هناك، وقائم، وقاعد، وماش، وواقف، ونحو ذلك من خواص الأجسام، والمتصف بخاصة الجسم جسم.

والثالث: أنّ للبدن إدراكات هي بعينها إدراكات المشار إليه بـ «أنا»، أعني النفس، مثل إدراك حرارة النار، وبرودة الثلج، وحلاوة العسل، وغير ذلك من المحسوسات، فلو كانت النفس مجردة، أو مغايرة للبدن، امتنع أن تكون صفتها عين صفته.

ورُدّ بأن المشار إليه بـ «أنا» وإن كان هو «النفس» على الحقيقة، لكنه كثيراً ما يُشار به إلى «البدن» أيضاً لشدة ما بينهما من «التعلق» بحيث يوصفُ بخواصِّ الأجسام، كالقيام والقعود، وكإدراك المحسوسات عند من يجعلُ المُدرك نفس الأعضاء والقوى، لا النفس بواسطتها، فالمراد به البدن.

الرابع: أنها لو كانت مجردةً لكانت نسبتُها إلى جميعِ البدنِ على السواءِ، فلم يتعلق ببدن دون آخر، وعلى تقدير «التعلق» جاز أن تنتقل من بدن إل بدن آخر، وحينئذٍ لم يصح القطعُ بأن «زيدًا الآن» هو الذي كان بالأمسِ.

ورُدّ بأنا لا نسلم أن ينسبتها إلى كل الأبدان على السواء، بل لكل نفسٍ بدنٌ لا يليق بمزاجهِ واعتدالهِ إلا تلك النفس الفائضة بحسب استقرارهِ الحاصل باعتداله الخاصِّ.

الخامس: النصـوص الظاهرة من **الكتاب والسنة** تدلُّ على أنها تبقى بعد خراب البدن، وتتصف بما هو من خـواص الأجسام، كالدخول في النار، وعرضها عليها، وكالترفرف حول الجنازة، وكـكونها في قناديل من نور، أو في جوف طير خضر، وأمثال ذلك ـ مما سبق التنبيـه عليه ـ.

ولا يخفاك، أن التمسك بالنصوص هو العمدة عند أهل هذا الطريق، ومع ذلك فقد قال فيه **السعد رحمه الله تعالى**: ولا يخفاك احتمال تأويلها وكونها على طريق التمثيل، ولهذا تمسك بها القائلون بـ «تجرد النفوس» زعماً منهم أن مجرد مغايرتها للبدن يفيدُ ذلك.

فإن قيل: يجب للروح أن لا تكون مجردةً لانتفاء دليل تجردها، والشيء إنما يثبت بدليله، وما لا دليل عليه يجب نفيه.

قلنا: هذا استدلال مبنيٌّ على القاعدة الفاسدة، وهي: **أن ما لا دليل عليه يجب نفيه،** ومع ذلك هو معارض بأنه لا دليل أيضاً على كونها جسمًا أو جسمانيًا، فيجب أن لا تكون كذلك لذلك.

واحتج من قال بتجردها بوجوهٍ:

أولها: أنها محلٌّ لأمورٍ تمتنع حلولها في الماديات، وكل ما هو كذلك يجب أن تكون مجردًا بالضرورة.

أما بيان «**كونها محلاً لأمور هذا شأنها**»، فلا تتعقل، والتعقل إنما يكون بحلول الصورة وانطباع المثال، و«الماديُّ» لا يكون صورة لغير المادي، ومثالاً له.

وأما بيان «**تلك الأمور وامتناع حلولها في المادة**»، فهو أنّ من جملة معقولاتِها الواجب، وإن لم يكن تعقله بالكنه، و«**الجواهر المجردة**» وإن لم نقل بوجودها في الخارج، لكن ربما يعقل المعنى، فيحكم بأنه موجود، أو ليس بموجود، ثم لا خفاء في امتناع حلول صورة المجرد في الماديّ، ومن جملتها «**المعاني الكلية**»أيضًا التي لا يمنع نفس تصورها الشركة، كالإنسانية، المتناولة: لزيد، وعمرو، فإنها يمتنع اختصاصُها بشيءٍ من المقاديرِ، والأوضاع، والكيفيات، وغير ذلك مما لا ينفك عنه الشيء المادي في الخارج، بل يجب تجرُّدها عن جميع ذلك، وإلا لم تكن متناولة لما ليس له ذلك.

وملخصه: أنّ الحلول في المادي يستلزمُ الاختصاص بشيءٍ من المقاديرِ والأوضاع والكيفيات، والكلية ينافي ذلك، فلو لم تكن النفسُ مجردةً لم تكن محلاً للصور الكلية عاقلة لها، واللازم باطل، ومن جملتها أيضاً «المعاني» التي لا يقبل الانقسام، كالوجود، والوحدة، والنقطة، وغير ذلك، وإلا لكان كل معقول مركباً من أجزاء غير متناهية بالفعل، وهو محال، ومع ذلك فالمطلوب ـ وهو وجود ما لا ينقسم أصلاً ـ حاصلٌ، لأن «الكثرة» عبارةٌ عن الوحدات، وإذا كان من المعقولات ما هو واحدٌ غيرُ منقسمٍ، لزم أن يكون محلُّه العاقل له غير جسمٍ، بل مجرد لأن الجسمُ، والجسمانيُّ منقسمٌ، وانقسام المحل مستلزم لانقسام الحال فيما

يكون الحلول لذات المحل، كحلول السواد والحركة والمقدار في الجسم، لا لطبيعة تلحقه، كحلول النقطة في الخط لتناهيه، وكحلول الشكل في السطح لكونه ذا نهايةٍ واحدةٍ أو أكثر، وكحلول المحاذاة في الأجزاء من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه، وكحلول الوحدة في الأجزاء من حيث هي مجموع، ومن جملتها أيضاً «المعاني» التي لا يمكن اجتماعها إلا في المجرد دون الجسم، كالضدين، وكعدة من الصور والأشكال، فإنه لا تزاحُم بينها في العقل، بل يتصورها، ويحكم فيما بينها بامتناع الاجتماع في محل واحدٍ من الموادِ الخارجيةِ حكماً ضرورياً.

وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن أن يجعل وجوهاً أربعة **بأن يقال:**

لو كانت النفس جسماً لما كانت عاقلة للمجردات أو للكليات أو للبسائط أو للمتمانعات؟

والجواب: أن مبنى هذا الاحتجاج برمته عل مقدمات غير مسلمة عند الخصم:

منها، أن تعقل الشيء يكون بحلول صورته في العاقل، لا بمجرد إضافة بين العاقل والمعقول.

ومنها، أن النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة، ولم تجز أن تكون جوهراً وضعياً غير منقسم، كالجزء الذي لا يتجزأ.

ومنها، أن الشيء إذا كان مجرداً كانت صورتُه الإدراكية مجردة يمتنع حلولها في المادي، ولم يجز أن تكون حاله في جسم عاقل، لكنها إذا وجدت في الخارج كانت ذلك الشيء المجرد.

ومنها، أن صورة الشيء إذا اختصت بوضعٍ ومقدارٍ وكيفيةٍ لحلولِها في جسم، كذلك كان الشيء ـ أيضًا، مختصاً بذلك، ولم يجز أن يكون في ذاته غير مختصٍ بشيءٍ من الأوضاع والكيفيات والمقادير.

ومنها، أن الشيء إذا لم يقبل الانقسام كانت صورتها الحاصلة في العاقل كذلك، ولم يجز أن تكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون الشيء غير منقسم لذاته، ولا لحلوله في منقسم.

ومنها، أن الشيئين إذا كانا بحيث يمتنع اجتماعهما في محل، كالسواد والبياض، كانت الصورتان الحاصلة منهما في الجوهر العاقل كذلك، وقد سبق أنّ صورة الشيءِ قد تخالفه في كثير من الأحكام.

ومنها، أن اجتماعهما في العاقل لا يجوز أن يكون بقيام كلٍّ منهما بجزءٍ منه.

ومنها، أن انقسام المحل يستلزم انقسام الحالّ فيه لذاته، ليمتنع حلول البسيط في العاقل الجسماني ألبتة، بناء عل نفي الجزءِ الذي لا يتجزأ.

ولا يخفى أن **بعض هذه المقدمات** مما قامت عليه الحجة في موضعه.

وثانيها: أنها متصفة بصفات لا توجد للماديات، وكل ما هو كذلك يكون مجردًا بالضرورة:

بيان الأول: أنها تدرك ذاتها وآلاتها وإدراكاتها، ولا تلحقها بكثرة الإدراكات وضعف القوى البدنية ضعف وكلال، بل ربما تصير أقوى وأقدر على الإدراك، ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك، وهذا يمكن أن يجعل وجوهًا:

أحدها: أنها تدرك ذاتها وآلاتها وإدراكاتها، والمدرك الجسماني ليس كذلك، كالباصرة والسامعة والوهم والخيال، لأنه إنما يعقل بتوسط آلة، ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته وآلته وإدراكاته.

وثانيها: أنّ النفس لا تضعف في التعقل عند ضعف البدن وأعضائه وقواه، بل يثبت له أو يزيد، فإن الإنسان في سن الانحطاط يكون أجود تعقلاً منه في سن النمو لما حصل له من التمرن عل الإدراكات واستحضار صور المدركات، وكذا عند توالي الأفكار المؤدية إلى العلوم مع ضعف الدماغ بكثرة تعلقها الحركات، وعند كسر سورة القوى البدنية بالرياضات، فلو كان تعلقها بآلات بدنية لكانت تابعة لها في الضعف والكلال.

وثالثها: أنها لو كانت من الماديات لوهنت بكثرة الأفعال والحركات، لأن ذلك شأن القوى الجسمانية بحكم التجربة والقياس أيضًا، فإن صدور الأفعال عن القوى الجسمانية لا يكون إلا مع انفعال لموضوعاتها، كسائر الحواس عن المحسوسات في المدركة، وكتحرك الأعضاء عند تحريك غيرها في المحركة، والانفعال لا يكون إلا عن تأثر بقهر طبيعة المنفعل، ويمنعه عن المقاومة فيوهنه.

وهم معترفون بأن الأوجه الثلاثة إقناعية لا برهانية؛ لجواز أن يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وإدراكاتها من غير توسط آلة، وكذا ما هو آلة لها في سائر الإدراكات، وأن يكون كمال القوة الجسمانية العاقلة متعلقة بقدر من الصحة، والمزاج يبقى مع ضعف البدن، أو بعضو لا يلحقه الاختلال، أو يتأخر اختلاله، وأن يكون حالها، بخلاف حال سائر القوى في الكلال والانفعال.

وثالثها: أن النفس الناطقة لو كانت جوهرًا ساريًا في جسم، أو عرضًا حالًا فيه، لزم أن يكون تعقلها لذلك الجسم، سواء كان تمام البدن، أو بعض أعضائه، كالقلب والدماغ دائمًا، أو غير واقع أصلًا، واللازم باطل، لأن البدن، وأعضاءه، مما يُعقل تارةً وتُعقل عنه أخرى بحكم الوجدان.

وجه اللزوم: أنه إما أن يكفي في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه عند القوة العاقلة، أو لا، بل يتوقف عل حضور الصورة منه، كإدراك الأمور الخارجة، وإن كان الأول لزم الأول، لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة، كإدراك النفس لذاتها وصفاتها الحاصلة لها لا بالمقايسة إلى الغير، ككونها مدركة لذاتها، بخلاف ما يكون حصولها للنفس بعد المقايسة إلى الأشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة غير حاصلة في الموضوع فإنها لا تدركها دائمًا، بل حال المقايسة فقط، وإن كان الثاني لزم الثاني، لأنه لو حصل لها تعقل ذلك الجسم في وقت دون وقت كان ذلك لحصول صورته لها بعدما لم تكن، وإذ قد فرضنا النفس مادية حاصلة في ذلك الجسم، لزم كون تلك الصورة حاصلة فيه، فلزم في مادة معينة اجتماع صورتين بشيء واحد، أعني الصورة المستمدة الوجود لذلك الجسم حالتي التعقل وعدمه، والصورة المتجددة التي تحصل له حالة تعقل النفس إياه، وذلك محال، لأن الصورتين متغايرتان ضرورة، والأشخاص المتخذة الماهية يمتنع أن تتغاير من غير عين يغاير المواد وما يجري مُجراها.

ومبنى هذا الاحتجاج على أن ليس الإدراك مجرد إضافة مخصوصة بين المُدرِكِ والمُدركِ، بل لا بد من حضور صورة من المدرك عند المدرك، وإلا لجاز أن لا يكون حضور الصورة العينية لذلك الجسم كافياً في تعلقه، ومع هذا لا يحتاج إلى انتزاع الصورة، بل إلى حصول شرائط تلك الإضافة المخصوصة.

وأيضًا، لا تماثل بين الصورتين، لأن المنتزعة حالة في النفس، والأصلية في الجسم، بل في مادته، ولو جعلنا مثلين من جهة كونهما صورة لشيء واحد من غير اختلاف إلا في كون إحداهما منتزعة قائمة بالنفس والأخرى أصلية قائمة بالمادة، فاجتماع المثلين إنما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز على ما سبق، وهاهنا الامتياز باق، وإن جعلا قائمين بشيء واحدٍ، لأن قيام المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الأصلية، على أن الحق أن قيامها بمادة الجسم، وقيام المنتزعة بالجسم نفسه، وأن ذلك إنما يلزم لو كان حلول النفس في ذلك الجسم حلول العرض في محله لا بطريق مداخلة الأجزاء.

تتمة:

إذا عرفت ما في هذه التمسكات على «**العرضية والجسمية والتجرد**» ظهر لك أن الصواب هو الطريق الأول، وهو الإمساك عن الخوض في حقيقتها، **وقد قال ابن العربي**: لا يغتر بمن يقول: هي عرض أو جسم، فإن ذلك كله ضعيف في المعرفة، ومرضٌ في الإدراك، والإمساك عن ذلك أقرب إلى التخلص. انتهى

وقال «**صاحب الكنز**» بعد حكاية الأقوال السابقة: وهذه الأقوال كلُّها اجتهاديةٌ مستندةٌ للإمارة الضعيفة، و**الصحيح الوقف**، لأن ذلك لا يعلم إلا بالتوقيف، ولم يرد فيه ما يفسر حقيقته، لأنه تعالى قال لنبيه عليه الصلاة والسلام حين سألته اليهود عن «الروح»: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]، فوجب المصير إليه، والله أعلم.

تنبيهات:

الأول: أجمع أهل السنة على أن «الأرواح» محدثة مخلوقة، ومن **الأدلة السمعية** عل حدوثها:

- قوله عليه الصلاة والسلام: «**الأرواحُ جُنُودٌ مُجنّدةٌ، فما تعارف مِنها ائتلف، وما تناكر مِنها اختلف**»[1].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عائشة، كتاب أحاديث الأنبياء، باب الأرواح جنود مجندة، حديث رقم (٣٣٣٦)، ومسلم في صحيحه في كتاب البر والصلة، باب الأرواح جنود مجندة، حديث رقم (٢٦٣٨).

و«المجندة» لا تكون إلا مخلوقة، إذ معناه: مهيئة، والتهيئة لا تتعلق إلا بالمحدثات.

و«**التعارف**» و«**التناكر**»:

- **إما إشارة إلى التشاكل في الخير والشر والتباين فيهما؛ إذ كل متشابهين في صفة يحنُّ أحدهما إلى الآخر، وكل متباينين ينفر أحدهما من الآخر لاختلاف الطباع المجبول عليها الإنسان.**

- **وإما إشارة إلى ما سبق لها من التلاقي قبل دخولها الأجسام، فمن حصل لروحه التقاء بروح آخر قبل سكنى بدنه ألفه، ومن لا نافره، وهذا مبني على أن الأرواح خلقت قبل الأجسام.**

ومن **الأدلة العقلية** على حدوثها: أنها إما أجسام أو جواهر أو أعراض، والكل حادث لكونها من العالم، وقد مر وجوب حدوثه لكونه من أثر القادر المختار.

وإنما اختلفوا على قولين مشهورين في آن حدوثها:

- **قبل البدن**، وبه قال **الإمام محمد بن نضر وابن جرير** مدّعياً فيه الإجماع، لقوله عليه الصلاة والسلام: «**خلق الله الأرواح قبل الأجسام بِألفي عام**»[(١)].

- **أو بعده**، لقوله تعالى بعد ذكر أطوار البدن: ﴿ثُمَّ أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، إشارة إلى إفاضة النفس.

ولا دلالة في **الحديث** مع كونه خبر واحدٍ، على أن المراد بالأرواح:

- النفوس البشرية.

- أو الجواهر العلوية.

ولا في الآية على أن المراد:

- إحداث النفس.

---

(١) قال ابن الجوزي في الموضوعات (١: ٤٠١): «هذا حديث موضوع، قال الأزدي: عبد الله بن أيوب وأبوه كذابان لا تحل الرواية عنهما»، وقد ضعفه ابن حجر الهيتمي في الفتاوى الحديثية وقال عنه: ضعيف جداً فلا يعول عليه.

- أو إحداث تعلقها بالبدن.

ومن **الفلاسفة** من جعلها قديمة، ووافقهم على ذلك **الزنادقة** لوجهين:

أحدهما: أنها لو كانت حادثة لم تكن أبدية، واللازم باطل بالاتفاق، على ما سيجيء.

وجه اللزوم: أن كل حادث فاسد، أي قابل للعدم، ضرورة كونه مسبوقاً بالعدم، وقبول العدم يُنافي الأبدية، لأن معناها: دوام الوجود فيما يستقبل.

ورُدّ بأنه:

- إن أُريد أنه قابل للعدم اللاحق، فنفس المدعى.

- وإن أريد الأعم، فلا ينافي دوام وجوده لدوام علته.

وثانيهما: أنها لو كانت حادثة لم تكن مجردة، بل مادية، لما مر من أن كل حادث مسبوق بالمادة والمدة.

ورُدّ بمنع الملازمة، بأن ما مر على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة يحلها الحادث، بل يحلها أو يتعلق بها، وهذا لا ينافي كونه مجردًا في ذاته.

وأما **أرسطو وأتباعه** من **الفلاسفة** فوافقوا **أهل الإسلام** على حدوثها متمسكين بأنها لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة، ولا معطل في الطبيعة.

وجه اللزوم: ما سيجيء في **إبطال التناسخ**، ولا يلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لأنها تكون ملتذة بكمالاتها، أو متألمة برذائلها وجهالاتها، فتكون في شغل شاغل.

ورُدّ بعد تسليم أن لا معطل في الطبيعة، وأن ليس للنفس قبل البدن إدراكات وكمالات، ولا تعلق بجسم آخر، بأن الترصد لاكتساب الكمال شغل، فلا تكون معطلة، وبأنها مشروطة بمزاج خاص في البدن يناسبه نفس خاص مفيض عليه لتمام الاستعداد في القابل وعموم المفيض من الفاعل، والمشروط بالحادث حادث بالضرورة.

فإن قيل: فيلزم أن ينعدم عند انعدام المزاج ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط.

قلنا: يجوز أن يكون المزاج شرطاً لحدوثها لا لبقائها، كما في كثير من المعدات.

ورُدّ بمنع الصغرى، لجواز أن يكون المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن لا وجودها، وبأنها **لو كانت قديمة: فإماأن تكون في الأزل واحدة، أو متعددة:**

لا سبيل إلى الأول، لأنها بعد التعلق بالبدن:

- **إما تبقى على وحدتها، وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع باختلاف الأشخاص في العلوم والجهالات.**

- **وإما أن تتكثر بالانقسام والتجزيء، وهو على المجرد محال، أو بزوال الواحد وحصول الكثير، وهو قول بالحدوث.**

ولا إلى الثاني، لأن تمايزها إما بذواتها، فينحصر كل في شخص، ولا يوجد نفسان متماثلان، والخصم يوافقنا على بطلانه، وإما بالعوارض، وهو أيضاً باطل، لأن اختلاف العوارض إنما يكون عند تغاير المواد، ومادة النفس هي البدن، ولا بدن في الأزل، لأن المركبات العنصرية حادثة وفاقًا، ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالأبدان الحادثة الهالكة، فتمايزها في الأزل بأبدان قديمة لا يتصور إلا بالانتقال عنها إلى هذه الأبدان، وهو تناسخ، وقد ثبت بطلانه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون تمايزها بما يحل فيها، كالشعور بهويتها مثلاً.

قلنا: لأن هذا إنما يتصور بعد التمايز ليكون الحال في هذه مغايراً للحال في تلك، فتعليل التمايز بذلك دور.

فإن قيل: لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الأبدان واضمحلالها، لانتفاء العوارض المادية.

قلنا: ممنوع، لجواز أن يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التي لا توجد في الأخرى، وأقلها الشعور بهويتها.

واعترض عليهم بهذا التمسك ـ مع أنه عمدتهم دون الأولين- بوجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم بطلان كل فرد من أفراد النفوس نوعًا منحصرًا في الشخص إذا لم تقم حجة على أنه يجب أن يوجد نفسان متحدتان في الماهية.

وثانيهما: أنا لا نسلم امتناع أنه يوجد جسم قديم تتعلق به النفس في الأزل، ثم تنتقل منه إلى آخر على سبيل **التناسخ**، كيف وعمدتهم الوثقى في إبطال التناسخ مبنية على حدوث النفس، فلو بني إثبات الحدوث على بطلان التناسخ كان دوراً.

فإن قيل: نحن نبين امتناع تعين النفس بالعوارض البدنية بوجه لا يتوقف على بطلان التناسخ، **كأن يقول**: لو كان تعين هذه النفوس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن لما كانت متعينة قبله فلم تكن موجودة سواء كان التناسخ حقاً أو باطلاً.

قلنا: الملازمة ممنوعة لجواز أن تكون قبل هذا البدن متعينة ببدن آخر معين، وقبله بآخر، وبآخر لا إلى بداية، فتكون موجودة بتعينات متعاقبة، فلا بد من إبطال ذلك.

وقد يجاب عن الاعتراضين، بأن الكلام إلزاميٌّ على من سلَّم تماثل النفوس وبطلان التناسخ.

الثاني: كل نفس تعلم بالضرورة أن ليس معها في هذا البدن نفس أخرى تدبر أمره، وأن ليس لها تدبير وتصرف في بدن آخر، فالنفس مع البدن على التساوي: **ليس لبدن واحد إلا نفس واحدة، ولا تتعلق نفس واحدة إلا ببدن واحد**:

- إما على سبيل الاجتماع فظاهر.
- وإما على سبيل التبادل والانتقال من بدن إلى آخر.

فلوجوه:

الأول: أن النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت متنقلة إليه من بدن آخر لزم أن نتذكر شيئاً من أحوال ذلك البدن؛ لأن الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف أحوال البدن، واللازم باطل قطعًا.

الثاني: أنها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم أن يكون عدد الأبدان الهالكة مساوياً لعدد الأبدان الحادثة لئلا يلزم تعطيل بعض النفوس أواجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد أو تعلق واحدة منها بأبدان كثيرة معًا، لكنا نعلم قطعاً أنه قد يهلك في مثل الطوفان العام أبدان كثيرة لا تحدث مثلها إلا في أعصار متطاولة.

الثالث: أنه لو انتقل نفس إلى بدن لزم أن يجتمع فيه نفسان: متنقلة وحادثة، لأن حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل أعني البدن، وذلك بحصول المزاج الصالح وعند حصول الإستعداد يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة.

لا يقال: لا بد مع ذلك من عدم المانع، ولعل تعلق «المنتقلة» مانع، وتكون لها الأولوية في المنع لما لها من الكمال.

لأنا نقول: لا دخل للكمال في إقتضاء التعلق، بل ربما يكون الأمر **بالعكس**.

فإذن، ليس منع الانتقال للحادث أولى من منع الحدوث للانتقال.

واعتُرض على هذه الوجوه الثلاثة بعد تسليم **مقدماتها: بأنها** إنما تدل على أن النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل إلى بدن آخر إنساني، ولا يدل على أنها لا تنتقل إلى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرهما ـ **على** ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخًا ـ ولا إلى جماد ـ على ما جوزه آخر وسماه رسخًا ـ ولا إلى جرم سماوي ـ على ما يراه بعض الفلاسفة.

وإنما قلنا: «بعد تسليم المقدمات»، لأنه ربمايعترض **على الوجه الأول** بمنع لزوم التذكر، وإنما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطًا، أو الاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعًا، أو طول العهد مبنياً.

وعلى **الثاني** بمنع لزوم التساوي، وإنما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازماً ألبتة وعلى الفور، وأما إن كان جائزًا ولازمًا ولو بعد حين، فلا يجوز أن تنتقل نفوس الكثيرين أو تنتقل بعد حدوث الأبدان الكثيرة، وما يتوهم من التعطيل مع أنه لا حجة على بطلانه، فليس بلازم،

لأن الابتهاج بالكمالات أو التألم بالجهالات شغل، وعلى الثالث، بأنه مبني على حدوث النفس وكون فاعلها قديمًا موجبًا لا حادثًا، أو قديمًا مختارًا، وكون الشرط هو المزاج الصالح دون غيره من الأحوال والأوضاع الحادثة، وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع أصلا، والكل في حيز المنع، واعلم أنه ليس للقائلين بالتناسخ ما يعتد به في التمسك به وغاية متشبثهم في إثباته على الإطلاق، أي انتقال النفس بعد المفارقة إلى جسم آخر إنساني أو غيره.

وجوه:

الأول: أنها لو لم تتعلق لكانت معطلة، ولا معطل في الوجود، وكلتا المقدمتين ممنوعة.

الثاني: أنها مجبولة على الاستكمال، والاستكمال لا يكون إلا بالتعلق لأن ذلك شأن النفس، وإلا كانت عقلاً لا نفسًا.

ورُدّ بأنه ربما كان الشيء طالبًا لكماله، ولا يحصل لزوال الأسباب والآلات، بحيث لا يحصل لها المبدل.

الثالث: أنها قديمة لما سبق من الأدلة، فتكون متناهية العدد لامتناع وجود ما لا يتناهى بالفعل، بخلاف ما لا يتناهى من الحوادث، كالحركات والأوضاع وما يستند إليها، فإنها إنما تكون على سبيل التعاقب دون الإجتماع والأبدان مطلقًا، بل الأبدانِ الإنسانية خاصة، غير متناهية، لأنها من الحوادث المتعاقبة المستندة إلى ما لا يتناهى من الأدوار الفلكية وأوضاعها، فلو لم تتعلق كل نفس إلا ببدن واحدٍ لزم توزع ما يتناهى على ما لا يتناهى، وهو محال بالضرورة.

ورُدّ بمنعِ لزومِ أن تتعلق بكل بدن نفس، وإن أريد الأبدان التي صارت إنسانًا بالفعل اقتصر على منع لا تناهيها.

فإن قلت: على القول ـ بتعلق النفوس بعد مفارقتها بأبدان أُخر، كما ذهب إليه كثير من الفلاسفة ـ **هل تتعلق بأي بدن كان؟**

قلت: لا، لأنهم ـ لعنهم الله ـ ينكرون المعاد الجسماني، أعني حشر الأجساد، وكون الجنة والنار، داري ثواب وعقاب، ولذات وآلام حسية، ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الأبدان، والجنة عبارة عن ابتهاجها بكمالاتها، والنار عبارة عن تعلقها بأبدان حيـوانات أخر

تناسبها، فيما اكتسبت إلا من خلاق وتمكنت فيها من الهيئات معذبة بها تلقى فيها من الذل والهوان، مثلاً، تتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفأر والمعجب بالطاووس والشرير بالكلب، ويكون لها تدرج في ذلك بحسب الأنواع والأشخاص، أي تنزل من بدن إلى بدن هو أدنى في تلك الهيئة المناسبة، مثلاً، تبتدئ نفس الحريص من المتعلق ببدن الخنزير ثم إلى ما دونه في ذلك حتى تنتهي إلى النملة ثم تتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية.

فإن قلت: فهل لهم على هذا من حجة.

قلت: لا، بل ليس لهم شبهة فضلاً عنها، بل نصوص الكتاب والسنة ناطقة بخلاف ما ذهبوا إليه؛ إذ قد صرحت بالحساب والعقاب والجنة والنار والعذاب والثواب.

فإن قلت: فقد روّج ما ذهبوا إليه، **متأخروا التناسخية**، ممن تصور بصورة الإسلام مع انحلاله منه في الباطن الانحلال التام بأخذه من القرآن، **فقالوا**:

- في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم﴾ [النساء: ٥٦]، أي بالفساد بدلناهم جلوداً غيرها، أي: بالكون.

- وفي قوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخْرُجُواْ مِنْهَا﴾ [الحج: ٢٢]، أي من دركات جهنم التي هي أبدان الحيوانات.

- وفي قوله: ﴿فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾ [غافر: ١١].

- وقوله: ﴿رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَٰلِمُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٧].

- وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ [الأنعام: ٣٨] أنهم كانوا مثلكم في الخلق والمعايش والعلوم والصناعات، فانتقلوا إلى أبدان عدة من الحيوان.

- وفي قوله تعالى: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥]، أي بعد المفارقة.

- وقوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ [الإسراء: ٩٧]، أي على صور الحيوانات المنتكسة الرؤوس إلى غير ذلك من الآيات.

قلت: تلك عبارات مهذبة، واستعارات مستعذبة، أثوابها اجتراء على الله تعالى، وافتراء على ما هو دأب الملاحدة والزنادقة ومن يجري مُجراهم من الغاوين المغوين الذين هم شياطين الإنس الذين يوحون إلى العوام والقاصرين من المخلصين زخرف القول غرورا وهم في الحقيقة من الكافين الخاسرين، ومن نظر في كتب التفسير، بل في سياق الآيات، لا يخفى عليه فساد هذه الهذيانات.

فإن قلت: فقد جاءت هذه الشريعة بمسخ أهل المائدة قردة وخنازير، وذلك ردٌّ لنفوسهم إلى أبدان حيوانات أخر، والمعاد الجسمانيّ، وذلك ردٌّ لنفوس الكل إلى أبدان أخر إنسانية للقطع بأنّ الأبدان المحشورة لا تكون الأبدان الهالكة بعينها لتبدل الصور والأشكال بلا نزاع.

قلت: أجيب بأنّ المتنازع هو أن النفوس بعد مفارقتها الأبدان تتعلق في الدنيا بأبدان أخر للتدبير والتصرف والاكتساب، لا أن تتبدل صور الأبدان، كما في المسخ، أو تُجمع أجزاؤها الأصلية بعد التفرق فترد إليها النفوس كما في المعاد على الإطلاق وكما في إحياء عيسى عليه الصلاة والسلام بعض الأشخاص.

الثالث: لا نزاع في أن مُدرك الكليات من الإنسان هو النفس، وأما مُدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات، **فعندنا** هو النفس، وعند **الفلاسفة** هو الحواس.

يدل لنا وجوه:

الأول: أن ما يشير إليه كل أحد بقوله: «أنا» وهو النفس من أفراد الإنسان الكلي، وأنه ليس هذا الفرس، وأن هذا اللون غير هذا الطعم، وأن هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس، إلى غير ذلك من الحكم بين الجزئي والكليّ، أو بين الجزيئات، والحاكم بين الشيئين لا بد أن يدركهما، فالمدرك من الإنسان لجميع الإدراكات شيء واحد.

الثاني: أن نفس كل واحد تتصرف في بدنه الجزئي وسائر أفعاله الجزئية، وذلك يتوقف على إدراك تلك الجزيئات، لأن الرأي الكلي نسبته إلى الجزيئات على السواء، ولأن كل عاقل يجد من نفسه أنه لا يحاول تدبير بدنه الخاص.

الثالث: أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه واحد بالعدد، ويسمع ويبصر ويدرك المعقولات وإن كان يتوقف بعض هذه الإدراكات على استعمال الآلات، وليست النفس سوى ذلك الواحد الذي يشير إليه كل واحد بقوله: «أنا».

وتمسكوا بوجوه أيضًا:

الأول: أنا قاطعون بأن الإبصار للباصرة والسمع للسامعة وليسا فعلي قوة واحدة، وهذا في التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريًا.

الثاني: لو لم يكن الإبصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق للذائقة، وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة، لما كانت الآفة في محالِّ هذه القوى توجب الآفة في هذه الأفعال، كما لا توجبها الآفة في الأعضاء الأخر، واللازم باطلٌ بالتجربة.

الثالث: أن إدراك المحسوسات الظاهرة لو كان للنفس لا للحواس لما توقف على حضور المحسوس عند الحاسة، لأن حال النفس وإدراكاته لا تتفاوت بالغيبة والحضور.

الرابع: لو كان التخيل للنفس لا لقوة جسمانية لما أمكن تخيل ذوات الأوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرد، ولا بد في الإدراك من الارتسام، ولا يخفى أنا إذا جعلنا القوى الجسمانية آلات إحساس، وإدراك الجزيئات والمدرك هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء، ارتفع نزاع الفريقين، وظهر الجواب عن أدلتهم.

وهاهنا إشكالات:

الأول: أن غير الإنسان من الحيوانات يدرك المحسوسات، فلو كان المدرك هو النفس المجردة كما في الإنسان لما صح ذلك، إذ ليست لها نفوس ناطقة وفاقًا.

والجواب: أنه لو سلم ذلك، يجوز أن يكون المدرك من تلك الحيوانات هي القوى الجسمانية، وفينا النفس بواسطة القوى.

الثاني: أنه لو كان إدراك النفس للجزيئات بمعونة الآلات لما أدركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة في ذلك واللازم باطل للضرورة والإتفاق، والجواب أن المفتقر إلى توسط

الآلة إدراك الجزيئات التي يمتنع ارتسام تصورها في النفس المجردة، وأما ما لا يفتقر إدراكها إلى ارتسام صورة، كإدراك النفس ذاتها، فلا يفتقر إلى توسط آلة.

الثالث: أنها عند تعلقها بالبدن تتصوره بعينه، إذ لا يكفي في ذلك تصور بدن، لأن نسبته إلى الكل على السواء، فكانت قبل استعمال الآلات مدركة للجزيئات.

والجواب: أن تعلقها بالبدن شوقي طبيعي بمقتضى المناسبة، لا إرادية، لتتوقف على تصور البدن بعينه.

الرابع: أنها عند قصد استعمال الآلات للإدراكات والتحريكات متصورها بأعيانها من غير توسط آلة.

والجواب: أنها بتصورها من حيث هي آلات لهذه النفس حاصلة في هذا البدن المحسوس فيحصل التخصيص لهذه الإضافة، ولا يلزم إدراكها من حيث كونها جزيئات في ذاتها، كما إذا حاولنا سلوك طريق نعرفه بصفات بحيث تتعين في الخارج وإن لم نكن نشاهده بعينه، ويجوز أن يدركها بعينها على سبيل التخييل، فإن المتخيلات لا يجب أن تتأدى من طرق الحواس ألبتة.

قال السعد: وبقي هاهنا إشكال، وهو أنه إذا كان المدرك للجزيئات هو النفس لكن بحصول الصورة في الآلة، فإما أن تكون الصورة حاصلة في النفس أيضاً على ما يشعر به قولهم: «ليس الإدراك بحصول الصورة في الآلة فقط بل بحصولها في النفس لحصولها في الآلة، وبالحضور عند المدرك للحضور عند الحس من غير أن يكون هناك حضور مرتين، وحينئذٍ يعود المحذور، **أعني**: ارتسام صورة المحسوس في المجرد، وإما أن لا تكون الصورة حاصلة في النفس، بل في الآلة فقط على ما هو الظاهر من كلامهم، وليست الآلة إلا جزء من جنس تدبره النفس، فلا بد من تحقيق أن أي حالة تحصل حينئذٍ للنفس نسميها إدراكًا، وحضور للشيء عند النفس، ولا يحصل بمجرد تحصيل ذلك الشيء في نفسه، وحصول صورته في مادته، وأنها إن كانت إضافة مخصوصة فلم لا يكفي ذلك في إدراك الكليات من غير افتقار إلى حضور الصورة في النفس.

وبالجملة، فقد جاز الإدراك من غير ارتسام صورة في المدرك، فلم أوجبتم ذلك في إدراك الكليات مع أنكم **تقولون**: الإدراك معنى واحد لا يختلف بالإضافة إلى الحس أو العقل.

فإن قلت: فأي شيء مبني على هذا الاختلاف مع حصول الإدراك لمن قام به الإحساس باتفاق.

قلت: على قول الفلاسفة بأن إدراك الجزئيات مشروط بحصول الصورة في الإنسان فتكون النفس عند مفارقته هذا البدن وبطلان آلته خالية عن إدراك الجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، وعلى قولنا بعدم كون الآلات شرطاً في إدراك الجزئيات، إما أنه ليس بحصول الصورة لا في النفس ولا في الحس، وإما لأنه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس لم يمتنع ذلك، **بل الظاهر من قواعد الإسلام أنه يكون للنفس بعد المفارقة إدراكات متجددة جزئية، واطلاع على بعض جزئيات أحوال الأحياء، سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا، ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الأخيار من الأموات في استنزال الخيرات واستدفاع الملمات، فإن للنفس المفارقة تعلقًا ما بالبدن وبالتربة التي دفن فيه، فإذا زار الحي تلك التربة، وتوجهت نفسه تلقاء نفس الميت، حصل بين النفسين ملاقاة، وإفاضات، حتى تستفيد كل واحدة من الأخرى.**

الرابع: طريق أهل السنة أن أرواح أهل السعادة منعمة وأرواح أهل الشقاوة معذبة إلى يوم الدين، وتظاهرت الأحاديث بأن أرواح المؤمنين تأوي إلى قناديل معلقة تحت العرش، تعلق من شجر الجنة، أي تأكل، وحديث: «**في حواصِلِ طيرٍ خُضرٍ**»[1] غير صحيح، قاله ابن أبي زيد، **قال ابن عرفة**: صححه مسلم في أرواح الشهداء فقط، قال أبو عمر **عن مالك**: بلغني أن أرواح المؤمنين مرسلة تسرح حيث شاءت، انتهى.

وفي «**كنز الأسرار**» تبعاً للغزالي: اعلم أن أرواح المؤمنين على ثلاثة أصناف:

الأول: أرواح الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وهي في الجنة، ذكر الله تعالى في كتابه: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلۡمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾ [الواقعة: ١١ - ١٢].

(١) سبق تخريجه.

الثاني: أرواح الشهداء: في الحديث عن النبي ﷺ: «**أنها في حواصل طير خضر تأكل من ثمار الجنة، وتشرب من أنهارها**»[١].

الثالث: أرواح المؤمنين السعداء، وهذه اختلف العلماء في **مستقرِّها** على أقوال:

أحدها: في أفنية القبور، وفيه قال **ابن وضاح وجماعة:** قال **ابن العربي:** وهو أصح ما ذهب إليه، قال: والمعنى عندي، أنها تكون على أفنية القبور، لا أنها تدوم ولا تفارق، بل هي كما **قال مالك:** تسرح حيث شاءت، يدل له حديث تسليمه ﷺ على أهل القبر[٢] وحثه عليه، وأنها تعرف من يمر بها[٣]، والسلام لا يكون على غائب.

وثانيها: أنها في البرزخ عند آدم عليه الصلاة والسلام عن يمينه في سماء الدنيا، كما أن أرواح أهل الشقاوة فيها عن شماله.

ويشهد له حديث الإسراء، وبه قال **محمد بن نصر المروزي**، ونقله عن **إسحاق بن راهوية**، وقال: عليه جميع أهل العلم.

وقال **صاحب النِحَل:** إنه قول جميع أهل الإسلام إلا بعضًا خالف في ذلك.

وصرح بعضهم: بأنه الأصح.

وثالثها: أن أرواح الكفار ببئر برهوت، وهو بئر بحضرموت، وأن أرواح المؤمنين في موضع آخر.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) روى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: أنّ رسُول الله ﷺ خرج إلى المقبرةِ فقال: «السّلامُ عليكُم دار قومٍ مُؤمِنِين وإنّا إن شاء الله بِكُم لاحِقُون». انظر: كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء، حديث رقم (٢٤٩).

(٣) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ما مِن عبدٍ يمُرُّ على قبرِ رجُلٍ يعرِفُهُ في الدُّنيا فيسلِّمُ عليهِ إلا عرفهُ وردّ عليهِ السّلامُ». قال ابن الجوزي في العلل المتناهية (٢: ٤٢٩): هذا حديث لا يصح وقد أجمعوا على تضعيف عبد الرحمن بن زيد قال ابن حبان: «كان يقلب الأخبار وهو لا يعلم حتى كثر ذلك في روايته من رفع المراسيل وإسناد الموقوف فاستحق الترك حديث في الصدقة عن الميت.

قال صاحب **النِحَل**: وأظنه الجابية.

وقال صاحب «**المطامح**»: بئر زمزم، وعزا أصحاب النحل هذا القول **الثالث** لبعض الروافض.

ورابعها: لمجاهد، أنها على القبور سبعة أيام، من يوم دفن الميت، لا تفارق القبور.

وخامسها: أن الأرواح كلها في الصور.

وسادسها: أنها أعراض تفنى ولا تبقى وقتين، فإذا مات الميت فلا روح هنالك أصلاً، وهذا عزاه صاحب النِحل لأبي الهذيل المعتزلي والأشاعرة عن وروده بحديث: «**الأرواحُ جُنُودٌ مُجنّدةٌ، فما تعارف مِنها ائتلف، وما تناكر مِنها اختلف**»[1]، إذ مقتضاه أنها أجسام حاملة لأعراضها من التعارف والتناكر، وأنها عارفة مميزة.

وفي **عزوه للأشاعرة نظر**، لأن المعروف من مذهبهم أن الأرواح باقية لا تفنى.

وورد أن: «**أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تسرح في أنهار الجنة حيث شاءت ثم تأوي إلى قناديل معلقة تحت العرش**»[2].

وورد أيضًاأن: «**الشُّهداءُ على بارِقِ نهرٍ بِبابِ الجنّةِ في قُبّةٍ خضراء يخرُجُ إليهِم رِزقُهُم مِن الجنّةِ بُكرةً وعشِيًّا**»[3]، وسنده حسن.

وورد أن: «**أولادُ المُؤمِنِين في جبلٍ في الجنّةِ يكفُلُهُم إبراهِيمُ وسارةُ حتّى يُردُّوا إلى آبائِهِم يوم القِيامةِ**»[4]، رواه أحمد والحاكم وصححه.وورد أن أرواح المسلمين في صور طير بيض في ظل العرش .

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث ابن عباس برقم (٢٣٩١)، وابن حبان في صحيحه برقم (٤٦٥٨)، والحاكم في مستدركه برقم (٢٤٠٣) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه.

(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث أبي هريرة برقم (٨٣٢٤)، والحاكم في مستدركه برقم (١٤١٨) وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

وورد أن أرواح المسلمين تجتمع بأريحا.

وورد أن أرواح المؤمنين في طير كالزرازير تأكل من ثمر الجنة.

وقال سليمان: أرواح المؤمنين في برزخ من الأرض تذهب حيث شاءت.

وقال وهب بن منبه: إن لله في السماء السابعة داراً يقال لها «البيضاء» تجتمع فيها أرواح المؤمنين، فإذا مات الميت من أهل الدنيا تلقته الأرواح يسألونه عن أخبار الدنيا كما يسأل الغائب أهله إذا قدم عليهم.

وعنه أيضًا: أن أرواح المؤمنين إذا قبضت رفعت إلى ملك يقال له **مرفائيل**، وهو خازن أرواح المؤمنين، وأما أرواح الكفار ففي سجين تحت الصخرة الخضراء التي تحت الأرض.

السابعة: المسماة بخد إبليس، وقيل بضعا وقيل بسبخة برهوت بحضرموت.

وقيل: عند ملك يقال له **دومه**.

والتحقيق ما قاله ابن القيم وانتحله ابن حجر وصاحب «الإفصاح»، من أن الأرواح متفاوتة في مقرها في البرزخ أعظم تفاوت، ولا تعارض بين الأدلة، فإن كلاً منها وارد على فريق بحسب درجاتهم.

وعلى كل تقدير للروح بالبدن اتصال بحيث يصح أن تخاطب ويسلم عليها، ويعرض عليها مقعدها وغير ذلك مما ورد فتكون في الرفيق الأعلى فهي متصلة بالبدن بحيث إذا سلّم المسلمُ على صاحبها ردت عليه السلام وهي في مكانها هناك، وإنما يأتي الغلط هنا من قياس الغائب على الشاهد، فيعتقد أن الروح من جنس ما يعهد من الأجسام التي إذا شغلت مكانًا لم يمكن أن تكون في غيره، وهذا غلط محض، وقد رأى النبي ﷺ ليلة الإسراء موسى عليه الصلاة والسلام قائماً يصلي في قبره، ورآه في السماء السادسة، فالروح كانت هناك في مثال البدن، ولها اتصال بالبدن بحيث يصلي في قبره، ويرد على من سلم عليه، وهو في الرفيق الأعلى، ولا تنافي بين الأمرين، فإن شأن الأرواح غير شأن الأبدان.

والحاصل: أنه ليس للأرواح سعيدها وشقيها مستقر واحد، وكلها على اختلاف محالها وتباين مقارها لها اتصال بأجسادها في قبورها ليحصل لها من النعيم أو العذاب ما كتب لها، فلا يحكم على قول من هذه الأقوال بعينه بالصحة ولا على غيره بالبطلان، **بل الصحيح أن الأرواح متفاوتة في مستقرها في البرزخ أعظم تفاوت**، ولا تعارض بين الأدلة، فإن كلاً منها وارد على فريق من الناس بحسب درجاتهم في السعادة والشقاوة:

- فمنها، **أرواح في أعلى عليين في الملأ الأعلى**، وهم الأنبياء، وهم متفاوتون في منازلهم كما رآهم عليه الصلاة والسلام ليلة الإسراء.

ومنهم، **أرواح في حواصل طير خضر تسرح في الجنة حيث شاءت**، وهي أرواح بعض الشهداء، لا جميعهم، فإن منهم من يحبس عن دخول الجنة لدينٍ أو غيره كما في المسند: «**أنّ رجُلًا جاء إلى النّبِيِّ ﷺ فقال: يا رسُول الله، ما لي إن قُتِلتُ في سبِيلِ الله؟ قال: «الجنّةُ» فلمّا ولّى قال: إلّا الدّينُ، سارّنِي بِهِ جِبرِيلُ عليهِ السّلامُ آنِفًا**»[1].

- ومنهم، **من يكون على باب الجنة**، كما في حديث ابن عباس.

- ومنهم، **من يكون محبوساً في قبره**، كحديث صاحب الشملة، أنها تشتعل عليه ناراً في قبـره.

- ومنهم، **من يكون محبوسًا في الأرض**، لم تصل روحه إلى الملأ الأعلى.

- ومنها، أرواح في حواصل طير خضر.

- ومنها، ما هو في قناديل تحت العرش.

- ومنها، ما هو في حواصل طير بيض.

- ومنها، ما هو في حواصل طيركالزرازير.

- ومنها، ما هو في صور من صور الجنة.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث عبدالله بن جحش برقم (١٧٢٥٣).

- ومنها، ما هو في صورة تخلق لهم من ثواب أعمالهم.

- ومنها، ما يسرح ويتردد إلى الجنة ليزورها.

- ومنها، ما يتلقى أرواح المقبوضين.

- ومنها، ما هو في كفالة ميكائيل.

- ومنها، ما هو في كفالة آدم عليه الصلاة والسلام.

- ومنها ماهو في كفالة إبراهيم عليه الصلاة والسلام .

- ومنها، ما يكون في تنور الزكاة.

- ومنها، أرواح في نهر الدم.

إلى غير ذلك.

فليس للأرواح: سعيدها وشقيها، مستقر واحد، وكلها على اختلاف محالها وتباين مقارها اتصال بأجسادها في قبورها ليحصل لها من النعيم والعذاب ما كتب لها.

وكلام **القرطبي** يقرب منه إن لم يكن عينه حتى قال في كلام ابن القيم ومن معه: إنه كلام حسن يجمع بين الأخبار حتى لا تتدافع.

وذكر **البيهقيُّ** نحوه، وارتضاه **الجلال السيوطي** في كثير من تعاليقه.

قال القرطبي: وقد قيل إنها تزور قبورها كل جمعة على الدوام، ولذلك تستحب زيارة القبور ليلة الجمعة من ظهر يوم الخميس ويوم الجمعة وبكرة السبت فيما ذكر العلماء.، انتهى.

الخامس: الأرواح بعد الموت في **البرزخ**، وهو الحاجز بين الدنيا والآخرة، وله ثلاثة أشياء: حال، وزمان، ومكان.

- **فزمانه**: من حين الموت إلى يوم القيامة.

- **وحالُّه**: الأرواح.

- **ومكانه**: من القبر إلى عليين فيه أرواح أهل السعادة، وأما أرواح أهل الشقاوة فلا تفتح لها أبواب السماء.ولا لأعمالهم الخبيثة .

السادس: اختلف في مقر الروح في الجسد حال الحياة .

فقيل: البطن.

وقيل: بقرب القلب.

وقال ابن عبد السلام: لا يبعد عندي أن تكون الروح في القلب.

قال **الجلال**: وما قاله جزم به الغزالي في «الانتصار»، وذكر أنه ورد في حديثٍ: «أن **يوضع النفس القلب، والقلب معلق بالنياط، والنياط يسقي العروق، فإذا هلك القلب انقطع العرق**»[1]، وهو مرسل، قال ابن حجر: وإسناده ضعيف جداً.

قلت: والحقُّ على طريق الوقف، وعلى طريق التعيين تجري هذه الأقوال، **والصواب أن محله الجسد كله، كما سبق تحقيقه.**

خاتمتان: **الأولى**: ذهب جمع من **قدماء الفلاسفة إلى أن النفوس** الحيوانية والإنسانية متماثلة متحدة الماهية، أو اختلاف الأفعال والإدراكات عامد إلى اختلاف الآلات، وهذا لازم على القائلين بأنها أجسام، والأجسام متماثلة لا تختلف إلا بالعوارض.

وأما القائلون بأن **النفوس الإنسانية مجردة**:

فذهب الجمهور منهم إلى أنها متحدة الماهية، وإنما تختلف في الصفات والملكات لاختلاف الأمزجة والإرادات.

وذهب **بعضهم** إلى أنها مختلفة بالماهية، بمعنى أنها جنس تحته أنواع مختلفة، تحت كل نوع أفراد متحدة الماهية متناسبة الأحوال بحسب ما يقتضيه الروح العلوي المسمى بالطباع التام لذلك النوع.

---

(١) انظر: كنز العمال (١٣ : ٣٨٧).

ويشبه أن يكون قوله عليه الصلاة والسلام: «**النّاسُ معادِنُ كمعادِنِ الذّهبِ والفِضّةِ**»[١]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «**الأرواحُ جُنُودٌ مُجَنّدةٌ، فما تعارف مِنها ائتلف، وما تناكر مِنها اختلف**»[٢] إشارة إلى هذا.

وذكر **الإمام** رحمه الله في «**المطالب العالية**» أن هذا المذهب هو المختار عندنا.

وإما بمعنى أن يكون كل فرد منها مخالف بالماهية لسائر الأفراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة، فلم يقل به قائل تصريحاً، كذا ذكره أبو البركات في «المعتبر».

احتج الجمهور بأن ما يُعقل من النفس، ويجعل حداً لها معنى واحداً مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن، والحد تمام الماهية، وهذا ضعيف، لأن مجرد التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية، إذ المعاني الجنسية أيضاً كذلك، كقولنا: الحيوان جسم حساس متحرك بالإرادة، وإن ادعى أن هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن أي فرد وأي طائفة تعرض فهو ممنوع، بل ربما يحتاج إلى ضم مميز جوهري.

وقد يحتج، بأنها متشاركة في كونها نفوساً بشرية، فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون المجردات.

والجواب بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون العرضيات: أن التركب العقلي من الجنس والفصل لا ينافي التجرد، ولا يستلزم الجسمية.

واحتج الآخرون بأن اختلاف النفوس في صفاتها لو لم تكن لاختلاف ماهياتها بل لاختلاف الأمزجة والأحوال البدنية والأسباب الخارجة لكانت الأشخاص المتقاربة جداً في أحوال البدن والأسباب الخارجة متقارنة ألبتة في الملكات والأخلاق من الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس، واللازم باطل؛ إذ كثيراً ما يوجد الأمر بخلاف ذلك، بل ربما يوجد الإنسان الواحد قد تبدل مزاجه جداً وهو على غريزته الأولى، ولا خفاء

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب البر والصلة والآداب، باب الأرواح جنود مجندة، حديث رقم (٢٦٣٨).

(٢) سبق تخريجه.

في أن هذا من الإقناعيات الضعيفة لجواز أن يكون ذلك لأسباب أخر لا نطلع على تفاصيلها.

الثانية: قد قدمنا أن كل نفس تعلم بالضرورة أن ليس معها في هذا البدن نفس أخرى تدبر أمره إلى آخر ما سلف.

وبه تعلم ضعف ما ذهب إليه **عز الدين بن عبد السلام** من أن كل جسد فيه روحان:

إحداهما: روح اليقظة التي أجرى الله العادة أنها إذا كانت في الجسد كان الإنسان مستيقظاً، فإذا خرجت من الجسد نام الإنسان، ورأت تلك الروح المنامات.

والأخرى: روح الحياة التي أجرى الله العادة أنها إذا كانت في الجسد كان حيًا، فإذا فارقته مات فإذا رجعت إليه حيي.

قال: وهاتان الرُّوحانِ في باطن الإنسان لا يعرف مقرها إلا من أطلعه الله على ذلك، فهما كجنينين في بطن امرأة واحدة.

قال: ولا يبعد عندي أن يكون الروح في القلب.

قال: ويدل على وجود روحي الحياة واليقظة قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا وَٱلَّتِي لَمۡ تَمُتۡ فِي مَنَامِهَاۖ فَيُمۡسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيۡهَا ٱلۡمَوۡتَ وَيُرۡسِلُ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّى﴾ [الزمر: ٤٢]، **تقديره**: ويتوفى الأنفس التي لم تمت أجسادها في منامها، فيمسك الأنفس التي قضى عليها الموت عنده ولا يرسلها إلى أجسادها، ويرسل الأنفس الأخرى، وهي أنفس اليقظة إلى أجسادها إلى انقضاء أجل مسمى وهو أجل الموت، فحينئذٍ يقبض أرواح الحياة وأرواح اليقظة جميعاً من الأجساد، انتهى.

قلت: وهو مسبوق به، فقد قال به **ابن حبيب** كما سلف.

وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: «**أن في ابن آدم نفساً وروحاً بينهما مثل شعاع الشمس، فالنفس التي بها العقل والتمييز، والروح التي بها النفس والحياة، فيتوفيان عند الموت، وتتوفى النفس وحدها عند النوم**»[1].

(١) انظر: تفسير القرطبي (١٥: ٢٦١).

نعم، استدلاله بالآية ممنوع لجواز أن يكون التوفي فيها عبارة عن قطع تعلقها بالأبدان، وإبطال تصرفها فيها إما ظاهراً أو باطناً، وهو حال الموت، أو ظاهراً فقط وهو حال النوم، فدخل تحت التوفي أرواح الموتى وأرواح النائمين، ثم فصل أرواح الفريقين بقوله: فتمسك إلى آخره.

وما روي عن ابن عباس لم يثبت.

تتمة:

قد ذكرنا من «**الفوائد المتعلقة**» بمباحث «**الروح**» ما يعز وجوده مع نفاسته، ورأينا أن نجمع شمله بنقل كلام خاتمة الحفاظ الجلال السيوطي حيث قال:

«**خاتمة في فوائد تتعلق بالروح لخصت أكثرها من كتاب الروح لابن القيم:**

الأولى: أخرج الشيخان عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: **كنت مع النبي ﷺ في خربِ المدِينةِ، وهُو يتوكّأُ على عسِيبٍ، فمرّ بِقومٍ مِن اليهُودِ، فقال بعضُهُم لِبعضٍ: سلُوهُ عنِ الرُّوحِ، وقال بعضُهُم: لأ تسألُوهُ، فسألُوهُ، فقالوا: يا محمد ما الروح؟** «**فما زال متكئاً على العسِيبِ فظننتُ أنّهُ يُوحى إليهِ، فقال** ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْـرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُـم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيـلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥][1].

فاختلف الناس في الروح على فرقتين:

- **فرقة أمسكت عن الكلام فيها،** لأنها سر من أسرار الله لم يؤت علمه البشر، وهذه الطريقة هي المختارة.

قال الجنيد: الروح شيء استأثر الله بعلمه، ولم يطلع عليه أحد من خلقه، فلا يجوز للعباد البحث عنه بأكثر من أنه موجود، على هذا ابن عباس وأكثر السلف.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قولِهِ تعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الصافات: ١٧١]، حديث رقم (٧٤٥٦)، ومسلم في كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب سؤال اليهود النبي ﷺ عن الروح، حديث رقم (٢٧٩٤).

وقد ثبت عن ابن عباس أنه كان لا يفسر «الروح»: فأخرج ابن أبي حاتم عن عكرمة قال: سئل ابن عباس عن الروح، فقال: **أمر ربي لا تنالوا هذه المسألة، فلا تزيدوا عليها، قولوا كما قال الله وعلّم نبيه:** ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥][(١)].

وأخرج ابن جرير بسند مرسل: أنّ الآية لـما نزلت قـال اليهود: «**وهكذا نجده عندنا في التـوراة**»[(٢)].

قلت: فمسألة «**الروح**» أبهمها الله في القرآن والتوراة، وكتم عن خلقه علمها، فمن أين للمتعمقين الاطلاع على حقيقة أمرها:

قال ابن بطال: الحكمة في ذلك، تعريف الخلق عجزهم عن علم ما لا يدركونه حتى يضطرهم إلى رد العلم إليه.

وقال القرطبي: حكمتُه إظهارُ عجز المرء، فإنه إذا لم يعلم حقيقة نفسه مع القطع بوجوده كان عجزه عن إدراك حقيقـة الحق سبحانه من باب أولى، وقريبٌ منه عجز البصر عن إدراك نفسه.

- **وفرقته تكلمت فيها**، وبحثت عن حقيقتها.

قال النووي: وأصح ما قيل في ذلك ما قال إمام الحرمين: أنها جسم لطيف مشتبك في الأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الأخضر.

الثانية: اختلف أهل الطريقة الأول:

- **هل علمها النبي ﷺ؟**

فقال **ابن أبي حاتم في تفسيره**: حدثنا أبو سعيد الأشجع حدثنا أبو أسامة عن صالح ابن حبان حدثنا عبد الله بن يزيد قال: «**لقد قُبِض النّبيُّ ﷺ وما يعلمُ الرُّوح**»[(٣)].

---

(١) انظر: الدر المنثور للسيوطي: (٥: ٣٣٢).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

وقالت طائفة: بل علمها، وأطلعه الله عليها، ولم يأمره أن يطلع عليها أمته، وهو نظير الخلاف في علم الساعة.

الثالثة: أكثر المسلمين على أن «**الروح جسمٌ**»، وهو الذي دل عليه الكتاب والسنة وإجماع الصحابة:

فقد وضعها في الآيات والحديث بـ:

- التوفي
- والقبض.
- والإمساك.
- والإرسال.
- والتناول.
- والإخراج والخروج.
- والتنعيم والتعذيب.
- والرجوع والدخول.
- والرضا.
- والانتقال.
- والتردد في البرزخ.
- وأنها تأكل وتشرب.
- وتسرح وتأوي.
- وتنطق وتعرف وتنكر.

إلى غير ذلك مما هو من صفات الأجسام، والعرض لا يتصف بهذه الصفات.

وأيضًا، فلا شك أنها:

- تعرف نفسها وخالقها.

- وتدرك المعقولات.

وهذه معلوم، والعلوم أعراض، فلو كانت عرضاً والعلم قائم به لزم قيام العرض بالعرض، وهو فاسد.

قال الأستاذ أبو القاسم القشيري: وكون «الروح» من الأجسام اللطيفة في الصور ككون الملائكة والشياطين بصفة اللطافة.

الرابعة: الصحيح أن [**الروح و**][1] **النفس شيءٌ واحد، قال تعالى**:

- ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ * ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ﴾ [الفجر: ٢٧ - ٢٨].

- ﴿وَنَهَى ٱلنَّفۡسَ عَنِ ٱلۡهَوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠].

ويقال: فاضت نفسه، أي ماتت وخرجت.

وقال بعض أهل السنة: إن «الروح» التي تقبض غير «النفس»، ويؤيده ما أخرجه ابن أبي الدنيا عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ﴾ [الزمر: ٤٢] الآية، قال: «**روح ونفس بينهما مثل شعاع الشمس، فيتوفى الله النفس في منامها، ويدع الروح في جوفه، يتقلب ويعيش، فإذا بدا لله أن يقبضه قبض الروح فمات، وإن أخر أجله رد النفس إلى مكانها من جوفه**»[2].

وقال مقاتل: للإنسان حياة وروح ونفس، فإذا نام خرجت نفسه التي يعقل بها الأشياء ولم يفارق الجسد بل يخرج كحبل ممتد له شعاع فيرى الرؤيا بالنفس التي خرجت منها، وتبقى الحياة والروح في الجسد فبهما يتقلب ويتنفس، فإذا حرك رجعت إليه أسرع من طرفة عين، فإذا أراد الله أن يميته في المنام أمسك تلك النفس التي خرجت.

---

(١) ما بين المعقوفتين من زيادتنا ليستقيم النص.

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره برقم (١٨٣٩٦).

وقال أيضًا: إذا نام خرجت نفسه، فصعدت، فإذا رأت الرؤيا رجعت وأخبرت الروح، ويخبر الروحُ القلب، فيصبح يعلم أنه قد رأى كيت وكيت.

وقال **الشيخ عز الدين بن عبد السلام**: في كل جسد روحان:

أحدهما: روح اليقظة التي أجرى الله العادة أنها إذا كانت في الجسد كان الإنسان مستيقظاً، فإذا خرجت من الجسد نام الإنسان، ورأت تلك الروح المنامات.

والأخرى: روح الحياة التي أجرى الله العادة أنها إذا كانت في الجسد كان حياً، فإذا فارقته مات، فإذا رجعت إليه حيي.

وهاتان الروحان في بطن الإنسان لا يعرف مقرهما إلا من أطلعه الله على ذلك، والذي يظهر أن الروح بقرب القلب.

قال ابن عبد السلام: ولا يبعد عندي أن يكون الروح في القلب.

قال: ويجوز أن تكون الأرواح كلها نورانية لطيفة شفافة، ويجوز أن يختص ذلك بأرواح المؤمنين والملائكة دون أرواح الكفار والشياطين.

ويدل على **روح الحياة** قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ﴾ [السجدة: ١١] الآية.

ويدل على وجود **روح الحياة واليقظة** قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢] الآية، **تقديره**: يتوفى الأنفس التي لم تمت أجسادها في نومها، فيمسك الأنفس التي قضى عليها الموت عنده، ولا يرسلها إلى أجسادها، ويرسل الأنفس الأخرى، وهي أنفس اليقظة إلى أجسادها إلى انقضاء أجل مسمى وهو أجل الموت، فحينئذٍ يقبض أرواح الحياة وأرواح اليقظة جميعاً من الأجساد ولا تموت أرواح الحياة، بل ترفع إلى السماء حية، فتطرد أرواح الكافرين ولا تفتح لها أبواب السماء ، وتفتح أبواب السماء لأرواح المؤمنين إلى أن تعرض على ربِّ العالمين فيالها من عرضة ما أشرفها، انتهى كلام الشيخ عز الدين.

الخامسة: إجماع أهل السنة على **أن الروح محدثة مخلوقة**، ولم يخالف في ذلك إلا الزنادقة.

وممن نقل الإجماع على حدوثها: **محمد بن نصر المروزيّ**، وابن قتيبة.

ومن الأدلة على ذلك حديث: «**الأرواحُ جُنُودٌ مُجَنّدَةٌ**»[١] والمجندة لا تكون إلا مخلوقة، وكذا ما يأتي في الفائدة بعده.

السادسة: في تقديم خلق الأرواح على الأجساد وتأخيره عنها، على قولين مشهورين، وبالأول قال الإمام محمد بن نصر، وبن حزم، وادعى فيه الإجماع.

واستدل له بما أخرجه ابن منده من حديث عمرو بن عبسة مرفوعاً: «**أن الله تعالى خلق أرواح العباد قبل الأجساد بألفي عام، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف**»[٢]، وسنده ضعيف جداً.

وبأحاديث إخراج ذرية آدم عليه الصلاة والسلام من ظهره، ومنها:

- حديث: «**لما خلق الله آدم مسح ظهرهُ، فسقط مِنهُ كُلُّ نسمةٍ هُو خالِقُها من ذريته إلى يومِ القِيامةِ، أمثال الذّرِّ**»[٣]، أخرجه الحاكم من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه. والنسمة: الروح.

- وللحاكم أيضاً عن أبي بن كعب في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ﴾ [الأعراف: ١٧٢] الآية، قال: «**جمعهُم يومئِذٍ جمِيعًا ما هُو كائِنٌ إلى يوم القِيامةِ، فجعلهُم أرواحًا، وصوّرهُم، واستنطقهُم، فتكلّمُوا، وأخذ عليهِمُ العهد والمِيثاق**»[٤] الحديث.

واستدل للثاني:

- بقوله تعالى: ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا﴾ [الإنسان: ١]، روي أنه: مكث أربعين سنة قبل أن ينفخ فيه الروح[٥].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه الحاكم في مستدركه من حديث أبي هريرة برقم (٣٢٥٧) وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

(٤) أخرجه الحاكم في مستدركه برقم (٣٢٥٥) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي.

(٥) أخرجه الطبري في تفسيره (١: ٤٥٩)، والسيوطي في الدر المنثور (١: ١١٩).

وبحديث ابن مسعود: «**إنّ أحدكُم يُجمعُ خلقهُ في بطنِ أُمِّهِ أربعِين يومًا، ثُمّ يكُونُ علقةً مِثل ذلِك، ثُمّ يكُونُ مُضغةً مِثل ذلِك، ثُمّ يُرسِلُ إليهِ الملك فينفخُ فيهِ الرُّوح**»[(١)].

وأجيب بالفرق بين «**نفخ الروح**» و«**خلقه**»، فالروح مخلوقة من زمن طويل، وأرسلت بعد تصوير البدن مع الملك لإدخالها في البدن.

السابعة: ذهب أهل الملل من المسلمين وغيرهم إلى أن **الروح تبقى بعد موت البدن**.

وخالف فيه الفلاسفة.

دليلنا، قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، والذائق لا بد أن يبقى بعد الذوق، وما تقدم في هذا الكتاب من الآيات والأحاديث في بقائها وتصرفها وتنعيمها وتعذيبها إلى غير ذلك، وعلى هذا:

- فهل يحصل لها عند القيامة فناء ثم تعاد توفية بظاهر قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، أو لا، بل تكون من المستثنيات في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٦٨]. قولان حكاهما السبكيُّ في تفسيرهِ المُسمّى بـ«**الدر النظيم**»، وقال: الأقرب أنها لا تفنى، وأنها من المستثنى، كما قيل في الحور العين، انتهى.

وفي **كتاب ابن القيم**: اختُلف في أن الروح **تموت مع البدن أم الموت للبدن وحده**؟

على قولين، **والصوابُ**، أنه إن أريد بذوقها الموت مفارقتها لجسدها، فنعم، هي الذائقة الموت بهذا المعنى، وإن أريد أنها تعدم، فلا، بل هي باقية بعد خلقها بالإجماع في نعيم أو عذاب.

الثامنة: اختلف في معنى قوله ﷺ: «**الأرواحُ جُنُودٌ مُجنّدةٌ، فما تعارف مِنها ائتلف، وما تناكر مِنها اختلف**»[(٢)].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، حديث رقم (٣٢٠٨)، ومسلم في كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه، حديث رقم (٢٦٤٣).

(٢) سبق تخريجه.

فقيل: هو إشارة إلى معنى التشاكل في الخير والشر والصلاح والفساد، وأن الخير من الناس يحنُّ إلى شكله، والشرير يميل إلى نظيره، فتعارف الأرواح: يقع في الطباع التي جبلت عليها من خير أو شر، فإذا اتفقت تعارفت، وإذا اختلفت تناكرت.

وقيل: المراد الإخبار عن بدء الخلق على ما ورد، أن الأرواح خلقت قبل الأجساد، فكانت تلتقي، فتتشاكل، فلما حلت الأجساد تعارفت بالمعنى الأول، فصار تعارفها وتناكرها على ما سبق من العهد القديم[1].

وقال **بعضهم**: الأرواح وإن اتفقت في كونها أرواحاً لكنها تتمايز بأمور مختلفة تتنوع بها، فتتشاكل أشخاصاً، كل نوع يألف نوعه وينفر من مخالفه.

التاسعة: قال **ابن القيم**: فإن قيل: بأي شيءٍ يتمايز الأرواح بعد مفارقة الأشباح حتى تتعارف، وهل تتشكل بشكل؟

فالجواب على قاعدة أهل السنة: أن الروح ذاتٌ قائمةٌ بنفسها، تصعد وتنزل، وتنفصل وتتصل، وتذهب وتجيء، وتتحرك وتسكن، وعلى هذا أكثر من مِائة دليل مقررة، منها:

- قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٧].

فأخبر أنها مسواة، كما قال عن البدن: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ﴾ [الإنفطار: ٧]، فسوا بدنه كالقالب لنفسه، **فتسوية الروح تابع لتسوية البدن**.

قال: ومن هنا ظهر أنها تأخذ من بدنها صورة تتميز بها عن غيرها، فإنها تتأثر وتنفعل عن البدن كما يتأثر البدن وينفعل عنها، فيكتسب البدن الطيب والخبيث منها كما قد تكتسبهما هي منه.

قال: بل تمييزها بعد المفارقة يكون أظهر من تمييز الأبدان، والاشتباه بينهما أبعد من اشتباه الأبدان، فإن الأبدان تشتبه كثيراً، وأما الأرواح فقل ما تشتبه.

(١) انظر: فتح الباري لابن حجر (٦: ٣٦٩)، دار المعرفة، والسيوطي في شرح الصدور (٣١٧)، دار المعرفة.

قال: ويوضح هذا، أنا لم نشاهد أبدان الأنبياء والأئمة، وهم يتميزون في علمنا أظهر تمييز، وليس ذلك التمييز راجعاً إلى مجرد أبدانهم، بل هي بما عرفناه من صفات أرواحهم، وأنت ترى أخوين شقيقين مشتبهين في الخلقة غاية الاشتباه وبين روحيهما غاية التباين، قل أن ترى بدن قبيحا وشكلا شنيعلا إلا وجدته مركبا على نفس تشاكله وتناسبة ،وقل أن ترى آفة في بدن إلا وفي روح صاحبه لمعة تناسبها، ولهذا يأخذ **أصحاب الفراسة** أحوال النفوس من أشكال الأبدان، وقلّ أن ترى شكلاً حسناً وصورة جميلة وتركيباً لطيفاً إلا وجدت الروح المتعلقة به مناسبة له.

قال: وإذا كـانت الملائكة تتميـز من غير أبـدان تحملهم، وكذلك الجن، فالأرواح البشرية أولى، انتهى.

ووقع في كلام الغزالي في «**الدرة الفاخرة**» أن روح المؤمن على صورة **النحلة**، وروح **الكافر** على صورة **الجرادة**، وهذا شيء لا يعرف له أصل، بل وقع في حديث الصور: «**أن إسرافيل يدعو الأرواح فتأتيه جميع، أرواح المسلمين تتوهج نورًا، والأخرى مظلمة، فيجمعها جميعًا فيعلقها في الصور، ثم ينفخ فيه فيقولُ الربُّ جل جلاله: وعزتي لترجِعُن كل روح إلى جسده، فتخرج الأرواح من الصور مثل النحل، قد ملأت ما بين السماء والأرض، فيأتي كل روح إلى جسده، فتدخل، فتمد في الأجساد مثل السم في اللذيع**»[1]، فقوله: مثل النحل، ليس شبيهًا في الهيئة والصورة، بل في الخروج وهيئته فقط.

العاشرة: أخرج ابن منده عن ابن عباس قال: «**ما تزال الخصومة بين الناس حتى تخاصم الروح الجسد: فتقول الروح للجسد: أنت فعلت. ويقول الجسد للروح: أنت أمرت وأنت سولت، فيبعث الله ملكاً يقضي بينهما، فيقول لهما: إن مثلكما كمثل رجل مقعد بصير، وآخر ضرير، دخلا بستاناً، فقال المقعد للضرير: أرى هنا ثماراً ولكن لا أصل إليهما، فقال له الضرير: أركبني فتناولها، فركبه فتناولها، فأيهما المعتدي، فيقولان: كلاهما، فيقول لهما الملك:**

---

(١) أخرجه ابن بي الدينا في الأهوال من حديث أبي هريرة برقم (٧١).

فأنكما قد حكمتما على أنفسكما»[١]، يعني: أن الروح للجسد كالمطية وهو راكبه، انتهى.

وهذا وإن كان مهمة قررناه وفي ضمن «**شرح المتن أدرجناه**» لكنه من ملتقطات الفهماء، ومدركات الأذكياء، بواسطة ملابسة الأدلة، وتوجيهات الأقوال، وهذا مما قربت فوائده، وكثرت عوائده، والكتاب من متناول الفريقين، فرجونا أن يقر الله لكل منهما به العين، والله أعلم.

* * *

(١) انظر: شرح الصدور للسيوطي (٣١٩) فقد عزاه أيضاً لابن منده.

والعَقلُ كالرُّوحِ ولكِن قَرَّرُوا فيه خِلاَفـاً فَانظُرَن مَا فَسَّرُوا

* [مبحث في العقل وأحكامه]:

ولما اختلف الناسُ في «**العقل**» ـ كما قال الشهاب الأبشيطي ـ على أنحاء شتى، وفي جهات مختلفة:

- **هل يدرك حقيقته أو لا؟**

- وعلى الأول، **هل هو من قبيل الجواهر أو من قبيل الأعراض؟**

وكان الحقُّ القول بعدم إدراك حقيقته على القطع لعدم إخبار الشارع عنها، وعدم الإحاطة لجنسها وفصلها، وكل ما هذا سبيله فالوقف عن الخوض فيه أسلم، أشار إلى ذلك بقوله:

(**والعقل**): وهو **لغة**: **المنع**، سمي بذلك لمنعهِ صاحبه عن الرذائل والقبائح، ومن هنا لا يقال له تعالى: العاقل.

واصطلاحًا: ما يأتي بيانه حكمه في طريقي الوقف عن حقيقته والخوض في بيانها، (**كـ**)حكم (**الروح**) فيهما، وتقدم أن الحقّ والمختار الوقف، (**و**) لذا استدرك هنا كما استدرك فيما مر بقوله:

(**لكن**) من القوم من خاض في حقيقته، وفسرها، وذلك قرينة على أن القائل بالوقف إنما هو على وجه الأدب فقط.

فإن قلت: أما «**الروح**» فالآية تشهد للوقف عن الخوض فيها، وأما «**العقل**»، فما الذي يشهد لذلك فيه .

قلت:عموم قوله تعالى ولاتقفو ماليس لك به علمٍ .يشهد له، وقد علمت أن مثله إنما يتلقى من السمع، وحين خاضوا فيها لم تتفق أنظارهم فيها، فـ(**قرروا في**)حقيقتـ(ـه)، أي العقل، بمعنى مناط التكليف، (**خلافًا**)، أي: اختلاَفًا، أي جعلوا الاختلاف في بيان حقيقته ثابتًا في قرار بحيث يرجع إليه عند الحاجة.

فإن قلت: ضميرُ«**قرروا**» يرجع إلى ماذا؟

قلت: إلى العلماء مطلقًا: إسلاميين كانوا أو غيرهم، إلا أنا لا نتعرض الآن إلا لنقل بعض أقوال الإسلاميين، فنقول:

عرفه **شيخ أهل السنة الشيخ أبو الحسن الأشعري** بأنه: العلم ببعض الضروريات، محتجاً عليه بأن «العقل» ليس غير العلم، وإلا لجاز انفكاكهما من الجانبين، أو من أحدهما، وهو محال، لامتناع عاقل لا علم له أصلًا، وعالم لا عقل له أصلًا، فيجب بهذا الطريق أن «العقل» هو العلم، ولا يجوز أن يكون هو العلم بالنظريات، لأن العلم بها مشروط بكمال العقل، وكمال العقل مشروط بالعقل، فيكون العلم بالنظريات متأخرًا عن العقل بمرتبتين، فلا يكون نفسه، فيجب أن يكون العقل العلم بالضروريات، ولا يجوز أن يكون العلم بكلها، فإن العاقل قد يفقد بعضها لفقد شرطه من التفاوت أو التجربة، أو التواتر، أو نحو ذلك، مع أنه عاقل اتفاقًا، **فيجب أن يكون العلم ببعضها وهو المطلوب**.

ورُدّ متمسكه بمنع أنه لو كان العقل غير العلم جاز الانفكاك بينهما لجواز تلازم الغيرين في بعض الاحوال بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقًا، كالجوهر والحصول في الحيز، فإنهما متغايران، ولا مجال للانفكاك بينهما.

وقال **القاضي من أهل السنة**: العقل: بعضُ العلوم الضرورية، وهو العلم بوجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات، وجواز الجائزات، ومجاري العادات، كالعلم بوجوب افتقار الأثر إلى المؤثر، والعلم باستحالة اجتماع الضدين، وارتفاع النقيضين، وأنه لا واسطة بين النفي والإثبات، وأن الموجود لا يخرج عن أن يكون قديمًا أو حادثًا، والعلم بجواز سكون الجسم تارة وتحركه أخرى، والعلم بطلوع الشمس من مشرقها.

واحتج **إمام الحرمين** ـ بعد اختياره ـ على صحته بطريق السبر والتقسيم، فقال: العقل موجود، إذ لو كان نفياً محضًا لما اختصت به ذات دون أخرى، وإذا كان موجودًا فإما أن يكون قديمًا أو حادثًا، لا جائزاً أن يكون قديماً لامتناع قديم غير الله وصفاته، كما علم من مسألة

«حدوث العالم» و«امتناع حلول الإله أو شيء من صفاته في المحدثـات»، فتعيـن أن يكون حادثًا، وحينئذٍ فهو: إما جوهر، أو عرض، لا جائز أن يكون جوهرًا إذ الجواهر متماثلة، فلو كان بعض الجواهر عقلاً لكان كل جوهر عقلاً، لأن ما ثبت لأحد المثلين ثبت للآخر، وأيضًا، لو كان جوهرًا لما ثبت به للعاقل حكم لأن الأحكام إنما تثبت للجواهر لا بها، **فتعيّن أن يكون عرضا**، لكن لا يجوز أن يكون عبارة عن مجموع الأعراض، فإذًا، هو **بعض الأعراض**، وحينئذٍ، فإما أن يكون من العلوم أو من غيرها، لا جائز أن يكون من غير العلوم وإلا لصح أن يتصف بالعقل من لم يعلم، فكيف وما من شيء من أجناس الأعراض إلا ويمكن تقدير العقل مع عدمه ما عدا العلوم وما يصححها، وإذا كان من **العلوم**، فلا جائز أن يكون كل العلوم، لاتصاف الإنسان بالعقل مع تعريه عن معظمها، وإذا كان **بعض العلوم**، فإما أن يكون ضروريًا أو نظريًا، **لا جائز أن يكون نظريًا**، إذ العقل شرط في العلم النظري، فلو كان العقل نظريًا لكان دورًا، وأيضاً قد يتصف بالعقل من لم ينظر ولم يستدل أصلاً، **فتعين أن يكون ضروريًا**، وحينئذٍ، فلا يمكن أن يكون مجموع العلوم الضرورية، فإن العلم بالمحسوسات من جملتها، وقد يتصف بالعقل من لم يدرك شيئاً منها، فإذا هو **بعض العلوم الضرورية، وهو كل علم ضروري يمتنع خلو الموصوف بالعقل عنه، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل**، كالعلم بأن «النفي والإثبات لا يجتمعان»، و«أن الموجود لا يخرج عن كونه قديمًا أو حادثًا، و«نحوه»، قال **بعض المتأخرين**: وعليه فما أمكن الاتصاف بالعقل دونه ولو في حالةٍ ما، فلا مدخل له في مُسمّى العقل كالعلوم العادية ونحوها، لجواز تغيرها»، انتهى.

قلت: وهو خلاف ما نقلناه عن **القاضي** كما نقله عنه **السيد** في «**شرح المواقف**»، ولا يخفى أنه يتوجه على **طريق القاضي والإمام** ما توجه على **طريق الأشعريّ**.

فإن قلت: فهل ما ذهب إليه **القاضي** مخالفٌ لما ذهب إليه **الأشعري**.

قلت: لـما نقل **السيد** عنه ما مر قال: ولا يبعد أن يكون هذا تفسيرًا لكلام **الأشعريِّ**، انتهى.

وإنما لم يبعد، لأن «**بعض العلوم الضرورية**» وقع في كلام **الأشعري مجملاً**، وفي كلام **القاضي** مفصلاً، فيكون من باب حمل المجمل على المبين، أو المطلق على المقيد، على أن صرائح كلامهم دالة على أن الأشعري أراد من «**الضروريات**» ما تستعد به النفس لاكتساب النظريات منها، كما يعلم من كلام «المواقف» و«شرحه» للسيد، وبه يندفع ما عساه أن يورد على «**الشيخ**» من تفسيره بالمجهول، فليتأمل؟

وقال **بعض أهل السنة**: العقل: هو العلم، متمسكاً بصحة قول أهل العرف العام لكل من علم شيئاً أنه عقله، ولكل من عقل شيئاً أنه علمه.

واختاره **الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني**.

قال **الآمديّ**: وهو غير سديد، فإنه:

- إن أراد به «كل علمٍ» لزم أن لا يكون عاقلاً من فاته بعض العلوم.
- وإن أراد «بعض العلوم» فهو من التعريف بالمجهول.

وما ذكره من الاستدلال غير صحيح، لجواز أن يكون «العلم» مغايراً لـ«للعقل»، وهما متلازمان.

هذه جملة من أقوال من قال بـ«**عرضية العقل**» من أهل السنة، وأنه «من المعلوم»، وأما من قال بـ«**عرضيته منهم**»، وأنه «**ليس من المعلوم**»:

- فمنهم **الفخر**: حيث عرفه قائلاً إنه الظاهر، بأنه: **غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات**، قال: و«النائم» لم يزل عقله وإن لم يكن عالمًا في حالة النوم بشيء من الضروريات، لاختلالٍ وقع في الآلات، وكذا الحال في «اليقظان» الذي لا يستحضر شيئاً من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه، فظهر أن **العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات، لا كلها ولا بعضها**، ولا شك أن العاقل إذا كان سالمًا من الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركاً لبعض الضروريات قطعاً.

قال السيد: وقد اتضح بما ذكرنا من حال النائم، أن العلم قد ينفك عن العقل، فلا يتم نفي النافي في دليل «الشيخ» السابق كما لم تتم الملازمة أيضًا، انتهى.

- **ومنهم من عرفه** بأنه: قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات.

وجعله **السعد** مساوياً لما قاله الفخر، ومراداً به.

وقال في شرح المقاصد: والأقرب، أن «العقل» قوة حاصله مبدأ العلم بالضروريات، بحيث يتمكن منها من اكتساب النظريات، وهذا معنى ما قال «الإمام» أنها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات، انتهى.

- **ومنهم الشيخ أبو إسحاق**، حيث عرفه بأنه: صفة يميز بها بين الحسن والقبيح.

- **ومنهم صاحب القاموس**، حيث عرفه بأنه: نور روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية، انتهى.

- **ومنهم بعض الحنفية**، حيث عرفه بأنه: نور مضيء به طريق يبتدأ به من محل ينتهي إليه درك الحواس، فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله وبتوفيق الله تعالى.

قال **صدر الشريعة:** أي نور يحصل بإشراق العقل، فكما أن العين مدركة بالقوة، فإذا وجد النور الحسي يخرج إدراكها إلى الفعل، فكذا القلب، أي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة، مع هذا النور الفعلي، **وابتداء** درك الحواس ارتسام المحسوس في إحدى الحواس الخمس الظاهرة: اللمس، والذوق، والشم، والسمع، والبصر، **ونهايته** ارتسامه في الحواس الخمس الباطنة، فإن المدركات إما كلية أو جزئية، والأول: إما صورة أو معنى، والثاني: إما صورة، وهو ما يدرك بإحدى الحواس الخمس الظاهرة، وإما معنى، وهو ما ينتزع من الصور المحسوسة:

ومدرك الكليّ مطلقاً وما في حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو **العقل**، ومدرك الصور هو **الحسن المشترك**، ومدرك المعاني هو **الوهم**، نبه عليه **السيد**.

ولا تغفل عما تقدم من اتفاق المحققين على أن المدرك للكليات والجزئيات إنما هو النفس الناطقة، وإن نسبة الإدراك إلى قواها كنسبته القطع إلى السكين... إلى آخر ما سلف.

قال الصدر: وتلك الحواس الباطنة:

الحس المشترك: وهي قوة في مقدم البطن الأول من الدماغ تدرك صور المحسوسات بأسرها.

والخيال: وهي قوة في مؤخر هذا البطن تحفظ تلك الصور.

والواهمة: وهي قوة في آخر البطن الأوسط تدرك المعاني الجزئية، كـ«صداقة زيد» و«عداوة عمرو».

والحافظة: وهي قوة في البطن الأخير تحفظ ما يدركه الوهم.

والمتصرفة: وهي قوة في مقدم البطن الأوسط المسمى بالدودة تحلل وتركب الصور المخزونة في الخيال.

و«**المعاني**» المخزونة في الحافظة، وتستعملها النفس على أي نظام تريد:

- فإن استعملتها النفس بواسطة العقل وحده، أو مع الوهم، سميت مفكرة.
- أو بواسطة الوهم وحده سميت مخيلة.
- فإذا تم هذا، تنتزع النفس الناطقة من المفكرة علوماً مثل أن ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة، أو تدرك الغائب من الشاهد.

فهذا بداية تصرفها بواسطة إشراق العقل.

ولهذا التصرف:

- مراتب استعدادية لهذا الانتزاع، كما للأطفال، ويسمى العقل الهيولاني.
- ثم علم البديهيات على وجه يوصل إلى النظريات، ويسمى العقل بالملكة.
- ثم علم النظريات منها، ويسمى العقل بالفعل.

- ثم استحضارها بحيث لا تغيب، وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد.

و**المرتبة الثانية** هي مناط التكليف إذ بها يرتفع الإنسان عن درجة البهائم.

قلت: وإيضاحه قولُ «شرح المقاصد»: المشهور أن مراتب النظري أربعة، لأنه إما كمال، وإما استعداد نحو الكمال: قويٌّ، أو متوسطٌ، أو ضعيفٌ:

فـ«**الضعيف**»، وهو محض قابلية النفس للإدراك، **يسمى عقلاً هيولانياً**، تشبيهاً بالهيولي الأولي الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها، بمنزلة قوة الطفل للكتابة.

و«المتوسط»، وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات، تسمى **عقلاً بالملكة**، لما حصل لها من ملكة الانتقال إلى النظريات بمنزلة الأميِّ المستعد لتعلم الكتابة.

وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافاً عظيماً بحسب اختلاف درجات الاستعداد.

و«**القويّ**» هو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاءت من غير افتقار إلى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله أن يكتب متى شاء، **يسمى عقلاً بالفعل**، لشدة قربه من الفعل.

وأما «**الكمال**» فهو أن تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب، ويُسمّى **عقلاً مستفاداً**، أي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة إلى الفعل فيما له من الكمالات، ونسبته إلينا نسبة الشمس إلى أبصارنا.

وتختلف عبارات القوم في أن المذكورات أسامي لهذه الاستعدادات والكمال، أو للنفس باعتبار اتصافها، بها أو لقوى في النفس هي مبادئها مثلاً، يقال:

- تارة أن «العقل الهيولانيّ» هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية.
- وتارة أنه قوة استعدادية، أو قوة من شأنها الاستعداد المحض.
- وتارة أنه النفس في مبدإ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم.

وكذا البواقي.

ثم قال: واختلفوا أيضاً في أن المعتبر في «المستفاد» هو حضور النظريات الممكنة للنفس بحيث لا تغيب أصلاً حتى قالوا أنه آخر المراتب البشرية وأول المنازل الملكية، وأنه يمتنع أو يستبعد جداً ما دامت النفس متعلقة بالبدن، أو مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود على ما صرح به **الإمام رحمه الله تعالى** وإن كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس المطلق الذي تخدمه سائر القوى من الإنسانية والحيوانية والنباتية.

ولا يخفى أن هذا أشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب في الأربع، نعم حضور الكل بحيث لا يغيب أصلاً هو كمال مرتبة المستفاد.

ثم قال: وأما ما ذكر في «**المواقف**» من أن «**العقل بالفعل**» هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات، أي ضرورة العقل، بحيث متى شاء استحضر الضروريات، واستنتج منها النظريات، فلم نجده في كلام القوم. انتهى

ولا يخفى أن هذا التعريف إنما يجري على **طريق الحكماء** في إثبات القوى الباطنة، وإذ كان قائله من أهل السنة، بل عزاه **السعدُ** في «**شرح الآداب**» للفقهاء من غير تفصيل.

وأما **الحكماء** فقالوا بجوهريته:

- **وعرفه أكثرهم بأنه: جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعليق التدبير والتصرف.**
- **وأقلهم بأنه: جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله وهو النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله أنا.**
- **ومنهم من عرفه بأنه: جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة.**

والعقل على هذا «التعريف» ليس هو النفس الناطقة، ومن زعم أنه بهذا التفسير عبارة عنها فقد غفل.

وكيف لم يتنبه من قوله: «تدرك به» حيث جعله آلة الإدراك لا مدركاً، والمتعارف بينهم إطلاق المشاهد على المحسوس والغائب على المعقول.

ومعنى «**إدراك النفس**» بسبب العقل للمحسوسات بالمشاهدة ظاهر.

ومعنى «**إدراكها للمعقول بالوسائط**» أنها تتأمل في أحوال المحسوسات، وتقيس بعضها إلى بعض، فتتنبه لمناسبات بينها ومباينات، فتدرك فيها معاني كلية، ويجزم بنسبة بعضها إلى بعض، ثم تتوسل بها إلى معان أخر، ثم هكذا إلى أن تستكمل جوهرها وجهدها وجدها وحدها.

قال **بعض المحققين**: قال: واستدلوا ـ يعني الحكماء، على **جوهرية العقل** بـ:

- **قوله عليه الصلاة والسلام: «إنّ الله تعالى خلق العقل في أحسنِ صورة فقال له: أقبِل فأقبل، فقال له: أدبِر فأدبر، فقال: أنت أكرمُ خلقي، بك أُكرم، وبك أُهين، وبك أعذبُ، وبِك أثيبُ»**[١].

- **وبقوله عليه الصلاة والسلام: «أوّلُ ما خلق الله تعالى العقلُ»**[٢].

فإنه يدل على أنه ليس من قبيل الأعراض، يعني ضرورة أن **العقل** لا يستقل بالقيام بنفسه، فلا يكون أول مخلوق.

قلت: ولعله أراد، أن **حكماء الإسلام** استدلوا بذلك، فلا يرده تقدمهم على الإسلام، **والحديثان موضوعان**، كما نبهه على ذلك «المجد» في «سفر السعادة»، وابن تيمية والسخاوي.

قال **الجلال السيوطيُّ**: ولم يرد في فضل **العقل** حديث، وكلما يروى فيه موضوع كذب، نقله عنه شيخ شيخنا الشمس العلقمي في «**حواشي جامعه الصغير**».

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير بنحوه من حديث أبي أمامة برقم (٨٠٨٦)، وفي الأوسط برقم (١٨٤٥) من حديث أبي هريرة، وأبو نعيم في حلية الأولياء (٧: ٣١٨)، والبيهقي في شعب من الإيمان من كلام الحسن برقم (٤٣١٢)، والإمام أحمد في الزهد برقم (١٨٩٢)، وابن أبي الدنيا في كتاب العقل برقم (١٤) و(١٥)، قال العراقي: «أخرجه الطّبرانِيّ في الأوسط من حدِيث أبي أُمامة وأَبُو نعيم من حدِيث عائِشة بِإسنادينِ ضعيفين».

(٢) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (٧: ٣١٨).

* **وأما المعتزلة: فعرف بعضهم العقل بأنه: ما يعرف به قبح القبيح وحسن الحسن.**

فإن أراد في «الأحكام» فهو مبني على فاسد أصلهم من إمكان تلقي الحسن والقبح الشرعيين من غير الشرع، وقد مر بيان فساده، **وإن أراد** في «الصفات» و«الهيئات» من ملائمة الطبع ومنافرته فهو محل وفاق، لكن الظاهر هو الأول.

- **ومنهم من عرفه بأنه: ما يميز به بين خير الخيرين والشر.**

فلا يميز به بين خير الخيرين وشر الشرين.

* **وأما الخوارج: فعرفوه بأنه: ما عقل به عن الله أمره ونهيه.**

قال **الآمدي** في «**أبكاره**»: وفيه تعريف الشيء بنفسه، وأنه يخرج عنه العاقل الذي لم تبلغه الدعوة من الشرع بأمر ولا نهي، أو بلغته غير أنه ما تعقل أمره ولا نهيه فإنه عاقل وله عقل مع أنه ما عقل أمر الله ولا نهيه.

وعرفه إمام المسلمين، وأعمد ركن في الدين، **سيدي وشافعي الإمام الشافعي** بأنه:

- **آلة التمييز.**

فإن قلت: فهل هو قائل بجوهريته أو عرضيته؟

قلت: كلامه محتمل، كما أن ما نقلناه **عن المعتزلة** والخوارج كذلك على العرضية، لا يعلم: **هل هو من قبيل العلوم أم لا؟** نعم، هو ظاهر في أنه ليس منها ضرورة أن آلة الشيء غيره، فليحرر ابتغاءً لوجه الله تعالى.

وإذا علمت هذا الاختلاف، وأن هذه المنظومة ليست موضوعة للتطويل والإطناب، بل لتذكير أولي الحجاء والمبتدئين من الطلاب، **(فانظرن)** أنت في كتب القوم **(ما)** أي: التفاسير والحقائق التي **(فسرو)** ها وبينوها، وقد خلينا لك منها ما عساه لا يقتصر عن الإفادة، ولا يخرج عن الإجادة.

وقد أشار «**الشهاب الأبشيطي**» إلى هذا الاختلاف إشارة إجمالية حيث قال: اختلف الناس في «**العقل**» من جهات شتى:

هل له حقيقة تدرك أو لا ، قولان ، وعلى أن له حقيقة تدرك

- هل هو جوهر أو عرض؟ قولان.
- وهل محله الرأس أو القلب؟ قولان.
- وهل العقول متفاوتة أو متساوية؟ قولان.
- وهل هو اسم جنس أو جنس أو نوع؟ ثلاثة أقوال.

فهي أحد عشر قولاً.

ثم **القائلون بالجوهرية والعرضية**، اختلفوا في رسمه على أقوالٍ شتى، أعدلها قولان:

فمما قاله أصحاب العرض هو **ملكة في النفس تستعد بها للعلوم والإدراكات ، ومما قاله أصحاب الجوهر**: جوهر لطيف تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدات، خلقه الله في الدماغ، وجعل نوره في القلب، انتهى.

وقد علمت أن **أقوال أهل السنة متطابقة على عرضيته**، وأن جلها أنه من قبيل العلوم، فيكون نوعاً.

والذي عليه **المحققون تفاوت العقول**، كما روي عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قالت: قلت «**يا رسُول الله بم يتفاضلُ النّاس في الدنيا؟ قال: بِالعقلِ. قُلتُ: وفي الآخِرة قال بالعقل ،قلت أليس إنما يُجزون بأعمالهم فقال: وهل عملوا إلّا بقدر ما أعطاهُم الله من العقلِ فبقدرِ ما أُعطوا مِنهُ كانت أعمالهُم، وبقدرِ ما عمِلوا يُجزون**»[1]، ذكره الغزالي.

ومذهب مالك والشافعي **أن محله القلب ونوره في الدماغ**، وينبني على هذا الخلاف تعدد العقل بجناية خطأ في الرأس أذهبته على قول مالك والشافعي، واتحاده على ما قاله «الشهاب» لكون المعنى بمحل الجناية.

---

(١) أخرجه الحكيم الترمذي في نوادر الأصول (٢: ٢٥٦).

فإن قلت: ما وقت ابتدائه؟

قلت: قال في «القاموس»: حين نفخ الروح في الجنين، ولا يزال ينمو للبلوغ.

وقد اتفقت كلمتهم في «**شرح آداب البحث**» على أنه أجل النعم، متمسكين بأحاديث قد بين حالها فيما مر.

وقد ناقشهم **بعضهم**، بأن أجل النعم إنما هو اتصاف النفس بالتجليات الإلهية، والحضرات القدسية، بحيث لا يغيب عنها، ثم أجاب بأن هذه **ثمرة العقل** متمسكاً بحديث عائشة السابق.

وقد قدمنا الكلام على أجل **النعم** فيما مر فراجعه إن شئت.

فإن قلت: هذا الخلاف الواقع بين أهل السنة في الكشف عن حقيقته حقيقيٌّ؟

قلت: الـمأخوذ من كلام الغزالي أنه لفظيٌّ، فإنه قال: العقـل يطلـق بالاشتراك على أربعة معـان:

أحدها: غريزة يتهيأ بها المدرك العلوم النظرية، وكأنه نور يقذف في القلب به، يستعد لإدراك الأشياء.

ثانيها: بعض العلوم الضرورية بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

ثالثها: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال.

رابعها: انتهاء قوة تلك الغريزة إلى أن تعرف عواقب الأمور، وتقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة وتقهرها.

قال: ويشبه أن يكون الاسم لغة واستعمالاً وضع بإزاء **الغريزة**، وإنما أطلق على العلوم مجازاً من حيث أنها ثمرتها، كما يعرّف الشيء بثمرته، فيقال العلم: هو الخشية، انتهى.

ولأجل هذا فسرنا الخلاف في «المتن» بالاختلاف رمزاً إلى أنه اختلاف عبارة لا اختلاف إرادة ورقة، إشارة، **وبالجملة الوقف أسلم وأبعد من القول مما لم يعلم**، وفسرنا «الضمير» بمن فيه العقل الذي هو **مناط التكليف**، لأن العقل يطلق في اصطلاح أهل **العرف العام** على:

- صحة الفطرة.
- وعلى كثرة التجربة.
- وعلى الهيئة المستحسنة للإنسان في حركاته وسكناته وملبسه ومركبه.

وفي **اصطلاح الفلاسفة**، على العقول العشرة المبني إثباتها على ثبوت المجردات، وعلى أن الواحد من كل الوجوه لا يصدر عنه إلا واحد، وعلى التأثير بالإيجاب الذاتي، وغيرها من القواعد التي تقرر على قواعد الإسلام بطلانها.

والمراد من «**كونها عشرة**» أنها ليست أقل منها، وأما في جانب «**الكثرة**» فالعلم عند الله تعالى كيف ولا قطع بانحصار الأفلاك الكلية في التسعة، أعني: العرش والكرسي والسموات السبع، بل يجوز أن يكون لكل من الأفلاك الجزئية عقل يدبر أمره ويشبه هو به بوجه لا يعلم كنهه إلا الله تعالى وحده.

وإنما «**كانت عشرة مع كون الأفلاك تسعة**» لأن الأول مصدر لفلك ونفس وعقل، وهكذا إلى الآخر، فتكون العقول الصادرة تسعة، ومع الأول المصدر عشرة، والعاشر الذي هو عقل الفلك الأخير يدبر أمر عالم العناصر بحسب الاستعدادات التي تحصل للمواد العنصرية من مجرد الأوضاع الفلكية، والمراد تدبير العقول التأثير وإفاضة الكمالات لا التصرف الذي للنفوس مع الأبدان.

ولهم في «**كيفية ترتيب الوجود وصدور الأجسام عن تلك العقول**» خبط كبير.

قالوا: أن أول ما يصدر عن الواجب يجب أن يكون عقلاً، ولا شك أن له وجوداً وإمكاناً في نفسه، ووجوباً بالغير، وعلماً بذلك، وبمعداته، **فقيل**: صدر عنه باعتبار وجوده عقل، وباعتبار وجوبه بالغير نفس، وباعتبار إمكانه فلك، إسناداً للأشرف إلى الأشرف، وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس وفلك، إلى آخر ما أقاموا عليه أدلتهم من وجود الأفلاك، ثم تدبير عالم العناصر إلى العقل الأخير بمعونة الأوضاع والحركات.

وقيل: صدر عن العقل الأول باعتبار إمكانه هيولي الفلك الأعظم، وباعتبار وجوده صورته، وباعتبار علمه بوجوب وجوده بعلته عقله، وباعتبار علمه بعلته نفسه، إلى غير ذلك من هذياناتهم الفاسدة، وشقاء شقهم الكاسدة، **فقد قام البرهان، واتفقت كلمة أهل الإيمان، أن لا مؤثر على الحقيقة إلا الله، وأن لا تأثير في شيء من أجزاء العالم لشيء سواه**، فدع الإصغاء لأقوال أهل البطالة، والتلاهِ، واتل عليهم في جميع محاوراتهم:

- ﴿أَطَّلَعَ ٱلْغَيْبَ أَمِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾ [مريم: ٧٨].

- ﴿ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ ۖ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٩].

- ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ۖ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ۖ وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓا۟ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام: ٩١].

- ﴿فَسَتَذْكُرُونَ مَآ أَقُولُ لَكُمْ ۚ وَأُفَوِّضُ أَمْرِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٤٤].

- ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ * صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ۖ وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾ [البقرة: ١٣٧-١٣٨].

* * *

* [**مبحث في القبر وأحكامه**]:

ولما اختلف الناس في «**أهوال القبر** وشدائده»:

فأنكرتها الملحدة ومن تمذهب من الإسلاميين بمذهب الفلاسفة، وقالوا: إنها لا حقيقة لها، محتجين بما يأتي بسطه والجواب عنه.

وأنكرها أيضاً **بعض المعتزلة** في الجملة، وإن كانوا براء من ذلك، وإنما نسب إليهم لمخالطة ضرار بن عمرو ومن تبعه من السفهاء المعاندين للحق لهم، فقد أثبتها **البلخي والجبائي** للكفار والفساق دون المؤمنين، و**بعض المعتزلة** ذهب إلى أن الله تعالى يُعذب الموتى في قبورهم، ويحدث فيهم الألم وهم لا يشعرون بذلك، فإذا حشروا وجدوا الآلام بهم، وحالهم في ذلك حال السكران والمغشي عليه إذا ضربا في حال الغيبوبة ثم عاد لحالة الإحساس.

وجوزتها **طرائق أهل السنة عقلاً وأوجبتها سمعاً لأنها من مجوزات العقول وجاء بها الشرع المنقول، وكل ما هو كذلك يجب تلقيه بالقبول عند أرباب العقول**، أشار إلى ذلك بقوله:

(**سؤالنا**) هو مصدر مضاف لمفعوله، وأصله سؤال منكر ونكير إيانا بعد إقعادِنا، كما قاله ابن حجر، **واجب** سمعاً بأن يعيد الله تعالى الروح إلى الميت:

- جميعه.
- أو إلى بعض منه.
- أو يخلق الحياة فيه.
- أو في جزء منه.

ويخلق فيه الإدراك حتى يسأله الملكان.

ففي البخاريّ عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «إنّ العبد إذا وُضِع في قبرِهِ وتولّى عنهُ أصحابُهُ، إنّهُ ليسمعُ قرع نِعالِهِم، أتاهُ ملكانِ فيقعِدانِهِ، فيقُولانِ: ما كُنت تقُولُ في هذا الرّجُلِ لـمُحمّدٍ ﷺ، فأمّا المؤمِنُ، فيقُولُ: أشهدُ أنّهُ عبدُ الله ورسُولُهُ، فيقالُ لهُ: انظُر إلى

مقعدِك مِن النّارِ قد أبدلك الله بِهِ مقعدًا مِن الجنّةِ، فيراهُما جمِيعًا ـ وقال قتادةُ: وذُكِر لنا: أنّهُ يُفسحُ لهُ في قبرِهِ، ثُمّ رجع إلى حدِيثِ أنسٍ ـ قال: وأمّا الكافر والمُنافِقُ فيقالُ لهُ: ما كُنت تقُولُ في هذا الرّجُلِ؟ فيقُولُ: كُنتُ لا أدرِي كُنتُ أقُولُ ما يقُولُ النّاسُ، فيقالُ: لا دريت ولا تليت، ويُضربُ بِمطارِق مِن حدِيدٍ ضربةً بين أُذُنيهِ، فيصِيحُ صيحةً يسمعُها من يلِيهِ غير الثّقلينِ»[(١)].

وأخرجه مسلم بنحوه، وزاد بعد: «**ويُفسحُ لهُ في قبرِهِ سبعُون ذِراعًا، ويُملأُ عليهِ خضِراً، إلى يومِ يُبعثُون**»[(٢)].

وتليت: أصله الواو، وجاء بالياء لمزاوجة دريت، وقد جاء على الأصل في حديث البراء، أي لم تدر ولم تتل القرآن، فلم تنتفع بدرايتك ولا بتلاوتك.

فإن قلت: من أراد بهذا الضمير.

قلت: ما قاله **القرطبي وابن القيم**: أراد أمة الدعوة المؤمنين والمنافقين والكافرين، خلافًا **لابن عبد البر** في «**تمهيده**» في أن الكافر لا يُسأل، وإنما يسأل من كان في الدنيا منسوباً إلى الإسلام بظاهر الشهادة، بخلاف الكافر، فلا يُسأل.

احتج **القرطبي** و**ابن القيم** على ما قالاه بأن أحاديث السؤال فيها تصريح بأن الكافر والمنافق يسألان.

قال **الجلال**: وما قالاه ممنوع، فإنه لم يجمع بينهما في شيء من الأحاديث، وإنما ورد في بعضها ذكر المنافق، وفي بعضها بدله الكافر، وهو محمول على أن المراد به المنافق، بدليل قوله في حديث أسماء: «**وأمّا المُنافِقُ أوِ المُرتابُ**»[(٣)]، ولم يذكر الكافر، وفي آخر حديث أبي هريرة عند الطبراني[(٤)] في قول حماد وأبي عمر الضرير ما يصرح بذلك، انتهى.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، حديث رقم (١٣٧٤).
(٢) أخرجه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه، حديث رقم (٢٨٧٠).
(٣) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير برقم (٣١٣) و(٣١٤) و(٣١٥).
(٤) أخرجه في المعجم الأوسط برقم (٢٦٣٠).

فإن قلت: فهل يختص السؤال بهذه الأُمّة؟

قلت: تردّدّ فيه الناسُ، والذي قاله ابن عبد البر وأبو عبد الله الترمذي في «نوادر الأصول»: الاختصاصُ بهذه الأُمّة قال : ، وإنّما سؤال الميت في هذه الأُمّة خاصّة؛ لأنّ الأُمم قبلنا كانت الرُّسل تأتيهم بالرسالة، فإذا أَبَوا كفت الرسل واعتزلوهم وعوجلوا بِالعذابِ، فلمّا بعث الله مُحمّدًا ﷺ بعثه بِالرّحمةِ وأمانا لِلخلقِ فقال: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، أمسك عنهُم العذاب، وأعطى السّيف حتّى يدخل في الإسلام من دخل لمهابة السّيف، ثمّ يرسخ في قلبه فأمهلوا، فمن هاهُنا ظهر أمر النِّفاق فكانُوا يسرون الكفر ويعلنون الإيمان فكانُوا بين المسلمين في ستر، فلمّا ماتُوا قيض الله عز وجل لهُم فتاني القبر؛ ليستخرج سرّهم بالسؤال، وليميّز الخبيث من الطيّب، فيثبّت الثّابت في الحياة الدنيا، ويُضل الله الظالمين، وقضيّة ما ذكر الترمذي: أنّه إنّما يُسأل المنافقُ لا الكافر، والصواب ما قدّمناه.

قال **أبو محمد عبد الحق**: واعلم أن عذاب القبر ليس مُختصًا بالكافرين، ولا موقُوفا على المنافِقين بل يشاركهم فيهِ طائِفة من المؤمنِين، وكلّ على حاله من عمله وما استوجبه من خطيئته وزلّته، وقد تقدّم الحديث بسؤال الكفار وتعذيبُه، والعذابُ فرع السؤال، والله أعلم.

قلت: قول ابن عبد البر: ويدلّ لاختصاص السؤال بهذه الأمّة حديث: «**إن هذه الأمّة تُبتلى في قبورها**»[١]، وحديث: «**أوحي إلَيّ أنّكُم تُفتنون في قبوركم**»[٢]، وحديث: «**بي تُفتنون وعنّي تُسألون**»[٣]، ممنوعٌ منعاً لا خفاء به.

فإن قلت: فهل يتكرر السؤال؟

قلت: ورَدَ في حـديثِ أسماء: أنّه يُسأل ثلاثاً، وليس فيه تعيينٌ أنّها في يومٍ واحد أو أيام، وذهب الجلال إلى أنّه يتكـررُ سبعة أيامٍ للمؤمن وأربعين صباحاً للكافر، وبرهن عليه بما أفرده بالتأليـف.

---

(١) أخرجه مسلم (٤: ٢١٩٩ برقم ٢٨٦٧)، وأحمد (٢١: ١١٩ برقم ١٣٤٤٧).
(٢) أخرجه البخاري (١: ٢٨ برقم ٨٦).
(٣) أخرجه أحمد (٤٢: ١٢ برقم ٢٥٠٨٩)، والبيهقي في إثبات عذاب القبر (١: ٤١ برقم ٢٩).

فإن قلت: هل علي القول بتكرر السؤال في أيامٍ، هل يكون في أوّلها، ورشح بقوله في الحديث «صباحاً»، أو لا يتعيّن له وقت، أو في وقت السؤا لِ من اليوم الأول؟

تردّد في ذلك الجلال. قال المشذالي وابن ناجي: والأخبارُ يعينان الصحّة تدلُّ على أنّ الفتنة وهي السؤالُ مرّة واحدة.

فإن قلت: فما المسؤل عنه؟

قلت: العقائد فقط، لما ورَدَ أنّ الملَكين يقُولان له: «من ربك؟ وما دينُك؟ وما كنت تقول في هذا الرّجل الذي بُعِث فيكم؟» غير أنّه وردَ في بعضِ الإحاديثِ زيادة: «ومن أبوك؟ وما قبلتك»[1]، وفي بعضها الاقتصار على بعض تلك المذكورات، وجُمِع بأنّ ذلك بحسب الأشخاص فمنهم من يُسأل عن بعض اعتقاداتِه، ومنهم من يُسأل عن كُلّها، وبأنّه يُحتمل أن يكون الاقتصار على البعض من بعض الرّواة، وأثبت غيرهُ الكلّ، وهذا استظهره الفاكهاني والجلالُ مُصوِّباً له لاتّفاق أكثر الأحاديث عليه، واستدلّ على أنّه لا يُسأل عن غير العقائدِ بلفظ ابن مردّويه: «فما يُسأل عن شيءٍ غيرها»[2]، أي: من التكليفات، وبما ورَدَ في رواية البيهقيّ من طريق عكرمة، عن ابن عبّاس في قوله: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ ﴾ [إبراهيم: ٢٧] قال: الشّهادةُ، يُسألُون عنها في قُبُورِهِم بعد موتِهم، قيل لِعِكرِمة: ما هُو؟ قال: يُسألُون عن الإيمانِ بمُحمّدٍ ﷺ، وأمرِ التّوحِيد.[3]

فإن قلت: فهل السؤالُ للرّوح فقط، أو للرّوح والبدن؟

قلت: لهما معاً، فقد قال ابن حجر في جوابِ تلبس الرّوح الجثة كما كانت؟ فأجاب: نعم، لكن ظاهر الخبر أنّها تحلّ في نصف الميت الأعلى، وإليه نحى ابن القيم، بل قال ابن تيميّة: إنّ الأحاديث متواترة على عود الرّوح إلى البدن وقت السؤال، وسؤال البدن بلا روح قول طائفة، وأنكرهُ الجمهور وقابلهم آخرون، فقالوا: السؤال للرّوح بلا بدن، وهو غلطٌ،

(١) لم أقف عليه، ورواه السمرقندي في «تفسيره» (٢: ٢٤٢).
(٢) أخرجه أحمد (٢١: ١١٩ برقم ١٣٤٤٧)، وأبي داود (٤: ٢٣٨ برقم ٤٧٥١).
(٣) أخرجه البيهقي في «إثبات عذاب القبر» (١: ٣١ برقم ١٠).

وإلا لم يكُن للقبر بذلك اختصاص. قال ابن القيم: لكن هذه الإعادة لا تحصل بها الحياةُ المعهودة التي تقوم بها الرّوح بالبدن وتُدبّره وتحتاج معها إلى الطّعام ونحوه، وإنّما يحصل بها للبدن حياة أُخرى يحصل بها الامتحان بالسؤال، كما أن حياة النّائِم غير حياة المستيقظ فإن النّوم أخُو الموت ولا ينفي عن النّائِم إطلاق الحياة، فكذلِك حياة الميِّت لا تنفي عنهُ إطلاق اسم الموت، بل أمر متوسط بين الموت والحياة، كتوسط النوم بينهما، ولا دلالة في الحدِيث على استقرارها وإنّما يدل على تعلقها بِالبدنِ، وهِي لا تزال مُتعلقة بِهِ وإن بلي وتمزق وتقسم وتفرق.

وقد اتّفق الناس على أن الله لم يخلق في الميّت القدرة والأفعال الاختياريّة، ولذلك لا يُدرك الحاضرون حياته كمن أصابته السكتة. قال السّعد: وهو مشكل بجاوبه لمنكر ونكير كما مرّ في الحديث.

فإن قلت: قد قدمت أن المسؤول هذه الأمّة أو هي أوغيرها، فهل السؤال لعمومِ النّاس؟

قلت: قد وردت أحاديث في جماعة أنّهم لا يُسألون:

الأول: المرابطُ يموتُ مُرابطاً[1]، وأحاديثه في مسلم وغيره، والمرابطة ملازمة ثغرٍ من ثغور الإسلام للحفظ والحياطة مُدّة لا بأهلٍ ولا لتكسب وإلا كان حامياً لا مُرابطاً.

والثاني: الشهيد[2]، وحديثه في النسائي وغيره.

والثالث: الملازمة على قراءة تبارك الملك كلّ ليلة[3]، وحديثه في الترمذي.

---

(١) أخرج مسلم (٣: ١٥٢٠ برقم ١٩١٣) قوله عليه الصلاة والسلام: «رباطُ يوم وليلة خيرٌ من صيام شَهر وقيامه، وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمله، وأجري عليه رزقه، وأمن الفتان».

(٢) أخرج النسائي (٢: ٤٧٤ برقم ٢١٩١) أنّ رجلًا قال: يا رسول الله، ما بالُ المؤمنيَن يُفتَنونَ في قبورهِم إلاّ الشّهيد؟ قال: «كفى ببارقَة السّيوف على رأسِه فتنة».

(٣) أخرج الترمذي (٥: ١٦٤ برقم ٢٨٩٠) أتى رجلٌ فقال: يا رسول الله إنيّ ضرَبت خبائي على قبر وأنا لا أحسبُ أنّه قبر، فإذا فيه إنسانٌ يقرأُ سورة تبارك الملك حتّى ختمها. فقال رسول الله ﷺ: «هي المانعة، هي المنجية، تنجيه من عذاب القبر».

الرابع: المريضُ بالبطن[١]، وحديثه في ابن ماجة والنسائي وغيرهما، وهل هو من يُصيبه الذرب ـ وهو الإسهال ـ أو الذي يُصيبه الاستسقاء؟ قولان، قال القرطبي: والثاني هو أظهر القولين، قال: وصاحب الاستسقاء قلّ أن يموت إلّا بالذرب، فهو جامع للوصفين.

الخامس: الميت ليلة الجمعة أو يومها[٢]، وحديثه متصل في «نوادر الأصول» للترمذي وغيـره.

قال القرطبي: وإذا كان الشهيد لا يُفتن فالصدق أجل خطراً وأعظم أجراً، وإذا لم يُسأل المرابط الأدنى من الشهيد فالصّدق الأعلى منه المقدّم عليه في آية النبيين والصدّقين والشهداء لا يُسأل من باب أولى، فجملتُهم ستة، وزِيد الميّت بالطاعون أو في زمنه ولو بغير طعنٍ صابراً محتسباً، قال ابن حجر، وأراد الفاكهاني أنّ الظاهر عندي عدم سؤال الملائكة، وجزم الجلال السيوطي بسؤال الجنّ لتكليفهم، وعموم أدلّة السؤال لهم. وتوقّف الفاكهاني في أهل الفترة والمجانين والبّله. قال الجلال ومقتضى «الروضة» أنّه لا يُسأل إلا المكلفون، وفي سؤال الأطفال خلافٌ كبير جزم القرطبيُّ وجماعةٌ بسؤالهم كالبالغين، وأنّ العقل يُكمل لهم ليعرفوا بذلك منزلتهم وسعادتهم، ويُلهمون الجواب عمّا يُسألون عنه، قال: هذا ما يقتضيه ظواهر الأخبار، وقد جاء أنّ القبر ينضمّ عليهم كما ينضم على الكبار. **قلت**: وظاهر «الرسالة» يشهد له، وهو أحدُ قولي الحنابلة، والآخر أنّهم لا يُسألون، واختاره الجلال تبعاً لفتوى شيخه ابن حجر، وذكر أنّ متأخري أئمتهم عليه، وبعض من شرح عقيدة النسفي من الحنفية جزم بأنّ كلّ ميّت يُسأل، صغيراً كان أو كبيراً، قال: وتوقف أبو حنيفة في سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنّة، وهم عند غيره يُسألون.

---

(١) أخرج النسائي (٢: ٤٧٣ برقم ٢١٩٠) عن ابن يسارٍ قال: كنت جالساً مع سُليمان بن صرد وخالد بن عرفطة فذكروا رجلاً توفي، مات ببطنِه فإذا هما يشْتَهيان أنْ يكُونا شَهدا جنازته، فقال أحدهما للآخر: ألم يقُل رسول الله ﷺ: «من يقتلهُ بطنُه فلن يُعذّب في قبره؟» فقال الآخر: بلى.

(٢) أخرج الترمذي (٣: ٣٧٨ برقم ١٠٧٤) عن ابن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من مُسلمٍ يموت يوم الجمعَة أو ليلَة الجمعة إلّا وقاه الله فتنةَ القبر».

وأقول: الحقّ عندي في مسئلة الأطفال الوقف؛ إذ ليس فيها خبرٌ مقطوع به، والعقل وإن جوّزها إلّا أنّه معزولٌ هناك، والله أعلم. وأمّا الأنبياء فالحقّ أنّهم لا يُسألون، ولا ينبغي عندي أن يكون ذلك محلّ توقف فضلاً عن الخلاف.

فائدة: أحاديث هؤلاء الذين لا يُسألون تُخصّص أو تُقيّد عموم أو إطلاق أحاديث السؤال، والمسئلة سمعيّة لا قياسيّة فلا تعارُض، والله أعلم.

فإن قلت: ما صفة الملكين السّائلين، وما اسمهما، ولِمَ وُصِفا بالفتانين؟

قلت: أمّا صِفتهما فقد جاء في الحديث: «**أنّهما اسودان أزرقان، أعيُنهما كالبرق، وصوتُهُما كالرّعدِ إذا تكلّما خرجا مِن أفواهِهما كالنّارِ، بيدِ كُلِّ واحِدٍ منهما مِطراقٌ مِن حدِيدٍ لو ضرب بِهِ جِبال الدنيّا لصارت ماء**»[1].

وأمّا اسمهما، فأحدُهما منكرٌ والآخر نكير، قال القرطبيّ: إنّما سُمّيا بذلك؛ لِأنّهُما لا يُشبِهانِ خلق الآدمِيّين، ولا خلق الملائكةِ، ولا خلق الطّير ولا البهائِمِ ولا الهوامِّ، بل هُما خلقٌ بدِيعٌ وليس في خلقِهما أُنسٌ لِلنّاظِرين إليهما، جعلهُما الله تذكرةً للمُؤمِنِين وتبصرة وتهتُكا لسترِ المُنافِقِين ـ يعني والكافرين ـ حين يُبعثون.

قال بعضهم: وتسمية الملكينِ بالمنكر والنكير إنّما هو على وجه التّسمية الخالية من التّلقِيب فلازم فيها إذ الأسماء غير الألقاب ليس فيها ذلك، وبه يسقطُ قول الأكثرين من المعتزلة المنكرين لعذاب القبر: لا يجُوزُ تسمِيةُ ملائِكةِ الله بِمُنكرٍ ونكِيرٍ وإنّما المُنكرُ ما يبدُو مِن تلجلُجِهِ إذا سُئِل، وتقرِيعُ الملكينِ لهُ هو النكير، وإنّما سُميّا بالفتانين؛ لأنّ في سؤالهما إنتهاراً وفي خلقهما صعوبة، والمجزوم به في القاموس وغيره فتحُ كاف منكر.

فإن قلت: هل يُسميان بمُبشّر وبشير؟

---

(١) لم أقف عليه بلفظه تامّاً، وأخرج بعضاً منه بألفاظٍ متقاربة: الترمذي (٢: ٣٧٤ برقم ١٠٧١)، والصنعاني (٣: ٥٨٢ برقم ٦٧٣٨)، وابن كثير في «تفسير» (٤: ٥٥)، والبيهقي في «إثبات عذاب القبر» (١: ٨٨٢ برقم ١٠٥).

قلت: زعم بعضُ الشافعيّةُ: أنّ فتانيّ المؤمن يُسميان بذلك، ولا دليل عليه، كما أنّه لا دليل على أنّ معهما ثالثاً يُسمّى ناكورا، وقبلهما ملك حسن يُسمّى رومان، فهي أربعة وإن ورد في حديث رومان بسندٍ ليّن كما نبّه عليه ابن حجر.

فإن قلت: فهل يسألان الميت معاً أو أحدهما؟

قلت: في حديث الصحيحين سُؤال الملكين، وورد في حديث أبي داود سؤال ملك واحد، وفي حديثه الآخر سؤالهما، **قال القرطبي:** وكلّ ذلك صحيح لا تعارض فيه، وإنّما الاختلاف بالنظر إلى الأشخاص، فرُبّ شخصٍ يأتيانه جميعاً، ويسألانه جميعاً في حالة واحدةٍ عند انصراف الناس عنه، ليكون السؤال عليه أهول والفتنةُ في حقّه أشدُّ وأعظ، وربّ شخص يأتيه أحدهما على الإنفراد ليكون السؤال عليه أخف، وقد يُحمل حديث أبي داود على أنّ الملكين يأتيان جميعاً، ويكون السائلُ أحدهما، فاقتصر عليه الرواي، قال السيوطي: وهذا هو الصّواب فإنّ ذكر الملكين هو الموجود في غالب الأحاديث.

فإن قلت: لو مات جماعةٌ في وقت واحدٍ في أقاليم مختلفة، كيف يُتصوّر سؤال الملكين لكلِّ واحدٍ مع تباعدِه من الآخر، والجسم الواحد لا يكون في مكانينِ في وقتٍ واحد، وكيف يُتَّصوّر السؤال الواحد والملك يسأل غيره؟

قلت: ذكر أبو عبد الله القرطبي: أنّ الملكين يجوز أن تعظم جثتهما كما في الحديث: قلت ياجبريل: صفهما لي، قال: نعم من غير أن أذكُر طولهما وعرضهما، فإن ذكر ذلك منهما أفظع[1]، قال: فيخاطِبان الخلق الكثير في الجهةِ الواحدة منهُم في المرّة الواحدة، مُخاطبة واحدة، فيخيل لكلِّ واحدٍ منهم أنّه هو المخاطب دُون من سِواه، ويكون الله يمنع سمعه من مخاطبة الموتى لهما، ويسمع هو مخاطبتهما لو كان معه أحد في قبرٍ واحد، وتقدّم أنّ عذاب القبر يسمعُه كلّ شيءٍ إلّا الثّقلين، والله سبحانه يُسمع من يشاء وهو على كل شيء قدير. قال الفاكهاني: ومثل هذا مُحاسبة الله الخلائق يوم القيامة، كما جاء في الحديث.

(١) الحديث ضعيف، ذكره السيوطي في «الآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة» (١: ٦٣).

فإن قلت: هل يجيئ على المؤمن صورة حسنة تُؤنِسُه قبل دخول الملكين وتُلقِّنه حجته؟

قلت: قد ورد ذلك.

فإن قلت: هل يحضر الشيطان في القبر حال السؤال، ويُشير إلى الميت أنّه ربّه؟

قلت: ذكره الترمذي في «نوادر الأصول».

فإن قلت: فهل يحضره النبي ﷺ، أو يُكشف له عنه حتّى يراه؟

قلت: سُئل ابن حجر فأجاب: بأنّه لم يرد في حديث وإنّما ادّعاه بعضُ من لا يُحتجّ به، بغير مستند سوي، قوله في الحديث السابق: «ما تقول في هذا الرجل؟» ولا حجّة له؛ لأنّ الإشارة فيه يجوز أن تكون لحاضرٍ في الذهن.

فإن قلت: فهل يُسأل الميت مضجعاً؟ **قلت**: ثبت كما في الحديث السابق: أقعداه وأجلساه، كما أشرنا إليه.

فإن قلت: فهل ينتهر الملكان عند ذلك كلّ الناس؟

قلت: ورد أنّ ذلك خاص بالمنافق والكافر، وأمّا المؤمن فيترفِقان به، وظاهر الروايات يقتضي التعميم، ويمكن الجمع بتفاوت مراتب المؤمنين في ذلك أيضاً.

فإن قلت:فهل يسألان كلّ أحدٍ بلسانه؟

قلت: قال العلماء أنّه ظاهر الأحديث والآثار وأقوال السّلف، وذكر السراج البلقينيّ: أنّهما يسألان الناس بالسريانيّة، قال السيوطي: ولم أقف عليه لغيره.

فإن قلت: فهل السؤال مُختصٌّ بالمقبورين؟

قلت: لا كما قال الفاكهاني؛ ولذا لم أُقيده بالقبر.

فإن قلت: فهل يُسأل من قُطِعت أعضاؤه، وشاظ في الرّماح وأفواه السِّباع وأطراف الأسلحة؟

قلت: قال القرطبيُّ والفاكهاني: لا يبعُد أن يخلق الله الحياة في أجزائه، أو يُعيده كما كان ،كما فعل بالرّجُل الذي أوصى أن يُحرق إذا مات ويُسحق ويُذرى فتنسِفُه الرياح، فأمر الله البحر فجمع ما فيه، وأمر البر فجمع ما فيه، ثم قالله: ما حملك على ما فعلت؟ قال: خشيتك، أو قال: مخافتك[1]، كما في حديث الشيخين. كيف وأبو المعالي يقول: المرضي عندنا: أنّ السّؤال يقعُ على أجزاء يعمُلها الله تعالى من القلب أو غيره، فيحييها ويُوجّه السّؤال عليها، وذلك غير مستحيل عقلا. وليس هذا بأبعدِ من الذين أخرجهُم الله من صُلب آدم، وأشهدهُم على أنفُسِهم: ألستُ بربِّكُم؟ قالوا: بلى.

فإن قلت: ما حكمة السؤال والله سبحانه وتعالى يعلم السّر وأخفى؟

قلت: هذه أمور سمعيّة يجبُ الإيمان بها، وإن لم نقف على حكمتها، ونؤمن بأنّ الله غنيٌّ في علم سريرة الميّت عن السّؤال، وإنّه لم يخل عن حكمة يخرج بها عن العبث، فيجوز أن تكون تلك الحكمة إظهار شرف النبي ﷺ ومكانته وخُصوصيّته، ممزيّته على سائر الأنبياء على أنّ سؤال القبر إنّما جُعل تعظيماً له وخصوصيّة شرف بأن يُسأل الميت عنه في قبره، ولم يُعط ذلك نبيٌّ قبله، كما يدل عليه قوله ﷺ: «**فأمّا فتنة القبر فبي تُفتنون وعني تُسألُون**»[2]، أخرجه أحمد والبيهقيُّ من حديث عائشة بسندٍ صحيح.

ويجوز أن تكون تيسير الأمر على الملائكة الموكّلين بروحه في عروجهم لها إلى عليين أو هبوطهم بها إلى سجّين، حيث انتقل من ظهر الأرض إلى بطنها كاستعراضه عمله، وهو على شفير جهنّم حال المرور على الصّراط، كما يُفهم من كلام الحليمي، ويجوز أن تكون تكرمة المؤمن بتمحيص ذنوبه إيمانه فإنّ ذّنوب المؤمن تدفع عقوبتها عنه بأمورٍ، أن يتوب فيتاب عليه، أو يستغفر فيغفر له، أو يعمل حسنات تذهبها أو يبتلى في الدنيا، كما يكفرها من المصايب أو في البرزخ بالضغطة والفتنة، أو يدعوا له إخوانه من المؤمنين ويستغفرون له،

(١) أخرجه البخاري (٤: ١٧٦ برقم ٣٤٧٩).

(٢) سبق تخريجه.

أو يُهدون له من ثواب أعمالهم ما ينفعه، أو يبتلى في عرصات القيامة بأهوالٍ تُكفّرها، أو تدركه شفاعة نبيه أو رحمة ربّه، ويجوز أن تكون إظهار ما أكنّه حين بلوغ الدّعوة وأكنه حين طُلب بأداء الفرائض؛ لأنّ الناس عند ذلك تعترضهم الشكوك والظنون، وجواز هو اليقين فجُعل السؤال لإظهار ما كان مكتوباً، واستخراجُ ما انطوت عليه الضمائر مخزوناً، كما أشار إليه القصري، ويجوز أن تكون إظهار العمل وإعلاما بالمآل والعاقبة، كاختيار الحساب؛ لأنّ العمل والتكليف قد انقطع بالموت، قاله الباجي.

فإن قلت: هل السؤال نفس الفتنة؟

قلت: نعم على ما صرّحت به عباراتهم، وأرشدت إليه إشاراتهم، حتّى ترجم بعض المتأخرين كالجلال السيوطي بقوله: باب فتنة القبر، وهو سؤال الملكين، فإنّ الافتتان هو الامتحان والاختيار، تقول: فتنت الذهب إذا أدخلته النّار لتنظر جودته.

- ومنه قوله تعالى: ﴿وَفَتَنَّٰكَ فُتُونًا﴾ [طه: ٤٠]، أي اختبرناك، وقد يكون بمعنى الميل.

- ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفۡتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ﴾ [الإسراء: ٧٣] أي: يُميّلونك.

- وقد يكون بمعنى: الكفر، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩] أي: كفر.

- وقد يكون بمعنى: العذاب، ومنه قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ هُمۡ عَلَى ٱلنَّارِ يُفۡتَنُونَ﴾ [الذاريات: ١٣] أي: يعذّبون، وليس اللآئق هنا إلّا المعنى الأول كما لا يخفى.

خاتمتان: **الأولى**: قال القرطبي: اعلم أنّ الطّلب والسُّؤال والاستخبار والاستِفهام والاستِعلام ألفاظٌ مُتقارِبةٌ مُترتِّبٌ بعضُها على بعض، فالطلبُ أعمّها؛ لأنّه قد يُقال فيما تسأله من غيرك وفيما تطلُبه من نفسك، والسّؤال لا يُقال إلّا فيما تطلبه من غيرك، فكلُّ سؤالٍ طلب ولا ينعكس، والسّؤال يُقال في الاستعطاء، فيقال: سألته كذا، والاستّخبار استدعاءُ الخبر وهو أخصّ من السؤال، فكلّ استخبارٍ سؤال ولا ينعكس، والاستفهام طلب الإفهام وهو

أخصّ من الاستخبار، فإنّ قوله تعالى: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ﴾ [المائدة: ١١٦] استخبارٌ وليس باستفهام، فكلّ استفهامٍ استخبار ولا ينعكس، والاستِعلامُ طلبُ العلم وهو أخصّ من الاستفهام؛ إذ ليس كلّ ما يُفهم يُعلم بل قد يُظنّ ويخمّن، فكلّ استعلام استفهام ولا ينعكس.

الثانيّة: قال بعضُ علمائنا: أنّ دخول الملك القبور جاز أن يكون تأويله اطّلاعُه عليها وعلى أهلها، وأهلُها مدركون من بعد من غير دخولٍ ولا قُرب، ويجوز أن يكون الملك للطافة أجزائه يتولج في خلال المقابر فيتوصّل إليهم من غير نبش، ويجوز أن ينبشها ثمّ يُعيدها الله إلى حالها على وجهٍ لا يدركه أهل الدنيا، ويجوز أن يكون الملك يدخل من تحتِ قبورهم مداخل لا يهتدي الإنسان إليها، قاله القرطبيّ.

قلت: ورد في الحديث: أنّ الملك يمشي على الأرض كمشي الإنسان في الماء، فلا حاجة إلى شيء من هذه الاحتمالات، كاحتمال أنّ الأرض تفرج له أيضاً.

(ثم) هي لمجرد العطف على «سؤالنا» من غير اعتبار مهملة وتراخٍ؛ إذ المعطوف وبها قارن السُّؤال وإمّا أتي بها لاستقامة الوزن، فهي بمعنى الواو، أي: وسؤالنا و**(عذاب)** هو لغة: كل ما يعنّي الإنسانُ ويشقُّ عليه، وأصلُ العذابِ في كلامِ العربِ مِن العذبِ، وهُو المنعُ، يُقالُ: عذبتُهُ عذبًا إذا منعتُهُ، وعذب عُذُوبًا أي امتنع، وسُمِّي الماءُ عذبًا؛ لِأَنّهُ يمنعُ العطش، فسُمِّي العذابُ عذاباً؛ لأنه يمنع المعاقب من مُعاودة مثلِ جُرمه، ويمنع غيره من مثل فعله، قاله الواحدي.

(القبر) واحد القبور في الكثرة، وأقبر في القلّة، ويُقال للمدفن مقبر، قال[1]:

لِكُلِّ أُناسٍ مقبرٌ بِفِنائِهِم ... فهُم ينقُصُون والقُبُورُ تزِيدُ

واجبٌ سمعاً، تظاهرت الأدلّة على إثباته دلائل الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦]، وتظاهرت الأحاديث الصحيحة عن النبي ﷺ من

---

(١) يُنسب البيت لعبد الله بن ثعلبة، من [الطويل].

رواية جماعة من الصحابة في مواطن كثيرة، ولا يمتنع عند العقل أن يعيد الله تعالى الحياة في جزءٍ من الجسد ويُعّذبه وإذا لم يمنعه العقل وورد به الشّرع وجب قبوله واعتقاده، والمعذّب على هذا عندنا الجسد بعينه أو بعضه بعد إعادة الرّوح إليهاأو إلى جزء منه.

وخالف فيه محمد بن جرير وعبد الله بن كرام، وطائفة فقالوا: المعذّب الجسد، ولا يُشترط إعادة الرّوح. قال أصحابنا: وهذا فاسد؛ لأنّ الألم والإحساس إنّما يكون في الحي، قال أصحابُنا: ولا يمنعُ من ذلك كون الميّت قد تفرّقت أجزاؤه كما يُشاهد في العادة، أو أكلته السِّباع، أو حِيتان البحر أو نحو ذلك، فكما أنّ الله تعالى يعيده للحشر وهو سبحانه وتعالى قادرٌ على ذلك فكذا يعيد الحياة إلى جزء منه أو أجزاء، وإن أكلتهُ السّباع والحيتان.

ولمّا أنكرت الملحدة ومن تمذهب من الإسلاميين بمذهب الفلاسفة عذاب القبر، وأنّه ليس له حقيقة ـ كما قدّمناه ـ احتجّوا بأنّا نكشف القبر فلا نجد فيه ملائكة عُمياً صُمّا يضربون النّاس بفطاطيس ـ جمعُ فطيس المطرقة العظيمة ـ من حديد، ولا نجدُ فيه حيات ولا ثعابين ولا نيراناً ولا تنانين، ولو كشفنا عن الميّت في كلّ حالة لوجدناه في قبره لم يذهب ولم يتغيّر، وكيف يصحُّ إقعادُه وإجلاسه ونحن لو وضعنا الزئبق بين عينيه لوجدناه فيه بحاله، فكيف يُجلس ويُضرب ولا يتفرّق ذلك عنه، وكيف يصحُّ إقعاده وأنّه يُفسح له في قبره مدّ البصر إلى بلده، ونحن نفتح القبر فنجد لحده ضيّقاً ونجدُ مساحته على حدّ ما حفرناها لم يتغير علينا، فكيف يسعه ويسع الملائكة السائلين له، وإنّما ذلك كلّه إشارة إلى حالات تردُ على الرّوح من العذاب الرّوحاني، وإنها لا حقائق لها على موضوع اللغة.

وأجاب أصحابُنا عن ذلك كلّه: بأنّا نؤمن بما ذكرناه ولله أن يفعل في قدرة ما يشاءُ من عقابٍ ونعيم، ويصرف أبصارنا عن جميع ذلك ويُغيبه عنا فلا يبعُد في قدرة الله تعالى إلى فعل ذلك كلّه؛ إذ هو القادر على كلّ ممكن جائز، فإنّا نحن مع عجزنا لو شئنا لأزلنا الزئبق عن عينيه، ثمّ نضجعه ونردّ الزئبق مكانهن وكذلك يُمكننا أن نوسع القبر مأتي ذراع فضلاً عن سبعين ذراعاً، والربّ سبحانه أبسطُ منا قـدرة وأقوى منّا قوّة وأسرعُ منّا فعلاً وأحصى منّا

حُسبانا، إنّما أمره إذا أراد أن يقول له كُن فيكون، ولا ربَّ لمن يدّعي الإسلام إلّا من هذه صفته، فإذا كشفنا نحن عن ذلك ردّ الله سبحانه الأمر على ما كان، نعم لو كان الميت بيننا موضوعاً فلا يمتنع أن يأتيه الملكان ويسألانه من غيرِ أن يشعُر الحاضرون بهما، ويجيبُهما من غير أن يسمع الحاضرون جوابهما.

ومثال ذلك في الشّاهد: نائمان بيننا أحدُهما يُنعّم والآخر يُعذّب، ولا يشعرُ أحد بذلك ممن حولهما من المنتبِهين، ثمّ إذا استيقظا أخبر كلّ واحدٍ منهما عمّا كان فيه. ولذا يجدُ اليقظانُ لذّة وألماً لما يسمعه ويُفكّر فيه ولا يُشاهد ذلك جليسه، ولذا كان جبريل يأتي النّبي ﷺ فيخبره بالوحي الكريم ولا يُدركُه الحاضرون، وكلّ هذا ظاهرٌ جليٌّ.

قال أصحابُنا: وأمّا إقعادُهُ المذكُورُ في الأحادِيثِ فيحتملُ أن يكُون مُختصًّا بِالمقبُورِ دُون الـمنبُوذِ، ومن أكلتهُ السِّباعُ والحِيتانُ، وأمّا ضربُهُ بِالمطارِقِ فلا يمتنِعُ أن يُوسّع لهُ في قبرِهِ فيقعدُ ويُضربُ.

وقد قال بعضُ العلماء: إنَّ دخول الملك القبور جائزٌ أن يكون تأويلُه اطّلاعُه عليها وعلى أهلِها، وأهلُها مُدرِكُون من بُعدٍ من غير دخولٍ ولا قُرب، ويجوز أن يكون للطافة أجزائه يتولج في خلال المقابر فيتوصّل إليهم من غير نبش، ويجوز أن ينبشها ثمّ يُعيدها الله إلى حالها على وجهٍ لا يدركه أهل الدّنيا، ويجوز أن يكون الملك يدخلُ من تحتِ قُبورِهم مداخل لا يهتدي الإنسان إليها ـ كما قدّمناه ـ، وبالجملةِ فأحوال المقابر وأهلها على خلاف عادات أهل الدّنيا، وهذا مما لا خلاف فيه، ولو لا خبر الصّادق بذلك لم نعلم شيئاً مما هنالك.

فإن قالوا أبعدهُم الله، وأخمد نار فتنتهم: كلّ حديث خالف مُقتضى القواعد العقليّة قُضي بتخطِئة نقلته، ونحنُ نرى المصلوب على خشبته مدة طويلة وهو لا يُسأل ولا يجيب، وكذلك نُشاهِد الميّت على سريره وهو لا يُجيب سائلاً ولا يتحرّك، ومن افترستُه السِّباع، ونهشتهُ الطّيور، وتفرّقت أجزاؤه في أجوافِ الطير وبُطونِ الحيتان، وحواصِل الطّيور، وأقاصي التخوم، ومدارجُ الرّياح، فكيف تجتمِعُ أجزاؤه؟ أم كيف تتألّـف أعضاؤه؟ وكيف

تُتصوّر مُساءلة الملكين لمن هذا وصفُه؟ أم كيف يصيرُ القبر على من هذا حالُه روضةٌ من رياضِ الجنّةِ أو حُفرة من حُفر النّار؟

فالجواب عن هذا: إمّا بأنّ الذين جاؤا بهذا هُم الذين عصمهم الله تعالى، وأوصل لنا الشرائع على ألسنتهم، وليس لنا طريق إلا ما نقلوه لنا خصوصاً المغيّبات، وإمّا بأنّ الله تعالى يحجبُ الأسماع والأبصار عن مُشاهدة سؤال من لم يُدفن من مصلوبٍ ومتروكٍ على سريره حين يُسألون كالمقبروين، ومن أنكر هذا فليُنكر نزول جبريل عليه الصلاة والسلام على الأنبياء وقد قال تعالى في وصف الشياطين: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: ٢٧]، فردُّ الأرواح لمثل هؤلاء وتعذبهم أمر جائز، كما في دفننا المغمى عليه وذا السكتة؛ لظنّ موتهما مع تحقُّق استقرار حياتهما.

وأمّا كون القبر روضةٌ من رياض الجنّة أو حفرةٌ من حُفرِ النار، فلعلمائنا ينافيه تأويلان:

أحدُهما: وهو الأصح أنّ ذلك على وجه الحقيقة لا على المجاز، وأنّ القبر يملأ على المؤمن خضراً ـ وهو العشب من النبات ـ وقال عمرو بن العاص: هو الريحان، وعلى الكافر جمرا، وقد جاء أنّه يُفرش له لوحان من نار.

وثانيهما: حمله على المجاز، وأنّ المراد بكونه روضة خفّة السؤال على المؤمن وسهولتة عليه، وأمنة حاله وطيب عيشه، فشبّه محل وقوع هذه الأمور بالروضة والجنة، فقال: فلان في الجنّة إذا كان في رغدٍ من العيش وسلامة وراحة، وبكونه حُفرة شدّة المسآئلة والخوف والأهوال التي يلحق الكافر مع ضغطة القبر، والحمل على الأول متعيّن لورود الشرع بالتّصريح به مع عدم استحالته كما أشرنا إليه، ويكفي بقوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت قيد القبر مضر؟

قلت: لا لأنّه باعتبار الغالب والكثير، أو أنّ قبر كلّ إنسان محلّه الذي طُرح فيه ولو بحراً، وبطن طير وخشبة لمصلوب، والله أعلم.

فإن قلت: لم يُذكر من المعذب؟

قلت: معلوم أنّ العذاب على كل كافر أو كافرة، ومنافق أو منافقة، وعلى من أراد الله تعالى تعذيبه من عصاة المؤمنين.

قال أبو محمد عبد الحقّ: واعلم أنّ عذاب القبر ليس مختصّاً بالكافرين ولا موقوفاً على المنافقين، بل يُشاركهم فيه طائفة من المؤمنين وعلى كل قدر حاله من عمله، وما استوجبه من خطيئتِه وزلّته، وإن كانت النّصوص إنما وردت في الكافر والمنافق.

فإن قلت: فهل يختص بكُفار ومنافقي وعُصاة هذه الأمة؟

قلت: لا ولذا لم أضفه كما أضفت السؤال، بل هو عام.

فإن قلت: أجمل في العذاب؟

قلت: لبيانه مع كثرة اختلاف أنواعه الواردة في الآثار ممّا يؤدي إلى مُنافاة الاختصار خُصوصاً في مثل هذا النّظم، على أنّ التفاصيل آحاد فعدم الإيمان ببعضها يؤثر العصيان ولا يرفع الإيمان، كما هو معلوم البيان.

خاتمة: من أنواع عذاب القبر ضغطته، وهي عامّة لكلِ أحدٍ.

قال أبو القاسم السعدي: لا ينجو منها صالحٌ ولا طالحٌ، ولو نجا منها أحدٌ لنجا منها سعد بن معاذ الذي اهتزّ لموته عرش الرحمن، وفتحت له أبواب السماء، وشهده سبعون ألفاً من الملائكة، وفي الحديث: «**لو أفلت أحد من ضمّة القبر لأفلت منها هذا الصبيُّ**»[1]، رواه الطبراني بسندٍ صحيح، تضمّ الكافر حتّى تختلف أضلاعه، ثمّ يدوم ضمّها له، وتضمّ المؤمن ضمّ الأم الشفوقة لولدها المطيع في أول نزوله، ثم يعود قبره إلى الانفساح، فقد قالت عائشة: «**يا رسول الله إنّك منذ حدّثتني بصوت منكرٍ ونكير وضغطة القبر لم ينفعني شيء، قال: يا عائشة: إنّ أصوات منكرٌ ونكير في أسماع المؤمنين كالإثمدُ في العين، وإن ضغطة القبر على**

(١) أخرجه الطبراني في «الكبير» (٤: ١٢١ برقم ٣٨٥٨).

المؤمن كالأم الشفيقة يشكوا إليها ابنها الصداع فتغمّز رأسه غمزاً رفيقاً، ولكن يا عائشة ويلٌ للشّاكين في الله كيف يُضغطون في قبورهم كضغطة الصخرة على البيضة»[١].

قال أبو القاسم السعدي: والمرادُ **بضغطة القبر** التقاء جانبيه على جسد الميّت.

قال الحكيم الترمذيّ: سببُ هذه الضغطة أنّه ما من أحدٍ إلّا وقد ألـمّ بخطيئةٍ ما، وإن كان صالحا فجعلت، هذِه الضغطة جزاء لها وتكفيراً، ثمّ تُدرِكهُ الرّحمة، وأمّا الأنبياء فلا نعلم أن لهُم في القُبُور ضمّة ولا سؤالاً لعصمتِهم.

وقال النسفي: المؤمن المطيع لا يكون له عذابُ القبر، وتكون له ضغطة القبر فيجدُ هول ذلِك وخوفه لما أنّه تنعّم بِنِعمة الله ولم يقم بوفاء شكر النِّعمة.

وفي «**الحلية**»: أنّه ﷺ قال: «**من قرأ: قل هو الله أحد، في مرضِه الذي يموت فيه لم يُفتن في قبره، وأمِن من ضغطة القبر، وحملته الملائكةُ يوم القيامة بأكُفِّها حتّى تُجيزه من الصراط إلى الجنّة**»[٢]، انتهى. فالضغطة من أنواع عذاب القبر في الجملة.

تتمة: كلُّ من قدّمنا أنّه لا يُسأل في قبره فإنّه لا يُعّذب في قبره، وزيد عليهم آخرون تفصيلهم في كتب الحديث، والله أعلم.

ثمّ عطف على «سؤالنا» أو «عذاب القبر» بحرف العطفِ السّاقط لفظاً للضّرورة.

وقوله: و(نعيمهُ) أي تنعيم الله المؤمنين في القبر واجب؛ لما ورد من ذلك في النّصوص البالغ مجموعها حدّ التواتر وإن كانت تفاصيلُها آحاداً، ففي الصحاح: «**أنّ العبد إذا مات عُرِض عليه مقعده بالغداة والعشيّ، إن كان من أهل الجنّة فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار**»[٣]، وفيها أيضاً: «**أنّه يفسحُ للمؤمن في قبره سبعون ذراعاً**»[٤]، في مثلها

---

(١) أخرجه البيهقي في «إثبات عذاب القبر» (١: ٨٥ برقم ١١٦).

(٢) أخرجه أبو نعيم (٢: ٢١٣)، والطبراني في «الأوسط» (٢: ٥٧ برقم ٥٧٨٥).

(٣) أخرجه البخاري (٢: ٩٩ برقم ١٣٧٩)، ومسلم (٤: ٢١٩٩ برقم ٢٨٦٦).

(٤) أخرجه مسلم (٤: ٢٢٠٠ برقم ٢٨٧٠) وأحمد (١٩: ٢٨٩ برقم ١٢٢٧١).

وفي بعضها: «**مدّ البصر**»[١]، وفي أخرى: «**أنّ الغريب يفسحُ له فيه إلى بلده**»[٢]، وفيها أيضاً: «**أنّه يملأ على المؤمن خضرا إلى يوم البعث**»[٣]، وضُبط بفتح الـخاء وكسر الضّاد، وبضمِّ الـخاء وفتح الضّاد، والأول أشهرُ وأصح، والمراد: أنّه يملأ عليه نعماً غضة ناعمة، والصحيحُ أنّ قوله عليه الصلاة والسلام: «**القبر روضة من رياض الجنّة أو حُفرة من حفر النار**»[٤] حقيقة، وقيل: مجاز، كما أنّ الفسح في القبر على ظاهره لأنه استعارةٌ تمثيليّة للرحمة والنّعيم، كما يُقال: سقى الله قبره ووسّع عيشه، قال القرطبي، إلى غير ذلك من أنواع النعيم المتفاوتة حسب تفاوت المقامات، واختلاف أنواع الكرماتِ مما لم يطّلع على حقيقته إلّا عالم الخفيات وديّان الأرض والسماوات.

قال السعد: والتّعرضُ لنعيم القبر أولى مما في عامّة الكتب من الاقتصار على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناءً على أنّ النصوص الواردة في عذابه أكثر، وعلى أنّ عامّة أهل القبور كفار وعصاة، فالتعذيب بالذكر أجدر، انتهى.

فإن قلت: فهل يختصُ تنعيم القبر بمؤمني هذه الأمّة؟ **قلت:** لا كما قاله القرطبي.

وإن **قلت:** فهل يختص ذلك بالمكلّفين؟ **قلت:** لا، ولا يخفى عليك أنّ من زال عقله قبل التّكليف حكمه النّجاة، وأمّا من زال عقله بعد التكليف فالمعتبر حاله التي زال عقله وهو عليها من كُفرٍ وإيمان، وطاعةٍ وعصيان.

وهاهُنا بحث: وهو أنّ الحق أنّ المؤمن يُوفّق للجواب الصّالح وإن كان عاصياً، وقد ورد أنّ القبر يُملأ على من وفّقه الله للجواب خضراً ويُفسح له فيه، ويُقال له: نم نومة العروس، ولا يُسألُ عن شيءٍ بعدها، وتُفتح له طاقة من الجنّة إلى غير ذلك، وهو يقتضي أنّ عصاة المؤمنين لا يُعّذبون.

---

(١) أخرجه الترمذي (٤: ٦٣٩ برقم ٢٤٦٠)، وأبي داود (٤: ٢٣٩ برقم ٤٧٥٣).

(٢) أخرجه الديلمي في الفردوس (٥: ٥٣٦ برقم ٩٠٠٨).

(٣) أخرجه مسلم (٤: ٢٢٠٠ برقم ٢٨٧٠) وأحمد (١٩: ٢٨٩ برقم ١٢٢٧١).

(٤) أخرجه الترمذي (٤: ٢٢٠ برقم ٢٤٦٠)، والطبراني في «الأوسط» (٨: ٢٧٣ برقم ٨٦١٣).

وجوابه: أنّ هذا في أهل الطاعةِ ومن في حكمهم، ولا كلام وفي حقّ بعض العُصاة ممن أراد الله به الغفران، ولا يتدّاهم إلى من أراد الله به الخيبة والخُسران كما دلّت عليه القواطع، والقضايا المطلقة تُحمل على هذا التّقييد، ومن الله المعونة والتّسديد.

وفي «التذكرة»: أنّ عرض المقعد على المؤمنِ والكافر، والعرض على الجنّة والنار لأهل السعادة ولأهل الشقاوة، على قدر مقاماتهم وتفاوت مراتبهم، إنّما التّردد في عُصاة المؤمنين، هل يُعرض عليهم نعيم الجنّة فقط، أو عذاب النار فقط، أو لهم الأمران؟ **قلت**: وهذا هو الظاهر من الأحاديث، وإن كان المنقول هو الأول، والتردُّد مشروط بأن لا يختم الله عليهم العذاب، بل يُقدّر لهم النّجاة وإلّا فلهم المقعدان، فينالهم النعيم والعذاب والحق أن العرض للجسد والروح معا ، وقيل للروح خاصة فيكون النعيم والعذاب لها، كما يكونان لروح النائم الذي لا يحس بدنه، والله أعلم.

وهاهُنا فائدة:

وهي أنّ **ابن القيم** قال: عذاب القبر قِسمانِ: دائِمٌ وهُو عذاب الكفار وبعض العصاة، ومُنقطِع وهُو عذاب من خفّت جرائِمُهم من العُصاة، فإنّهُم يعذّبون بِحسبها، ثمّ يُرفع عنهُم بِدُعاء أو صدقة أو غير ذلِك.

وقال اليافعيّ: بلغنا أنّ الموتى لا يُعذبُون ليلة الجُمُعة تشرِيفًا لها.

قال: ويحتمل اختصاص ذلِك بعصاه المؤمنين دون الكفار.

وعمّمه صاحب «**بحر الكلام**» في الكافر أيضاً، فقال: إن الكافِر يُرفع عنهُ العذاب يوم الجُمُعة وليلتها، وجمِيع شهر رمضان.

قال: وأما المُسلم العاصِي فإنّهُ يُعذّب في قبره لكِنّه ينقطعُ عنهُ ليلة الجُمُعة ويومها، ثمّ لا يعود إليهِ إلى يوم القِيامة، وإن مات ليلة الجُمُعة أو يومها عُذّب ساعة واحِدة ثمّ لا يعود إلى يوم القِيامة.

وممن قال بأنّ عذاب القبر نوعان: دائمٌ ومنقطعٌ الدّميري رحمه الله تعالى، وقد بسطت القول في هذه المسئلة في «تعليق الفرائد» يسّر الله جمعه وإكماله.

وهاهُنا فائدة أخرى:

وهي أنّه قيل: أنّ العرض للنعيم أو التّعذيب إنّما هو على الروح وحده، ويجوز أن يكون معه جزء من البدن، ويجوز أن يكون عليهما مع جميع الجسد، فتُردّ إليه الروح كما تُردّ عند المسألة حين يُقعده الملكان، قال القرطبي: وكيف ما كان فإنّ العذاب محسوسٌ، والألمُ موجود والأمر شديد.

فإن قلت: كيف يُتصوّر تعذيب الرّوح دون البدن؟

قلت: ضرب بعضُ العلماء لذلك مثلاً بالنائم فإنّ روحه تُعذّب أو تُنعّم والجسد لا يحس بشيءٍ من ذلك، انتهى.

فإن قلت: فهل يختص التنعيم بالمقبور؟

قلت: لا، وحينئذٍ فالإضافة فيه يقال: فيها نظيرُ ما قيل فيما مرّ

فإن قلت: لا شكّ أنّ سؤال منكرٌ ونكير، وعذابُ القبرِ ونعيمُه واقعة فيه، فما باله أضاف اخيرين ولم يضف له الأول؟

قلت: لأنّه أراد به السؤال مطلقاً، فقد ورد أنّ الناس يُسألون في الموقف وعلى الصراط؛ فلذا لم يُقيّده بالإضافة إلى القبر، والله أعلم.

فإن قلت: الإضافة في عذاب القبر ونعيمه على معنى أي حرف من حروف الجر؟

قلت: على معنى اللّام عند الجمهور، وعلى معنى في عند ابن مالك، مثل مكر الليل والنهار.

تتمّة، قال الجلال: قال العلماء: عذابُ القبر هو عذاب البرزخ، أُضيف إلى القبر لأنّه الغالب، وإلّا فكل ميّت أراد الله تعذيبه ناله ما أراد به، قُبر أم لم يُقبر ولو صُلب أو غرق ببحر

أو أكله الدّواب أو حرق حتّى صار رماداً أو ذُرّي في الريح، ومحلّه الروح والبدن جميعاً باتّفاق أهل السنّة، وكذا القول في النعيم، انتهى وقد قدّمنا ما هو صريح فيه، والله أعلم.

وقوله: (واجب) سمعاً، يعني: ثابت وحقّ من وجب إذا سقط لجنبه، وكل ساقط يلزم مكانه، ومنه: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦]، وهو خبر عن المبتدأ الذي هو «سؤالنا» وما عُطف عليه، والمعنى: كل واحد من هذه الثلاثة جائز عقلاً وواجب سمعاً، أو هو من باب الحذف المتقدّم لدلالة المتأخّر عليه.

ودليلُ وجوبها ما تقدم من أنّها أمور ممكنة عقلا، أخبر بها الصّادق على ما نطقت به النّصوص:

- **قال الله تعالى:** ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، **وقال تعالى:** ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾ [نوح: ٢٥].

- **وقال عليه الصلاة والسلام: «استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه»**

وقال عليه الصلاة والسلام : قال تعالى «﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾ [إبراهيم: ٢٧] **نزلت: في عذاب القبر إذا قيل له من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟ فيقول: ربي الله وديني الإسلام ونبي محمد وقال عليه الصلاة والسلام إذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان، يُقال لأحدهما المنكر، والآخر النكير...»**[١] الحديث.

- **وقال عليه الصلاة والسلام: «القبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النّار».**

وبالجملة الأحاديث في هذا المعنى، وفي كثيرٍ من أحوال الآخرة متواترة المعنى، وإن لم تبلغ أحادها حد التواتر.

فإن قلت: فقد جاء عنه عليه الصلاة والسلام: **«استعيذوا من عذاب القبر»**[٢]، والواجب لابدّ من حصوله، فلا تنفع الاستعاذة منه.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري (٢: ٣٨ برقم (١٠٥٥)، ومسلم (١: ٤١٣ برقم ٥٨٨).

قلت: لمّا كان وجوبه للجملة لا يستلزم وجوبه لكلّ فردٍ من أفرادها صحّت الاستعاذة منه؛ إذ لا قطع بعذاب هذا الفرد المعيّن.

فإن قلت: قد قرّرت أن فتنة القبر هي سؤال الملكين، وقد وقع في كلام الأكابر الاستعاذة من فتنة القبر والواجبُ لا يُستعاذ منه، وهل ينفع فيه هذا الجواب؟

قلت: الاستعاذة إنّما هي من شرّها، وليس كلّ سؤال يكون مُفضياً إلى الهلاك؛ لتوفيق الله كثيراً من المؤمنين للتشديد في الجواب، وحينئذٍ ينفع فيه هذا الجواب مع ما تقدّم، أنّ من الناس من لا يُسأل، ومن الجائز أن يكون هذا السائل من ذلك البعض، نعم لا يجوز، الدعاء يرفع كلّ ذلك على العموم والشمول، لما قدمناه في مباحث الدعاء، والله أعلم.

تتمة: قد رأيت أن أذكر حديثين صحيحين في أحوال القبرِ سؤالاً وعذاباً ونعيماً:

أولهما: حديث البراء الذي خرّجه الطيالسي وعبد بن حميد في مسنديهما، وابن معبد في كتاب «الطاعة والمعصية»، وهنّاد بن السرّي في «زهده»، وأحمد بن حنبل في «مسنده»، وغيرهم قال أبو عبد الله القرطبي: وهو حديث صحيح.

قال البراء: خرجنا مع رسُولِ الله ﷺ في جِنازةِ رجُلٍ مِن الأنصارِ فانتهينا إلى القبرِ ولمّا يُلحد فجلس رسُولُ الله ﷺ وجلسنا حولهُ كأنّما على رُءُوسِنا الطّيرُ، فجعل رسول الله ﷺ يرفعُ بصرهُ وينظُرُ إلى السماء ويخفض بصره وينظر ألى الأرض ثُمّ قال: «أعُوذُ بِالله مِن عذابِ القبرِ» قالها مِرارًا ثُمّ قال: «إنّ العبد المُؤمِن إذا كان في قُبُلٍ مِن الآخِرةِ وانقِطاعٍ مِن الدُّنيا جاءهُ ملكٌ فجلس عِند رأسِهِ فيقُولُ: اخرُجِي أيّتُها النّفسُ المُطمئِنّةُ إلى مغفِرةٍ مِن الله ورِضوانٍ، فتخرُجُ نفسُهُ فتسِيلُ كما يسِيلُ قطرُ السّماءِ، وإن كُنتُم ترون غير ذلِك وتنزِلُ ملائِكةٌ مِن الجنّةِ بِيضُ الوُجُوهِ مثل وُجُوههُمُ الشّمسُ، معهُم أكفانٌ مِن أكفانِ الجنّةِ وحنُوطٌ مِن حنُوطِها، فيجلِسُون مِنهُ مدّ البصرِ فإذا قبضها الملكُ لم يدعُوها في يدِهِ طرفة عينٍ»، قال: «فذلِك قولُهُ تعالى: ﴿ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ ﴾ [الأنعام: ٦١]» قال: «فتخرُجُ نفسُهُ كأطيبِ رِيحٍ وُجِدت فتعرُجُ بِهِ الملائِكةُ فلا يأتُون على جُندٍ فيما بين السّماءِ والأرضِ إلّا قالُوا: ما هذه الرُّوحُ؟ فيقالُ: فُلانٌ،

بِأحسنِ أسمائِهِ، حتّى ينتهُوا بِهِ إلى أبوابِ سماءِ الدُّنيا، فيفتحُ لهُ ويُشيِّعُهُ مِن كُلِّ سماءٍ مُقرّبُوها حتّى يُنتهى بها إلى السّماءِ السّابعةِ، فيقالُ: اكتبُوا كِتابهُ في عِلّيِّين ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ ۞ كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ ۞ يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [المطففين: ١٩-٢١] فيكتبُ كِتابُهُ في عِلّيِّين ثُمّ يُقالُ: رُدُّوهُ إلى الأرضِ فإنِّي وعدتُهُم أنِّي مِنها خلقتُهُم وفيها نُعِيدُهُم ومِنها نُخرِجُهُم تارةً أُخرى، فيردُّ إلى الأرضِ وتُعادُ رُوحُهُ في جسدِهِ فيأتِيهِ ملكانِ شدِيدا الِانتِهارِ فينتهِرانِهِ ويُجلِسانِهِ فيقُولانِ: من ربُّك؟ وما دِينُك؟ فيقُولُ: ربِّي الله ودِينِي الإسلامُ فيقُولانِ: فما تقُولُ في هذا الرّجُلِ الّذِي بُعِث فيكُم؟ فيقُولُ: هُو رسُولُ الله فيقُولانِ وما يُدرِيك؟ فيقُولُ: جاءنا بِالبيِّناتِ مِن ربِّنا فآمنتُ بِهِ وصدّقتُ» قال: «وذلِك قولُهُ عزّ وجلّ: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ [إبراهيم: ٢٧]» قال: «ويُنادِي مُنادٍ مِن السّماءِ أن قد صدق عبدِي فألبِسُوهُ مِن الجنّةِ، وأفرِشُوهُ مِنها وأرُوهُ منزِلهُ فيها، ويُفسحُ لهُ مدّ بصرِهِ، ويُمثّلُ لهُ عملُهُ في صُورةِ رجُلٍ حسنِ الوجهِ طيِّبِ الرِّيحِ حسنِ الثِّيابِ، فيقُولُ: أبشِر بِما أعدّ الله لك، أبشِر بِرِضوانِ الله وجنّاتٍ فيها نعِيمٌ مُقِيمٌ، فيقُولُ: بشّرك الله بِخيرٍ من أنت؟ فوجهُك الّذِي جاء بِالخيرِ، فيقُولُ: هذا يومُك الّذِي كُنت تُوعدُ أو الأمرُ الّذِي كُنت تُوعدُ، أنا عملُك الصّالِحُ، فوالله ما علِمتُك إلّا كُنت سرِيعًا في طاعةِ الله بطِيئًا عن معصِيةِ الله فجزاك الله خيرًا، فيقُولُ: يا ربِّ أقِمِ السّاعة كي أرجِع إلى أهلِي ومالِي»، قال: «وإن كان فاجِرًا وكان في قُبُلٍ مِن الآخِرةِ وانقِطاعٍ مِن الدُّنيا، جاءهُ ملكٌ عِند رأسِهِ فقال: اخرُجِي أيّتُها النّفسُ الخبِيثةُ أبشِرِي بِسخطِ الله وغضبِهِ، فتنزِلُ ملائِكةٌ سُودُ الوُجُوهِ معهُم مُسُوحٌ فإذا قبضها الملكُ قامُوا فلم يدعُوها في يدِهِ طرفة عينٍ» قال: «فتغرقُ في جسدِهِ فيستخرِجُها يقطعُ معها العُرُوق والعصب كالسُّفُّودِ الكثِيرِ الشُّعبِ في الصُّوفِ المبلُولِ، فتُؤخذُ مِن الملكِ فتخرُجُ كأنتنِ جيفة وُجِدت فلا تمُرُّ على جُندٍ فيما بين السّماءِ والأرضِ إلّا قالُوا: ما هذه الرُّوحُ الخبِيثُ؟ فيقُولُون: هذا فُلانٌ بِأسوإِ أسمائِهِ حتّى ينتهُوا به إلى سماءِ الدُّنيا فلا تُفتحُ».

وفي رواية: «إذا كان في انقطاع من الدنيا نزلت به ملائكة غلاظ شداد، معهم حنوط من نار وسرابيل من قطران يحتوشون فتنتزع نفسه كما ينزع السفود الكثير الشعب من الصوف

المبتل، يقطع معه عروقها فإذا خرجت نفسه لعنه كل ملك في السّماء، وكل ملائكة الأرض»، فيقول ـ أي الله تعالى ـ: رُدُّوهُ إلى الأرضِ إنِّي وعدتُهُم أنِّي مِنها خلقتُهُم وفيها نُعِيدُهُم ومِنها نُخرِجُهُم تارةً أُخرى» قال: «فيرمى بِهِ مِن السّماءِ» وتلا هذِهِ الآية: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ [الحج: ٣١]».

قال: «فيعادُ إلى الأرضِ وتُعادُ فيهِ رُوحُهُ، ويأتِيهِ ملكانِ شدِيدا الانتِهارِ فينتهِرانِهِ ويُجلِسانِهِ فيقُولانِ من ربُّك؟ وما دِينُك؟ فيقُولُ: لا أدرِي فيقُولانِ: فما تقُولُ في هذا الرّجُلِ الّذِي بُعِث فيكُم؟ فلا يهتدِي لِاسمِهِ، فيقُولُ: لا أدرِي سمِعتُ النّاس يقُولُون ذلك»، قال: «فيقال: لا دريت، فيضيّقُ عليهِ قبرُهُ حتّى تختلِف أضلاعُهُ، ويُمثّلُ لهُ عملُهُ في صُورةِ رجُلٍ قبِيحِ الوجهِ، مُنتِنِ الرِّيحِ قبِيحِ الثِّيابِ، فيقُولُ: أبشِر بِعذابٍ مِن الله وسخطِهِ، فيقُولُ: من أنت فوجهُك الّذِي جاء بِالشّرِّ؟ فيقُولُ: أنا عملُك الخبِيثُ فوالله ما علِمتُك إلّا كُنت بطِيئًا عن طاعةِ الله سرِيعًا إلى معصِيةِ الله، فيقيّضُ لهُ أصمُّ أبكمُ معهُ مِرزبةٌ من حديد لو اجتمع عليها الثقلان لم يقلوها، ولو ضُرِب بِها جبلاً صار تُرابًا، فيضرِبُهُ ضربةً يسمعُها الخلائِقُ إلّا الثّقلينِ، ثُمّ تُعادُ فيهِ الرُّوحُ فيضرِبُهُ ضربةً أُخرى فيدق بها قائم، يقال: افرشوا له لوحين من نار وافتحوا له باباً إلى النار...»[١].

وله تتمّات، منها: أنّ عذاب الكافر والعصاة ليس مقصوراً على ما ذُكر في هذا الأثر، فقد ورد أنّه يُسلّط على الكافر في قبره تسعة وتسعون تنيناً تنهشُه وتلدغه حتى تقوم الساعة، ولو أنّ واحداً منها نفخ في الأرض ما أنبتت خضرا[٢].

والذي يجمع بين الروايات والآيات أنّ أحوال الكافر في العذاب مختلفة، ومراتبهم فيه مُتفاوتة كأحوال المؤمنين في النّعيم.

---

(١) أخرجه أحمد (٣٠: ٤٩٩ برقم ١٨٥٣٤)، وأبي داود (٤: ٢٣٩ برقم ٤٧٥٣)، البيهقي في «الشعب» (١: ٦١٠ برقم ٣٩٠).

(٢) أخرجه الدارمي (٣: ١٨٥٧ برقم ٢٨٥٧)، وابن حبان (٧: ٣٩١ برقم ٣١٢١).

ومنها: أنّ للأعمال أعراضاً فتصويرها كما في الحديث قلب للحقائق.

وجوابه: أنّ الصُّور مخترعة لله تعالى في نظير تلك الأعمال، طيبها في نظير طيّبها، وقبيحُها في نظير قبيحها، كما في خلق الله الموت يوم القيامة كبشاً يُذبحُ بين الجنّة والنار، على أنّ المذكور في مباحث وزن الأعمال جواز تصوير الأعراض أجساماً والله على كلِّ شيء قدير، على أنّي رأيت في كلامِ الجلال في بعض تعاليقه: أنّ جميع الأشياء في علم الله تعالى مصوّرةٌ بصور الأجسام جواهرها وأعراضها.

ومنها: أنّ الميّتَ يسمعُ ويجيب، وهو مذهب كافّة العلماء، وهو الحقّ كما صححه القاضي والنـووي في «شرح مسلم»، وأنكـرته عائشة رضي الله عنها، مُستـدلة بقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [النمل: ٨٠]، وبقوله: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [فاطر: ٢٢].

وجواب الجمهور أنّه لا عمومَ في الآيتين في جميع الوجوه، فجاز أن يسمعوا في وقتٍ ما أو في حالٍ ما، فإنّ تخصيص العموم ممكن وصحيحٌ إذا وُجد المخصّص وقد وُجد هاهُنا، وقد صرّح الحديث المتّفق عليه السابق بذلك، وحديث ابن عبّاس رضي الله تعالى عنه: «**ما من أحد يمرّ بقبر أخيه المؤمن الذي كان يعرفه في الدّنيا فيسلّم عليه إلّا عرفه، وردّ عليه السلام**»[1]، صححه أبو محمد عبد الحق.

ومنها: أنّك إذا تأمّلت هذا الحديث وأحاديثَ الموت والقبر أرشدتك إلى أنّ الرّوح والنفس شيء واحد، وأنّه جسم لطيف مشابك للأجسام المحسوسة، يُجذب ويخرج، وفي أكفانه يُلف ويدرج، وبه إلى السّماء يُعرج لا يموت ولا يفنى، وهو ممّا له أوّل وليس له آخر، وهو بعينين ويدين، وإنّه ذو ريح طيب وخبيث، وهذه صفة الأجسام لا صفة الأعراض، وقد قدّمنا كلّ هذا بأدلّته، وأنّه مذهب أهل السنة، ولا عطر بعد عروس.

قال **أبو عبد الله القرطبي**: وكلّ من يقولُ أن الروح تموت وتفنى فهو ملحد وكذلك من يقول بالتّناسُخ، وأنّها إذا خرجت من هذا البدن ركبت في شيءٍ آخر حمار أو كلب أو غير ذلك، وإنّما هي محفوظة بحفظ الله تعالى، إمّا مُنعمّة أو مُعذّبة، انتهى.

---

(١) أخرجه ابن كثير في «تفسيره» (٦: ٣٢٥)، وابن عبد البر في «الاسذكار» (١: ١٨٥).

وما في الحديثين ما أخرجه البخاري عن سمرة بن جندب قال: كان النبي ﷺ إذا صلى صلاة أقبلَ علينا بوجهِه فقال: «**من رأى منكُم اللّيلة رُؤيا؟**» قال: فإنْ رأى أحد رؤيا قصّها، فيقول: «ما شاء الله»، فسألَنا يوماً فقال: «**هل رأى أحد منكم رؤيا؟**»، **قلنا**: لا، قال: «لكني رأيتُ اللّيلة رَجُلين أتَياني فأخَذا بيدي، فأخرَجاني إلى الأرضِ المقدّسَة، فإذا رجلٌ جالس، ورجلٌ قائم، بيده كلوب من حديد، يُدخله في شدقِه حتى يبلغ قفاه، ثم يفعل بشدقه الآخر مثلُ ذلك، ويلتَئمُ شِدقَه هذا، فيعود فيصنَعُ مثلَه.

قلت: ما هذا؟ قالا: انطلق، فانطلَقنا حتّى أتينا على رجلٍ مضّطجِعٌ على قَفاه، ورجلٌ قائم على رأسه بفهرٍ - أو صخَرة - فيشدخ به رأسه، فإذا ضَربَه تدَهدَه الحجر، فانطلقَ إليه ليأخُذَه، فلا يرجِعُ إلى هذا حتّى يلتَئم رأسه وعاد رئسه كما هو، فعاد إليه، فضَربه.

قلت: من هذا؟ قالا: انطلق فانطَلقنا إلى ثُقبٍ مثل التّنور، أعلاهُ ضيّقٌ وأسفَلُه واسع يتَوقّد تحته ناراً، فإذا اقتربت ارتَفعُوا حتّى كادوا أن يخرجوا، فإذا خُمِدَت رَجعوا فيها، وفيها رجالٌ ونساءٌ عُراة.

فقلت: ما هذا؟ قالا: انطلق، فانطَلقنا حتّى أتينا على نهرٍ من دَمٍ فيه رجلٌ قائم، وعلى وسط النّهر رجلٌ بين يدَيه حِجارة، فأقبل الرّجل الذي في النّهر، فإذا أرادَ أنْ يخرج رُمِى الرّجل بحَجرٍ في فيه، فردَّهُ حيث كان، فجعل كلما جاء ليخرج رُمى في فيه بحجر، فيرجعُ كما كان.

فقلت: ما هذا؟ قالا: انطلق، فانطلقنا حتّى انتَهينا إلى رَوضَةٍ خضراء، فيها شجَرة عظيمَة، وفي أصلها شيخٌ وصِبيان، وإذا رجلٌ قريب من الشّجرة بين يدَيه نارٌ يُوقدها، فصَعَدا بي الشّجرة، فأدْخلاني داراً لم أرَ قطُّ أحسن منها، فيها شُيوخٌ وشبابٌ، ونساءٌ، وصِبيانٌ، ثمّ أخرجاني منها فَصعدا بي الشّجرة، فأدخَلاني داراً هي أحسن وأفضل فيها شُيوخ، وشبابٌ.

قلت: طوّفتُماني اللّيلة، فأخبراني عمّا رأيت، قالا: نعم، أمّا الذي رأيتَه يُشقُّ شِدقَه، فكذّابٌ يحدّث بالكذبة، فتُحمَل عنه حتّى تبلغ الآفاق، فيصنعُ به إلى يوم القيامة، والذي رأيته يُشدَخ رأسَه، فرجلٌ علّمَه الله القرآن، فنامَ عنه باللّيل ولم يعمل فيه بالنّهار، يفعل به إلى يوم

القيامة، وأمّا الذي رأيتَه في الثُّقب فهمُ الزُّناة، والذي رأيتَه في النّهر آكلوا الرّبا، والشيخُ في أصل الشّجرة إبراهيم عليه السلام، والصبيان حوله فأولادُ النّاس، والذي يُوقِد النّار مالكُ خَازنُ النّار، والدّار الأولى دارُ عامّة المؤمنين، وأمّا هذه الدّار فدارُ الشّهداء، وأنا جبريل، وهذا ميكائيل، فارفَع رأسَك، فرفَعتُ رأسي، فإذا فوقي مثل السّحاب، قالا: ذاك منزِلُكَ.

قلت: دَعاني أدخُل منزِلي، قالا: إنّه بقي لكَ عُمر لم تَستكمِلهُ، فلو استكمَلتَ أتيت منزلك»[1].

قال أبو عبد الله القرطبي: قال عُلماؤنا رحمهم الله تعالى: لا أبين في أحوال المعذّبين في قبورهم من حديث البخاري هذا ، وإن كانَ مناماً فمَنامات الأنبياء عليهم الصلاة والسّلام وحيٌّ، بديلِ قول إبراهيم عليه الصلاة السلام: ﴿يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾ فأجابَه ابنه: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢]، انتهى.

فإن قلت: من أين أخذوا أنّ هذا الحديث في أحوال القبر نعيماً وعذاباً؟

قلت: من قول المَلَك له ﷺ أنّه بقيَ لك عمر لم تستكمله، فلو استكملته أتيت منزلك؛ إذ هو كالمصرح بأنّه يأتي منزله ذلك بمجرد الموت، ومعلوم أنّ الجسد الشريف في الرّوضة المطهرة، فدلّ على أنّ جميع تلك الأحوال ليست أمثلة لحكاية ما يقع في الآخرةِ فقط، بل هي ممّا يقع بمجرد الموت والله أعلم.

خاتمة:

تقدّم أنّ بعض من أنكر أهوال القبر تمسك بشُبهةٍ عقليّة مرّ جوابها، وهؤلاء هم لا يقولون بالشرّ، وبقيَ من شُبَههم العقليّة أنّكم تقولون: أنّ الميّت يُنعّم في قبره أو يُعذّب ويتكلّم، وكلّ هذه الأمور لا تتصوّر بدون العلم والحياة، ولا حياة مع فساد البُنية وبُطلان المزاج.

وجوابها إجمالاً: أنّ جميع ما ذكروه استبعادٌ عقليٌّ لا ينفي الإمكان كسائر خوارق العادات، وإذ قد أخبر الصادق لها لزم التّصديق.

(١) أخرجه البخاري (٢: ١٠٠ برقم ١٣٨٦).

وتفصيلاً: لأنا لا نُسلم اشتراط الحياة بالبُنيّة، ولو سُلم فيجوز أن يبقى من الأجزاء قدر ما يصلُح بنية، والتعذيبُ والمسئلة يجوز أن تكون للرّوح الذي هو أجسام لطيفة، وللأجزاء الأصليّة الباقية، فلا يمتنع أن يُشاهدها النّاظر، ولا أنْ يُخفيها الله تعالى عن الإنس والجنّ لحكمة الاطّلاع لنا عليها، والقولُ بأنّ مثل هذا سفسطة إنّما يصحُ فيما لم يقم عليه الدّليل ولم يُخبر به الصّادق.

وأمّا قول الصّالحية والكراميّة: بجواز التّعذيب بدون الحياة؛ لأنّها ليست شرطاً للإدراكِ، وكذا قولُ ابن الرّاوندي: أنّ الحياة موجودة في كلّ ميّت؛ لأنّ الموتَ ليس ضدّ الحياة، وإنّما هو آفة كليّة معجزة عن الأفعال الآختياريّة غير مُنافية للعلم، **فباطلٌ لا يُوافقُ أصول أهل الحق**، قاله السعد.

وأمّا القائلون بظواهر الشّرائع: فتمسكوا على إنكار ما ذُكر بظواهر، منها قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ﴾ [الدخان: ٥٦]، ولو كان في القبرِ حياةولا مُحالة يعقبها موت؛ إذ لا خلاف في إحياء الحشر، لكان لهم قبل دخول الجنّة موتتان لا موتة واحدة فقط.

فإن قيل: ما معنى هذا الاستثناء، ومعلومٌ أنّ لا موت في الجنة أصلاً، ولو فُرِضَ فلا يُتصوّر ذوق الموتة الأولى فيها؟

قلت: هو منقطع، أي: لكن ذوقوا الموتة الأولى، أو هو متّصل على قصد المبالغةِ في عدم انقطاع نعيم الجنّة بالموت، بمنزلة تعليقه بالمحال؛ إذ لو أمكنت فيها موتة لكانت الموتة الأولى التي مضت وانقضت، لكن ذلك محال.

فإن قيل: وصفُ الموتة بالأولى يُشعر بموتة ثانية وليست إلّا بعد إحياء القبر، فتكون الاية حجّة على المتمسّكِ لا له.

قلنا: المراد الأولى بالنّسبة إلى ما يُتوهم في الجنّة، ويُقصد نفيه.

فإن قيل: يجوز أن لا يُراد الواحد بالعدَد بل بالجنس المتحقّق المقابل لهذا المتوّهم، فيحمل على ما يتناول موتة الدنيا وموتة القبر.

قلنا: يأباه بناءُ المرّة وتاء الوحدة، ومنها قوله تعالى: ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨]، ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا﴾ [غافر: ١١] ولو كان في القبر إحياء لكانت الإحياءات ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر، ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [فاطر: ٢٢] ولو كان في القبر إحياء لصحّ الإسماع.

قال السعد بعد إيرادها على هذا الوجه: والجواب: أنّ إثباتَ الواحدُ و الإثنين لا ينفي وجُود الثّاني والثالث، على أنّ التّعليقَ بأحدِ المحالَين كافٍ في المبالَغةِ وإثبات الإماتة والإحياء بقولِه: ﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ يمكنُ حملُه على جميعِ ما يقعُ بعد حياة الدّنيا من الإمَاتة والإحياء في الدّنيا وفي القبر ثم في الحشر؛ إذ لا دلالَة للفعلِ على المرّة، لكن رُبّما يُقال: أنّ في لفظ «ثمّ» الثانية بعضُ نبوة عن ذلك، ثمّ الظّاهر أنّ المرادَ الإماتةُ في الدّنيا والإحياء في الآخرة، ولم يتعرّض لما في القبر؛ لخفاءِ أمرهِ وضَعفِ أثرهِ ـ على ما سَيجيء ـ فلا يصلُح ذكرُه في معرضِ الدّلالة على ثُبوت الألوهيّةِ ووجُوب الإيمان، والتّعجُّب والتّعجيب منَ الكفَرة.

وأمّا في قولهم: ﴿أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ فالإماتَتان في الدّنيا وفي القبر، وكذا الإحياءان، وتركَ ما في الآخِرةِ لتَعيُّنِه، وقيل: بل ما في القَبر وما في الحشر؛ لأنّ المرادَ إحياءُ يعقُبه معرفة ضروريّة بالله تعالى، واعترافٌ بالذّنوب.

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ فتمثيلٌ لحالِ الكَفَرة بحالِ الموتَى، ولا نزاعَ في أنّ الميت ما دامَ ميّتاً لا يسمع، وقد قدّمنا له تتمّة، ولا يخفى عليك ممّا قدّمناه من أنّ حياة القبر ليست حياة حقيقية يحتاج معها البدن إلى أكلٍ وشرب، ويمكن معها التّصرف والتدبير اندفاع كثير من هذه الزخرفات الواهية المفضيّة بالتّمسكِّ بها إلى الهاوية.

فائدة:

القبر وإن كان روضةٌ أو حفرةٌ إلّا أنّ الروح فيه في البرزخ، فقد قال مجاهد في قوله تعالى: ﴿وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٠]: هو ما بين الموت إلى البعث.

وقال الشّعبيُّ: من ماتَ فهو في برزخٍ، والبرزخُ في كلام العرب: الحاجزُ بين الشّيئين،

ومنه: ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ [الرحمن: ٢٠]، بدليل: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا﴾ [النمل: ٦١]، فهو من وقت الموت إلى البعث، فمن مات دخل البرزخ.

فإن قلت: البرزخ مستقبلٌ، فكيف قال: ﴿وَمِن وَرَآئِهِم﴾؟

قلت: المراد: أمامهم وبين أيديهم، ومن مجيء وراء بمعنى أمام: ﴿وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف: ٧٩]، والله أعلم.

ولما اختلف الناسُ في المعاد فذهبَ الطّبيعيّون الذين لا يُعتدُّ بهم في الملة ولا في الفلسفة إلى أنّه لا معاد للإنسان أصلاً، زعماً منهم أنّ هذا الشّكل المخصوص بما له من المزاج والقوى والأعراض يفنى بالموت وزوال الحياة، ولا يبقى إلّا المواد العنصريّة المتفرّقة، وأنّه لا إعادةَ للمعدُومِ، ونحى نحوهم في هذا الدّهريّة والملحدة، وفي هذا تكذيبٌ للعقل على ما يراه المحقّقون من أهل الفلسفة والشرع، على ما قرّره المحقِّقون من أهلّ الملة. وتوقّف جالينوس في أمرِ المعَاد؛ لتردُّدِه في أنّ النّفسّ هو المزاج فيفنَى بالموتِ فلا يُعاد، أم جوهرٌ باقٍ بعد الموتِ فيكون له المعَاد.

واتّفقَ المحقِّقُون من الفَلاسِفَة والملِّيين على حقيّة المعَاد. واختلفوا في كيفيتِه:

- **فذهبَ جمهورُ المسلمين** إلى أنّه جسمانيٌّ فقط؛ لأنّ الرُّوحَ عندَهُم جسمٌ سار في البَدن سَريانُ النّار في الفَحم والماءُ في الورد، ثمّ اختلفوا في طريقه، فقال أهل السنّة بالسمع، وقال المعتزلة بالعقل ـ كما يأتي ـ.

- **وذهبَ الفَلاسِفَة** إلى أنّه روحانيٌّ فقط؛ لأنّ البدنَ ينعَدِمُ بصُوَره وأعراضِه فلا يُعاد، والنّفس جوهَرٌ مُجردٌ باقٍ لا سبيلَ إليه للفناء، فيعودُ إلى عالمِ المجرّدَات بقطع التّعلُّقات، ونحى نحوهم في هذا طائفةٌ من النصارى.

- وذهبَ كثيرٌ من **علماءِ الإسلام** كالإمامِ الغزاليّ والكعْبيّ والحليمي والرّاغِب والقاضي أبي زيد الدّبُوسي إلى القولِ بالمعَاد الرّوحانيّ والجسْمانيّ جميعاً، ذهابا إلى أنّ النّفس جوهرٌ مجردٌ يعودُ إلى البدن، وهذا رأي كثير من الصُّوفية والشيعة والكرامية، وبه يقولُ جمهورالنّصارى والتناسُخيّة.

قال الإمام الرازي: إلّا أنّ الفرقَ أنّ المسلمين يقولونَ بحُدوثِ الأرواح وردِّها إلى الإبدانِ لا في هذا العالم بل في الآخِرة، والتّناسُخيّة بقِدَمها وردّها إليها في هذا العالم، ويُنكِرونَ الآخِرة والجنّة والنّار، وإنّما نبَّهنا على هذا الفرق؛ لأنّه يغلبُ على الطّباع العاميّة أنّ هذا المذهب يجبُ أنْ يكونَ كُفراً وضلالاً؛ لكونِه ممّا ذهبَ إليه التّناسُخيّة والنّصارى، ولا يعلمونَ أنّ التّناسُخيّة إنّما يكفرون لإنكارِهم القيامَة والجنّة والنّار، والنّصارى لقولهم بالتّثليث.

وأمّا القولُ **بالنّفوس المجرّدَة** فلا يرفَعُ أصلاً من أصولِ الدّين بل رُبّما يُؤيّدُه ويُبيّن الطّريق إلى إثباتِ المعاد بحيث لا يقدحُ فيه شُبه المنكرين كذا في «**نهاية العقول**».

وقد بالغَ الإمام الغزالي في تحقيقِ المَعاد الروحَانيّ وبيانُ أنواع الثّواب والعقاب بالنّسبة إلى الرّوح، حتّى سبقَ إلى كثيرٍ من الأوهام ووقَع في السنة بعضُ العوامّ أنّه يُنكِر حشرُ الأجسادِ افتراءً عليه، كيفَ وقد صرّح به في مواضع من كتاب «الأحياء» وغيره، وذهبَ إلى أنّ إنكارَهُ كفرٌ وإنّما لم يشرحهُ في كتبه كثير شرح؛ لما قال: إنّه ظاهرٌ لا يحتاج إلى زيادةِ بيان، نعم رُبّما يميلُ كلامُه وكلامُ كثير من القائلين بالمعَادَين إلى أنّ معنى ذلك أنْ يخلُقَ الله تعالى من الأجزاء المتفرّقة لذلكَ البَدن بدناً، فيعيد إليه نفسه المجرّدة الباقية بعد خرابِ البَدن، ولا يضرّنا كونه غير البدن الأول بحسبِ الشّخص، ولا امتناعُ إعَادة المعدوم بعينه، وما شهدَ به النّصوص من كونِ أهل الجنّة جردا مردا[1]، أو كون ضرسُ الكافرِ مثل جبلِ أُحد[2] يعضِّدُ ذلك.

وكذا قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَـٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦]، ولا يبعدُ أنْ يكونَ قولُه تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَـٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُـم﴾ [يس: ٨١] إشـارةٌ إلى هـذا.

---

(١) أخرج الترمذي (٤: ٦٨٢ برقم ٢٥٤٥) ما رواه معاذ عن النبي ﷺ قال: «يدخُل أهلُ الجنّةِ الجنّة جُردًا مُردًا مُكَحَّلينَ أبناء ثَلاثين».

(٢) أخرج مسلم (٤: ٢١٨٩ برقم ٢٨٥١) ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ قال: «ضِرسُ الكَافر، أو نَابُ الكَافر مثلُ أحُدٍ، وغِلَظُ جلدِه مَسِيرةُ ثَلاثٍ».

فإن قيل: فعلى هذا يكونُ المُثَابُ والمعاقَبُ باللّذاتِ والآلام الجسمانيّة غير من عَمل الطّاعَة وارتَكب المعصيّة.

قلنا: العبرةُ في ذلك بالإِدْراك، وإنّما هو للرُّوح ولو بواسِطَة الآلاتِ وهو باقٍ بعينه، وكذا الأجزاء الأصليّة من البدَن، ولهذا يُقال للشّخص من الصِّبا إلى الشَّيخُوخة أنّه هو بعينه وإنْ تبدّلت الصّور والهيئات، بل كثير من الآلاتِ والأعضاء، ولا يُقال لمن جنَى في الشّباب فعُوقِبَ في المشِيب أنّها عُقوبَة لغير الجاني، قاله السّعد.

وقوله: إنّ المسلمين قالوا بالمَعَاد الجسمانيّ فقط بيّنٌ؛ لأنّه إذا أُعيدت الأجسام لزم إعادة الأرواح أيضاً باعتبار المشاركة للطافتها وسريانها فيها، فقول الزركشي: إنّ المسلمين قالوا بالمعادَين، وإنّ كلام الرازي يوهم أنّ ثَمّ من يقولُ بالمعاد الجسماني دون الرّوحاني، ولا نعلم قائلاً به غير محرّم، غير أنّ الخوض في المَعَاد على الوجْه الأكمل مُتوقّف على تحقيق إعادة المعدُوم نفياً وإثباتاً.

فنقول: إعادة المعدوم، اتّفق جمهور المتكلمين على جوازها والحُكماء على امتناعها، وأمّا المعتزلة فذهب غيرُ أبي الحسن البصري منهم إلى جواز إعادة الجواهر بناءً على بقاءِ ذواتها في العدمِ حتّى لو بطلت لاستحالة إعادتها.

واختلفوا في الأعراضِ:

فقال بعضُهم: يمتنع إعادتها مُطلقاً؛ لأنّ المَعَاد إنّما يُعاد بمعنى يلزم قيامُ المعنى بالمعنى، وإلى هذا ذهب أصحابُنا.

وقال الأكثرونَ منهم: بامتناع إعادةِ الأعراضِ التي لا تبقى كالأصواتِ والإرادات؛ لاختِصاصها عندَهم بالأوقات، وقسّموا الباقيّة إلى ما يكونُ مقدُوراً للعبد،وحكموا بأنها لاتجوز إعادتها للعبد ولا للرب وإلى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوّزوا إعادتها لنا إقناعاً أنّ الأصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه البرهان فمن ادعى عدم اعادة المعدوم فعليه الدليل، ويستحيل هو الإمكان، بناءً على ما قاله الحكماء: أنّ كلّ ما قرعَ سمعَآك من الغرائب

قدّره في بُقعة الإمكان ما لم يُدرك عنه قائم البُرهان، فمن ادّعى عدم إعادة المعدوم فعليه الدّليل، وإلزاماً أنّ المعَاد مثل المبتدَأ بل عينهُ؛ لأنّ الكلام في إعادة المعدوم بعينه، ويستحيلُ كون الشيء مُمكناً في وقت مُمتنعاً في وقتٍ للقطع بأنّه لا أثرَ للأوقاتِ فيما هو بالذّات، **وعلى هذا لا يرد ما يُقال**: أنّ العَودَ وهو الوجُود ثانياً أخصُّ من مُطلقِ الوُجود، ولا يلزمُ من إمكانِ الأعمّ إمكانُ الأخصّ.

وقريبٌ من هذا ما يُقال: أنّ المعدومَ الممكنُ قابلٌ للوجُودِ ضرورةَ استحالة الانقلاب، فالوجُود الأوّل إنّ أفادَة زيادة استِعداد لقَبولِ الوجُود على ما هو شَأنُ سائرالقَوابل بناءً على اكتِساب مَلكة الاتِّصاف بالفعل، فقد صارت قابِليّتَه للوجُود ثانياً أقرب، وإعادَتُه على الفاعل أهونُ، ويُشبِهُ أن يكونَ هذا هو الحقّ والمرادُ بقولِه تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِ﴾ [الروم: ٢٧]، وإنْ لم يُفده زِيادة الاستعدادِ فمَعلوم بالضّرورةِ أنّه لا ينقُص عما هو عليه بالذّات من قابِليّة الوجود في جميعِ الأوقات، هذا ولكنّ الأقرب أنْ تُحمَل الإعادَة التي جُعلت أهونُ على إعادَة الأجزاءِ وما تفَتّتَت من الموادِّ إلى ما كانت عليه من الصُّورِ والتأليفات على ما يُشير إليه قوله تعالى: ﴿قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖ﴾ [يس: ٧٩] لا على إعادَةِ المعدُوم؛ لأنّه لم يَبقَ هُناك القابل والمستَعدُّ فَضلاً عن الاستِعداد القائم به.

فإن قيل: ما معنى كونُ الإعادَة أهونُ على الله تعالى، وقُدرتُه قَديمةٌ لا تَتفاوَت المقدُوراتِ بالنّسبَة إليها؟

قلنا: كونُ الفعل أهْوَن تارة يكُون من جهَةِ الفاعِل بزيادَة شرائط الفاعليّة، وتارة من جهَةِ القابل بزيادَة استِعدَادات القَبول، وهذا هو المرادُ هاهُنا.

وأمّا من جِهَة قُدرة الفاعل فالكلّ على السّواء، لا يُقال غاية ما ذكرتُم أنّ المعدومَ ممكنُ الوجُود في الزّمانِ الثّاني كما في الزّمان الأوّل نظراً إلى ذاتِه، وهو لا يُنافي امتناع وجُوده لأمْرٍ لازم له كامْتِناع الحكم عليه والإشَارة إليه على أنّ الكلامَ ليس في الوجُودِ بل في الإعَادة التي هي الإيجادُ ثانيًا لذلك الشيء بعينِه، وإمكانُ الوجود لا يستلْزِمُ إمكانُها؛ **لأنّا نقول**: لو امتنَعَ المعدُوم لأمرٍ لازمٍ له لامتَنع وجُوده أولاً كما لو امتنَعَ لذَاتِه، ثمّ إمكانُ الوجُود مُستَلزم لإمكانِ

الإيجادِ سِيما بالنّظر إلى قُدرةٍ واحدَةٍ على أنّ المرادَ بالإعادَةِ هاهُنا كونُه مُعادَاً، وهو معنَى الوجُود ثانياً.

وأمّا المنكِرُون لإعادةِ المعدوم فاختلفوا:

فذهبَ جماعةٌ منهم إلى أنّ امتناع إعادة المعدوم ضروريٌّ لا يتردَّدُ فيه العقلُ عند الخلوصِ عن شَوائب التّقليد والتّعصُب، واستَحسنَه الإمامُ في «المباحث» حيثُ قال: ونِعمَ ما قال الشّيخ: من أنّ كلّ من رَجع إلى فِطرَته السّليمَة، ورفضَ عن نفسِه الميلَ والعصبيّة شَهِد عقلُه الصّريح بأنّ إعادَة المعدوم مُمتنِعة، ورُدّ بالمنعِ كيفَ وقد قال بجوازِهِ كثيرٌ من العُقلاء، وقامَ البُرهانُ عليه؟ .

وذهبَ آخرون منهم إلى أنّه نظريٌّ وتمسّكوا عليه بوجُوهٍ:

الأول: أنّه لو أُعيدَ المعدومُ بعينِه لَزم تخلُّل العدَم بينَ الشّيء ونفسِه، واللّازمُ باطلٌ بالضّرُورة. ورُدّ بمنعِ ذلكَ بحسَبِ وقتَين، فإنّ معناهُ عندَ التّحقيقِ تخلُّل العَدَم بينَ زَمانيِّ وجوده بعينِه واتّصافُ ذلكَ الشّيء، بل وجودُه السّابِقُ واللّاحقُ نظراً إلى الوَقتين لا يُنافي اتّحادُه بالشَّخص، ويكفي لصِّحَته تخلُّل العَدمِ كتّخلُّل الوجُود بينَ العدمِ السّابق واللّاحق.

قال السّعد: وَجعل صاحبُ «المواقف» هذا الوجْهُ بياناً لدَعوى الضَّرورَة، وهو مُخالِفٌ لكلامِ القَوم، وللتّحقِيق فإنّ ضَرورةِ مُقدّمَة الدّليل لا تُوجِب ضَروريّة المدعي.

الثاني: لو جازَ إعادة المعَدُوم بعينِه ـ أي: بجمِيع مُشخصاته ـ لجازَ إعادَة وقته الأوّل؛ لأنه من جُملتِها ضَرورة أنّ الموجُود بقيدِ كونِه في هذا الوقت غير الموجودِ بقَيدِ كونه في وقتٍ آخر، ولأنّ الوقتَ أيضاً معدُوم بجوازِ إعادَته لعَدم التّمايز، أو بطَريقِ الإلزامِ على من يقولُ بجوازِ إعادَة الشّكل، لكنّ اللازمُ باطلٌ لإفضَائه إلى كونِ الشّيء مُبتَدأ من حيث أنّه مُعادٌ؛ إذ لا معنَى للمُبتَدأ إلّا الموجُود في وقتِهِ الأول، وفي هذا جمعٌ بينَ المتَقابلين حيث صدَق على شيءٍ واحدٍ في زمانٍ واحد من جِهَة واحدة أنّه مُبتَدأ أو مُعاد؛ لما أشَرنا إليه من لُزومِ كونِه مُبتَدأ من جهَةِ كونِه مُعادا أو مُنعَ لكونِه مُعاداً؛ لأنّه الموجود في الـوقت الثاني، وهذا قـدْ وُجِد في الوقتِ

الأوّل ودفعٍ للتّفرقَة بينَ المبتدأ والمعَاد حيث لم يكُن مُعاداً إلّا من حيث كونُه مبتدأ، والامتيازُ بينَهُما بحسبِ العَقل ضروريٌّ، وقد يجعلُ هذاالوجْهُ ثلاثة أوجهٍ بحسبِ ما يلزمُ من الفَسادات.

والجواب: أنّا لا نُسلِم كون الوّقت من المشَخصات فإنّا قاطِعُون بأنّ هذا الكتابُ هو بعينِه الذي كان بالأمسِ حتّى أنّ من زَعمَ خِلاف ذلك نُسب إلى السَفسَطةِ، وتغايرُ الاعتبارات والإضَافات لا يُنافي الوِحدة الشّخصيّة بحسبِ الخارج، ولو سُلِّم فلا نُسلِّم أنّ ما يُوجد في الوقْتِ الأوّل يكون مُبتدأ البتّة، وإنّما يلزمُ لو لم يكُن الوقتُ أيضاً مُعاداً، أو لم يكُن هو مَسبُوقاً بحدُوث آخر، وهذا معنى ما يُقال: أنّ المبتَدأ هو الواقعُ أولاً لا الواقعُ في الزّمان الأوّل، والمعَاد هو الواقعُ ثانياً لا الواقع في الزّمان الثّاني، وبهذا يُمكنُ أنْ يُدَفع ما يُقال: لو أُعيدَ الزمانُ بعينِه لزمَ التّسلْسُل؛ لأنّه لا مُغايرة بينَ المبتَدأ والمعَاد بالماهيّة، ولا بالوجُود ولا بشيءٍ من العَوارِض وإلّا لم يكُن إعادَة له بعينِه بل بالقَبليّة والبَعديّة بأنّ هذا في زمانٍ سابق وذلك في زمانٍ لاحق، فيكونُ للزّمانِ زمان يُمكِن إعادَتُه بعدَ العَدم، ويتَسلْسَل.

الثالث: لو جازَ أنْ يُعاد المعدُوم بعينِه لجازَ أن يُوجد ابتداء ما يُماثلُه في الماهيّة وجميعُ العَوارِض المشخّصة؛ لأنّ حكمَ الأمثالُ واحد؛ ولأنّ التّقدِيران وجُود فردٍ بهذه الصّفاتِ من جُملَة الممْكنات، واللّازمُ باطلٌ؛ لعدَمِ التّميز بينَه وبين المعَاد؛ لأنّ التّقديرَ اشِتَراكُهما في الماهيّة وجميـعِ العَـوارض.

ورُدّ: بأنّ عَدم التّميز في نفسِ الأمر غيرُ لازم، كيف ولو لم يتميزا لم يَكونا شَيئين، وعندَ العقلِ غيرُ مُسلَّم الاستِحالَة؛ إذ رُبّما يلتَبس على العقلِ ما هو مُتَميّز في نفسِ الأمر. **وقدْ يُجاب**: بأنّه لو صحّ هذا الدّليل لجازَ وقوعُ شَخصَين مُتماثِلَين ابتداءً بعينِ ما ذَكرتُم، ويلزمُ عدم التّميز، وحاصلُه أنّه لا تعلُّقَ لهذا بإعادَةِ المعدُوم.

الرابع: أنّ المعدُومَ تمتنِعُ الإشارَةَ إليه؛ إذ لم يبقَ له ثبوتٌ أصلاً فيمتَنِعُ الحكمَ عليه بصِحَة العَودِ؛ لأنّ الحكمَ ثبوتُ شيءٍ لشّيء يقْتَضي تميّزه وثُبوته في الجملَة.

والجواب عندَ المعتزلَة القَائلينَ بثُبوتِ المعدوم وبقاء ذاتِه ظاهر، وعندنا أنّ التّميزَ

والثُبوتَ عند العَقلِ كافٍ في صحة الحكم، والاحتياجُ إلى الثُّبوت العَينيّ إنّما هو عندَ ثبوتِ الصّفة له في الخارج، وما يُقال أنّ القَضيّة حينئذٍ تكون ذِهنيّة لا حقِيقيّة ولا خارجيّة فلا يُفيد إلّا صِحَّة العود في الذِّهن ليس بشيءٍ؛ لأنّا نأخذُ للقضيّة مَفهُوما عامّاً هو أنّ ما يَصدُق عليه الوَصف العِنوانيّ في الجمْلَة يَصدُق عليه المحمُول، فالمعنَى هاهُنا أنّ ما يَصدُق عليه أنّه مَعدُوم في الخارجِ يصدُق عليه أنّه يُوجَد في الخارج، ولو سُلِّم فالذّهنيّة معناهَا أنّ الموضوع المأخُوذ في الذّهن محكومُ عليه بالمحمُولِ، فالمعنَى هاهُنا أنّ المعنَى الذّهني المعدُوم في الخارجِ يصلحُ أن يُعاد ويُوجَد في الخارج.

وبالجمْلَة فهذا كما يُقال: المعدُوم الممكن يجوزُ أن يُوجدَ ومن سَيُولَد يجوزُ أن يَتعلَم إلى غيرِ ذلك من الحُكمِ على ما ليسَ عليه أنه يوجد في الخارج ، ولو سلم فالذهنية معناها أن الموضوع المؤخوذ في الزمن محكوم عليه بالمحمول، فالمعنى عندنا: أن المعنى الذهني المعدوم في الخارج يصلح في الخارج بمَوجودٍ في الخارجِ حال الحكم.

وقد يُجاب عن جميعِ الوُجوه: بأنّا نعنَي بالإعادَة أن يُوجدَ ذلك الشيء الذي هو بجمِيع أجزائهِ وعَوارِضه، بحيث يقطَعُ كلّ من يراهُ بأنّه هو ذلكَ الشّيء، كما يُقال: أعدْ كلامَك، أي: تلكَ الحروف بتألِيفها وهَيئاتها، ولا يضُرّ كون هذا مُعاداً في زمانٍ وذاك مُبتدأ وفي زمانٍ آخر، وإلّا فالمناقَشة في أنّ هذا نفسُ الأوّل أو مثله، وهذاالقَدرُ كافٍ في إثباتِ الحشر، ولا يَبطلُ بشيءٍ من الوُجوه، انتهى من «شرح المقاصد».

تعرّض لإثباتِ المعاد الجسمانيّ رامزاً إلى اختيار مذهب أهل السنّة من ثبوته بالسمع لا بالعقل بتشبيهه بما ثبوته ليس إلّا بالسمع باتِّفاق القائلين به، فقال:

(كـ) وجوب (**بعث**) الله جميع أفراد جنس المكلّفين من إنسٍ وجنٍّ وملك وإن لم يُكلفوا حيث نُفخت فيهم الأرواح للجزاء وفصل القضاء في موقف (**الحشر**) فإنّ البعث وإن كان عاماً لا ينصرف عند الإطلاق إلّا إلى بعث المكلّف؛ لأنّه الذي تترتب عليه ثمرة أحكام الآخرة من ثواب وعقاب أو جميع الحيوانات بناءً على بعث البهائم والوحوش للاقتِصاص وإن صارت تُراباً بعده، وسيأتي تحرير هذا الخلاف.

وتقريرُ الدليل السمعيُّ الثابت به الحشر على أصلنا: أنّ الحشر والإعادة أمرٌ ممكن أخبر به الصّادق، فيكون واقعاً، أمّا الإمكان فلأن الكلام فيما عُدم بعد الوجود أو تفرّق بعد الاجتماع ومات بعد الحياة فيكون قابلاً لذلك، والفاعل هو الله القادر على كلِّ الممكنات العالم بجميع الكليّات والجزئيات، وأمّا الأخبار فلما تواتر عن الأنبياء سيم نبيّنا عليه الصلاة والسلام، فإنّ المفصَح عنه غاية الإفصاح مع كون الجميع كانوا قائلين بذلك.

وقد ورد في القرآن من الايات الدّالة عليه ما يُقارب في الكثرة آيات الأحكام، وأكثرها لا يحتمل التأويل، مثل:

- قوله تعالى: ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۝ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٨ - ٧٩].

- ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾ [يس: ٥١].

- ﴿ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا ۖ قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الإسراء: ٥١].

- ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝ بَلَىٰ قَـٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة: ٣- ٤].

- ﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [فصلت: ٢١].

- ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَـٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦].

- ﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ۚ ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ [ق: ٤٤].

- ﴿ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [العاديات: ٩]. (وحصل مافي الصدور)

ولقد أرشد الله تعالى إلى المعَاد ببراهين القياس في آياتٍ عديدة، وضروب شديدة، فأشار:

- إلى قياس الإعادة على الابتداء بقوله: ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٩]، و﴿ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤].

- إلى قياسِها على خلقِ السماوت والأرض بالأولى بقوله: ﴿ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَـٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس: ٨١].

- وإلى قياسِها على إحياء الأرض بعد موتها بالـمطر بقوله: ﴿وَيُحْيِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الروم: ١٩].

- وإلى قياسِها على إخراج النار من الشجـر الأخضـر بقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۞ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ [يس: ٧٩ - ٨٠]، **إلى غير ذلك من الآيات.**

وفي الأحاديث منَ الكثرة ما بلغت جملته عدَد التواتر وإن كانت مُفرداتها آحاداً، وبالجملة فإثباتات الحشر من ضروريّات الدين، وإنكاره كُفر بيقين.

فإن قيل: الآيات المشعرة بالمعَاد الجسماني ليست أكثر وأظهر من الآيات المشعرة بالتّشبيه والجبر ونفي القَدر ونحو ذلك، وقدْ وجبَ تأويلُها قَطعاً، فلتُصرف هذه أيضاً إلى بيانِ المعَاد الرّوحانيّ وأحوال سعادة النّفوس وشَقاوتها بعد مُفارَقة الأبدانِ على وجهٍ يفْهَمُه العوامّ فإنّ الأنبياءَ مبعُوثون إلى كافة الخلائقِ لإرشادِهم إلى سبيلِ الحقِّ، وتكميلِ نُفوسِهم بحسَبِ القُوّة النّظريّة والعمليّة، وتَبقيَة النّظام المفضِي إلى صَلاح الكلِّ وذلكَ بالتّرغيب والتّرهيب بالوعدِ والوعيدِ، والبِشَارة بما يعتَقدونَه لذّة وكمالاً والإنذار عمّا يعتقدونَه ألماً ونُقصاناً، وأكثرُهم عوامٌّ تقصُر عقُولهم عن فهمِ الكمالات الحقِيقيّة واللّذات العقليّة، وتقتَصِر على ما ألِفُوه من اللّذات والآلام الحسيّة وعرَفُوه من الكمالاتِ والنُّقْصاناتِ البَدنيّة، فوجَب أنْ يُخاطِبُهم الأنبياء بما هو مِثالٌ للمَعاد الحقيقيّ تَرغيباً وترهيباً للعوامِّ وتَتمِيماً لأمرِ النّظام، وهذا ما قال أبو نصر الفارابي: أنّ الكلامَ مثلٌ وخَيالاتٌ للفَلسَفة.

قلت: إنّما يجبُ التّأويل عند تعذُّر الظّاهر، ولا تعذُّرَ هاهُنا، سِيما على القولِ بكونِ البدَن المعَاد مثل الأوّل لا عينه، وما ذَكرتُم من حملِ كلام الأنبياءِ ونُصوص الكتاب على الإشارة إلى مثال لمعادِ النّفس والرّعاية لمصلحَة العامّة نسبة للأنبياء إلى الكذبِ فيما يتعلّق بالتّبلِيغ، والقَصد إلى تَضليل أكثر الخلائقِ والتّعصُّب طول العُمر لترَويج الباطلِ وإخفاء الحقّ؛ لأنّهم لا يفهَمونَ إلّا هذه الظّواهر التي لا حقيقَة لها عندكُم.

نعم لو قيل: أنّ هذه الظّواهِر مع إرادَتها من الكلامِ وثبوتها في نفسِ الأمر مثل المعاد الرّوحاني واللّذات والآلام العقليّة، وكذا أكثر ظواهر القرآن على ما يَذكُره المحقِّقُون من علماءِ الإسلام لكانَ حقّاً لا ريبَ فيه ولا اعتدادَ بمنْ ينفيه.

وأمّا المعتزلة فقد كانوا يدّعون ثبوت الحشر، بل وجوبه، بدليل العقل.

وتقريرهُ: أنّه يجبُ على الله ثوابُ المطِيعينَ وعقاب العاصِين وإعواض المستَحِقّين، ولا يتأتّى ذلكَ إلّا بإعادَتِهم بأعيانِهم، فيجبُ لأنّ مالا يتأتّى الواجبُ إلّا به فهو واجب، ورُبّما يتَمسَّكُون بهذا في وجوب الإعادَة على تقدير الفناء، ومبناهُ على أصلِهم الفاسد، وفي الوجُوب على الله تعالى، وفي كون تركُ الجزاء ظُلماً لا يصحُّ صُدوره عن الله تعالى مع إمكان المناقَشة في أنّ الواجبَ لا يتمُّ إلّا به، وأنّه لا يكفي المَعاد الرّوحانيّ، ويدفَعونَ ذلك بأنّ المطيعَ والعاصي هي هذه الجملة أو الأجزاء الأصليّة لا الرّوح وحدّه، فلا يصلُ الجزاءَ إلى مُستحقّه إلّا بإعادتها.

والجوابُ: أنّه إن اعتُبِر الأمر بحسبِ الحقِيقَة فالمستَحقّ هو الرّوح؛ لأنّ مبنَى الطّاعة والعِصيان على الإدراكاتِ والإرَادات والأفعالِ والحركات وهو المبدأُ للكلِّ، وإن اعتُبِر بحسَبِ الظاهر يلزم أن يُعاد جميع الأجزاء الكائنة من أول التّكليف إلى المات، ولا يقولونَ بذلك فالأولَى مامر لأهل السنة والجماعة من التّمسُّك بدليلِ السّمع.

وأمّا المنكرون للمعاد الجسماني والحشر الذي ليس بنفسانيٍّ، فتمسكوا بوجوه:

الأول: أنّ المعاد الجسمانيَّ موقُوفٌ على إعادَةِ المعدوم، وقد بانَ استِحالتها، وجهُ التّوقف إمّا على تقديرِ كونِها إيجاداً بعدَ الفناءِ فظاهر، وإمّا على تقديرِ كونِها جمعاً وإحياءً بعدَ التّفرق والموت فللْقَطعِ بفناءِ التأليف والمزاج والحياة، وكثيرٌ من الأعْراضِ والهيئات.

والجواب: منعُ امتناع الإعادة، وقد تكلّمنا على أدِلّته، ولو سُلِّم، فالمرادُ إعادَة الأجزاء إلى ما كانت عليه من التّأليف والحياةِ ونحو ذلك، ولا يضُرّنا كون المَعاد مثل المبدأ لا عينه.

الثاني: لو أكل إنسانٌ إنساناً وصار غداءٌ له جزأ من بدَنِه فتلك الأجزاءُ المأكولَة: إمّا أنْ تُعاد في بدنِ الآكل أو في بدنِ المأكول، وأيّا ما كان لا يكون أحدُهما بعينِه مُعاداً بتمامِه على أنّه لا

أولَويّة لجعلِها جُزأ من بدنِ أحدِهما دونَ الآخر، ولا سبيلَ إلى جعلِها جُزأ من كلٍّ منهُما، وأيضاً إذا كان الآكلُ كافِراً والمأكول مُؤمنا يلزمُ تَنعيم الأجزاء العاصيّة، أو تعذيبُ الأجزاء المطيعَة.

وجـوابه: أنّا نعني بالحشرِ إعادة الأجزاء الأصليّة التي من شأنها أن تبقى من أول العُمر إلى آخره، حتّى جلة الختّان كما في الصحيح، لا الحاصِلة بالتّغذية فالمعَاد من كلٍّ من الآكل والـمأكول الأجزاء الأصليّة الحاصِلَة في أول الفطرَة ـ أعني: حال نفخ الروح ـ من غيـر لـزُوم فسـاد.

فإن قيل: يجوزُ أنْ يصيرَ تلكَ الأجزاء الغِذائيّة الأصليّة في المأكول الفصلية من الآكل نُطفَة وأجزاء أصليّة لبدنٍ آخر، ويعودُ المحذور.

قلنا: الفسادُ إنّما هو في وقوعِ ذلك لا في إمكانِه، فلعلَّ الله تعالى يحفَظها من أنْ تصيرَ جزء لبدنٍ آخر فضلاً عن أن يصيرَ جزء أصليًا.

قلت: وممّا يُناسب هذا ما نقله الزركشي عن الحليمي: من أنّ من قُطعت يده ثمّ ارتدّ ومات على ردَّته، أيُبعث بتلك اليد أم لا؟

فإن قلتم: يُبعث بها لزم أن يلج النار عضو لم يذنب به صاحبه وإن قلتم لايبعث بها لزم أن لا تُعاد جميع الأجزاء الأصليّة. قال: والجواب: أنّه يُبعث تام الخلق كامل البدن لأن اليد تابعة للبدن لا حكم لها على الإنفراد في طاعة ولا معصية.

ومُلخصه: أنّ العبرة في السعادة والشّقاوة إنّما هي بحال الموت؛ لخبر: «**إنّ أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة...**»[1] الحديث، وأمّا الأجزاء بانفرادها قبل ذلك فغير منظور إليها، فالاعتراض عليه بهذا ذهولٌ عن المراد، وما قدّمناه من جواز حفظ الله تعالى لها من أن تصير جزء لبدنٍ آخر، ويصُونها عن التفرّق هو الحقّ، وعليه فلا يحتاج إلى إعادة الجمع والتأليف، بل إنّما تُعاد إلى الحياة والصوّر والهيئات. وقالت المعتزلة: أنّه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من إيصال الجزء إلى مُستحِقّه.

(١) أخرجه البخاري (٨: ١٢٢ برقم ٦٥٩٤).

فإن قلت: قَصْرُكُمُ الإعادة على الأجزاء الأصليّة وعلى إعادة المعدوم بعينه تحكم، فإنّ الآيات الواردة في باب الحشر من قوله تعالى: ﴿مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ﴾ [يس: ٧٨]، ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا...﴾ الاية [الصافات: ١٦]، ﴿إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سبأ: ٧] مُشعرة بأن الأصلية وغير الأصلية مُتنازع المحق والمبطل، ومتوارد الإثبات والنفي هي إعادة الأجزاء بأسرها إلى الحياة لا الأصليّة وحدها، ولا إعادة المعدوم بعينه.

قلنا: ومن الآيات ما هو مسوق لنفس الإعادة، مثل: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ٢٧]، ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الإسراء: ٥١]، وكأنّ المنكرين استبعدوا إحياء ما كانوا يُشاهدون من الرميم والرّفات فأُزيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال العلم والقدرة. وأمّا حديث إعادة المعدوم والأجزاء الأصليّة، فلعلّه لم يخطر ببالهم.

الثالث: أنّ الإعادة لا لغَرض عبثٌ لا يليقُ بالحكيم، ولغَرضٍ عائدٍ إلى الله تعالى نقصٌ يجبُ تَنزيهه عنه، ولغَرض عائد إلى العبد أيضاً باطل؛ لأنّه إمّا إيصالُ ألم وهو لا يليقُ بالحكيم، وإمّا إيصالُ لذّة ولا لذّة في الموجُودِ سِيما في عالم الحس، وكل ما يتخيَّل لذّة فإنّما هو خلاصٌ منَ الألم، ولا ألم في العدَم أو الموت ليَكون الخلاص عنه لذة مقصُودَة بالإعادَة، بل إنّما يُتصوّر ذلكَ بأن يُوصل إليه ألماً ثمّ يخلِّصه عنه، فتكونُ الإعادَة لإيصالِ ألم يعقُبه خلاص، وهو غير لائقٍ بالحكمَة.

والجوابُ عنه: منعُ لزوم الغَرض وقُبح الخلو عنه في فعلِ الله تعالى، ثمّ منعُ انحصار الغَرض في إيصال اللّذة والألم؛ إذ يجوزُ أن يكون نفس إيصال الجزاء إلى من يستَحقُّه غرضاً، ثمّ منعُ كون اللّذة دفعاً للألم، كيف واللّذةُ والألم من الوجدَانيّات التي لا يشكُّ العاقل في تحقُّقِها، ثمّ منعُ كون اللّذات الأخرَويّة من جنسِ الدّنيويّة بحسبِ الحقيقة ليلزم كونها دفعاً للألم وخَلاصاً عنه.

وهاهُنا تنبيهات:

الأول: أمّا المعَاد فمصدر أو اسم مكان العَود، وحقيقة العود توجّه الشيء إلى ما كان عليه، والمرادُ هاهُنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التّفرّق وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقّة، وهذا هو المعَاد الجسمانيّ.

وأمّا المعَاد الرّوحاني المحض على ما يَراه الفَلاسِفَة فمعناه: رجُوع الأرواحُ إلى ما كانت عليه منَ التّجرُد عن علاقَة البدَن، واستعمالُ الآلات أو التبرىء عمّا ابتُلِيَت به من الظّلمات.

وأمّا الحشر فمصدر أيضاً، وأمّا المحشر فبالكسر والفتح، **والأول**: أكثر موضعُ الحشر من حشر يحشُر، ويُحشر بالضم والكسر في الغابر، انظر «القاموس».

الثاني: إعادة المعدوم وخلق الأجسام لا يدخلان تحت قدرة البشر اتّفاقاً.

الثالث: حذف المتعلِّق الذي قدرناه نحن للبعثِ دلالة على التعميم، فيدخل فيه من قبر ومن لم يُقبر، ومن حُرِق ومن غَرِق ومن أكلته السّباع، ومن دُقّ وذري في عاصف الريح، كما في القرآن والصحيح.

الرابع: أول من يبعث نبيّنا محمد ﷺ فيرى موسى عليه الصلاة والسلام مُتعلِّقاً بالعرش، قال: «**فلا أدري أفاق قبلي أم جُوزي بصعقة الطور**»[1]، أي: روحه لم يأخذها غشي عند نفخة الفناء جزاء الصعقة الطور.

الخامس: البعث والنشور عبارة عن معنى واحدٌ وهو الإخراج من القبور بعد جمع الأجزاء الأصليّة، وإعادة الأرواح إليها، والحشر هو جمع الناس وسوقهم إلى محل الحساب، والعرضُ تمييز المعروضين والنظر في أحوالهم، من قولهم: عرضتُ الجند، والسؤال وهو ما عملتَ، ولِم عملت؟ والحساب وهو هذا على هذا، وهذا لهذا، والجزاء دخول دار الثواب أو العقاب على وجهِ المقابلة، هذه المراتب المرتبة على هذا الترتيب.

---

(١) أخرجه البخاري (٤: ١٥٣ برقم ٣٣٩٨).

السادس: مراتب الناس في الحشر متفاوتة بحسب تفاوت مراتبهم:

ـ فمنهم الركبان وهم المتَّقون.

ـ ومنهم المشاة على أرجُلهم، وهم الذين قلّ عملهم منهم.

ـ ومنهم من يمشي على وجهه مُتّقي به كل حدب وشوك صُمّا وبُكماً وعُمياً، وهم الكفار يقومون كاملي الحواس ويحشرون كذلك، وتُسلب حواسهم في سَوقهم إلى جهنّم فإذا أشرفوا عليها أُعيدت لهم، وكذا إذا ألقوا فيها إلى أن تذبح الموت، ويُقال لهم: اخسؤا فيها ولا تكلمون، فتُسلب أسماعهم والظاهر أنّ أبصارهم ونطقهم كذلك، وبهذا يجمع بين الآيات والأحاديث المتعارضة ـ كما يأتي ـ.

ـ ومنهم من هو على صورة القردة وهم الزُّناة.

ـ ومنهم من هو على صورة الخنازير وهم أكلة السّحت والمكس.

ـ ومنهم المنكوس رؤوسهم أسفل وأرجلهم إلى أعلى وهم أكلة الربا.

ـ ومنهم الأعمى المتردِّد، وهو الجائر في الحكم.

ـ ومنهم الأصمُّ الأبكم وهو الذي يُعجب بعمله.

ـ ومنهم من يمضغ لسانه مُدلعا على صدره يسيلُ القيح من فمه يقذره أهل الجمع وهم الوّعاظ والعلماء الذين يُخالف افعالهم أقوالهم.

ـ ومنهم المقطوع الأيدي والأرجل وهم الذين يؤذون الجيران.

ـ ومنهم من يُصلب على جذوع من النار وهم السُّعاة بالناس إلى السُّلطان.

ـ ومنهم من هو أشدُّ نتناً من الجيفة وهم الذين يُقبلون على التّمتّع بالشّهوات واللّذات ويمنعون حقّ الله من أموالهم.

ـ ومنهم من يلبس جبّة سابغة من قطران لاصِقة بجلده وهم أهل الكبر والعُجب والخيلاء.

ذكره الثعلبيّ مرفوعاً.

قال أبو حامد في كتاب «**كشف علوم الآخرة**»: ومن الناس من يُحشر بفتنتِه الدُّنيويّة، فقوم مفتُونُون بالعود معتكفونَ عليه دهرهم، فعندَ قيام أحدهم من قبره يأخذه بيمِينه فيطرَحُه من يَده ويقول: سُحقاً لك شَغلتَني عن ذكرِ الله فيعودُ إليه، ويقولُ: أنَا صَاحبك حتّى يحكم الله بينَنا وهو خيرُ الحاكِمين، وكذلك يُبعث السّكران سكران، والزامر زامراً، وشاربُ الخمر يُبعث بالكوز في عُنقِه والقَدح في يمينه، فإذا استوى كل واحد قائماًعلى قبره فمنهُم العريان، ومنهم المكسُو والأسودُ والأبيض، ومن له ضوء كالمصباح الضعيف، ومن له ضوء كالشّمس لا يزالُ كلّ واحدٍ منهُم مُطرِقَاً رأسه ألف عام حتّى يقوم من المغرب نارٌ لها دوي تُساق فتُدهش لها رؤوس الخليقَة إنساً وجناً وطيراً ووحشاً، فيأتي كلَّ واحدٍ عمله، ويقول له: قُم فانهض إلى المحشر، فتشخصُ لهم أعمالهم مطايا بغل وحمار وكبش تُلقيه تارةًوتحملهُ أخرى، ولهم من الأنوار بقدر أعمالهم ويكون الكفار في ظلمة كُفرهم يتحيّرون، والأصل في هذا قوله ﷺ: «**يبعث كلّ عبدٍ على ما مات عليه**»[١]، والله أعلم.

السّابع: موضع الحشر السّاهرة أي: الفلاة من الأرض والعرب تُسمّي الفلاة وظهر الأرض ساهرة؛ لأنّ فيها نوم الحيوان وسَهرهم، فسُمّيت باسم ما يكون فيها.

وقيل: الساهرة جبل بجنبِ بيت المقدس.

ويؤيده حديث النسائي أنّه عليه الصلاة والسلام قال: «**إلى هاهُنا تُحشرُونَ، رُكبانًا، ومُشاةً، وتُجرون عَلَى وجُوهِكُم يومَ القيامَة**» وأشار إلى الشام[٢].

الثامن: ذهب جماعة إلى انّه لا تحشر إلا من يجازى، **وقال بعضهم**: تُحشر جميع المخلوقات حتى الوحُوش؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ [التكوير: ٥]، وهو قول أبي هريرة وابن عمر رضي الله عنهما.

قال النّوويّ: وهو مذهب المحقّقين وهو المختار والصحيح، انتهى، ويأتي في الثاني عشر إن شاء الله تعالى.

---

(١) أخرجه مسلم (٤: ٢٢٠٦ برقم ٢٨٧٨).

(٢) أخرجه النسائي (١٠: ٢٣٠ برقم ١١٣٦٧)، والطبراني في «الكبير» (١٩: ٤٢٧ برقم١٠٣٨).

التاسع: قال عكرمة: إنّ الذين يغرَقُون في البّحر تقتَسِم لحومهم الحيتان، فلا يَبقى منهُم شيء إلّا العظامَ فتُلقِيها الأمواج إلى السّاحل فتَمكُث حيناً ثمّ تَصيرُ نَخِرة، ثمّ تمرُّ بها الإبلُ فتأكلُها، ثمّ تَسير الإبلُ فتَبعر، ثمّ يجيءُ قومٌ فينزِلُون فيأخُذون ذلك البَعر فيُوقِدُونه، ثمّ تخمدُ تلك النّار فتَجيءُ ريحٌ فتُلقي ذلك الرَّمادُ على الأرض، فإذا جاءت النّفخَة فإذا هُم قيامٌ ينظرون، فخرج أولئكَ وأهلُ القبور سواء ﴿إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً﴾ أي: نفخة واحدة ﴿فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾ [يس: ٥٣].

قال علماؤنا: فالنّفخ في الصور إنّما هو سببٌ لإخراج أهل القبور وغيرهم، فيُعيدُ الله الرّفات من أبدان الأموات، ويجمعُ ما تفرّق منها في البحار وبطون السِّباع وغيرها، حتى تصير كهيئتها الأولى ثمّ يجعل فيها الأرواح، فيقوم النّاسُ كلهم أحيـاءً حتى السّقط، فإنّ النبي ﷺ قال: «**إنّ السّقط ليظلُّ مُحنبطيّا على باب الجنة، ويقال له: ادخل الجنة، فيقول: لا حتّى يدخل أبواي**»[١]، وهذا السّقط هو الذي تمّ خلقه ونُفخ فيه الرّوح، وأمّا من لم يُنفخ فيه الروح فهو وسائر الموات سواء، قاله الحاكم أو الحسين بن الحسن الحليمي في «**منهاج الدين**» له.

العاشر: للنّاس ها هُنا توقف في تعارض آيات يُشعر ظاهرُها بمعارضة ظاهر بعض:

ـ كقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوٓاْ إِلَّا سَاعَةً مِّنَ ٱلنَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ﴾ [يونس: ٤٥].

ـ وقوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا﴾ [الإسراء: ٩٧].

ـ وكقولِه تعالى حكاية عنهم: ﴿قَالُواْ يَـٰوَيْلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا هَـٰذَا﴾ [يس: ٥٢]، وهو كلام يُضاد البكم والتعارف والتخاطب يضاد الصم والبكم معاً.

ـ وكقوله تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ٦]، والسؤال لا يكون إلّا بإسماع لنَاطق يتسع للجواب.

ـ وكقوله تعالى: ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾ [يس: ٥١].

ـ و﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ﴾ [المعارج: ٤٣]، والنّسلان والاسراعِ مُخالفان للحَشر على الوجوه.

---

(١) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٦: ٤٤ برقم ٥٧٤٦)، وعبد الرزّاق (٦: ١٥٩ برقم ١٠٣٤٣).

ودفعَه: أنّ النّاس إذا أُحيوا وبُعثوا من قُبورِهم، فليسَت حالهم واحِدَة، ولا مَوقِفهم ومقامهم واحداً، ولكن لهم مَواقُف وأحوال، فاختلفت الأخبار عنهم لاختِلافِ مَواقفهم وأحوالهم، وجُملة ذلك أنّها خمسةُ أحوال:

أولها: حالُ البعثُ من القبور.

والثانية: حال السّوق إلى مَوضع الحساب.

والثالثة: حال المحاسَبة.

والرابعة: حال السّوق إلى دار الجزاء.

والخامسة: حال مقامُهم في الدّار التي يستَقرُّون فيها.

والقرآن والسنّة ناطقان بكمال حواسهم أجمع في الثلاثة الأحوال المتقدّمة.

وأمّا حالة سوقهم إلى النّار، وهي الرابعة، فإنّهم يسلبون فيها الأسماع والأبصار والكلام، كما يُعلم من القرآن.

وأمّا حالة الإقامة في النّار، وهي الخامسة، فإنّهم في مبدئها يسلبونَ الحواس وحال الإقامة تُعاد لهم.

ثمّ إذا حتم عليهم الخلود، سُلبَ عنهم السّمع، ويجوز أن يُسلبوا البصر والكلام أيضاً، وذلك بعد ذبح الموت وتحتّم الخلود.

فاختلاف الآيات لاختلاف هذه الأحوال كاختلافها بحالتي الإسراع والمشي على الوجوه، والله أعلم.

الحادي عشر: إنّما قال: بعث الحشر بالإضافة؛ لأنّ الحشرَ على أقسامٍ أربعة، حشران في الدنيا وحشران في الآخرة:

فأمّا اللذان في الدّنيا:

فأحدهما: إجلاء النبيُّ عليه الصلاة والسلام اليهود إلى الشام، كما في سورة الحشر.

وثانيهما: سَوق النار الناسَ عند قيام الساعة إلى المحشر، تبيتُ معهم حيث باتوا وتقيلُ معهم حيث قالوا، ومن تخلّف منهم أكلته.

وأمّا اللذان في الآخرة:

فأحدهما: وهو المراد هنا، جمعهم إلى المحشر بعد بعثهم ـ أي: إحيائهم ـ كما قال تعالى: ﴿وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٧].

وثانيهما: صرفُهم من الموقف إما إلى الجنّة وإمّا إلى النار، وقد علمت أنّه ليس مع حشر منها بعث سوى ما ذكرنا أنّه المراد.

الثاني عشر: روي عن ابن عبّاسٍ، ووقال به الضّحاك: أنّ حشر الدّواب والطيور موتها، والصحيح عن ابن عبّاس، وهو قول أبي هريرة وعمرو بن العاص والحَسَنُ البصريّ، وهو الصحيح: حشرها حتّى يُقتصّ للجماء من القَرناء، ثمّ يُقال لها: كوني تراباً فتكون تراباً، ثم تحول إلى وجه الكفار فتكون غبره عليها[١].

الثالث عشر: ما تقدّم من أنّ المعاد إنّما هو الأجزاء الأصليّة رُبّما يناكره قول الفقهاء باستحباب إزالة الشعر والظفر على طهارة؛ لأنّها تُعاد كذلك.

ويُدفع بأنّ قصر الإعادة على الأجزاء الأصلية كلامٌ واقعٌ في مقام المجادلة مع الخصم فلا مُناكرة، فتأمّل.

خاتمة:

روى الشيخان عن ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما، قال: قام فينا رسول الله ﷺ بموعظة، فقال: «**يا أيها النّاسُ إنّكم تُحشرونَ إلى الله حُفاة عراة غُرلاً** ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، **وإن أول النّاس يُكسى يوم القيامة إبراهيم، ألّا وإنّه سيُجاء برجالٍ من أُمّتي فيؤخَذُ بهم ذات اليمين وذات الشمال، فأقول: يا رب أصحابي، فيُقال: إنّك لا تدري ما**

(١) أخرجه الحاكم (٤: ٦١٩ برقم ٨٧١٦).

أحدَثُوا بعدَك، فأقولُ كما قالَ العبد الصالح: ﴿وَكُنتُ عَلَيۡهِمۡ شَهِيدٗا ...﴾ [المائدة: ١١٨]، فيُقَال: إنّهم لم يزالوا مُدبرين مُرتدِّين على أعقابهم منذ فارقتهم»[١].

قلت: قال العلماء: فيه دلالة على عود جميع أجزاء البدن حتى الغرلة، وهي الجلدة التي يقطعها الخاتن، وفيه أيضاً دلالة على حشر جميع الناس عُراة، ولا يلزم عليه منع رؤية الناس عورات بعضهم بعضا، إمّا لأنّ التكليف قد انقطع، وإمّا لأنّ الناس في شغل عن ذلك كما في الحديث.

ويُعارضه حديث أبي سعيد الخدري حيث لبس حين حضرته الوفاة ثياباً جدداً، وقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إن الميت يبعث في ثيابه التي يُدفن فيها**»[٢]، وحديث: «**بالغوا في أكفان موتاكم فإنّ امتي تحشر بأكفانها، وسائر الأمم عراة**»[٣]، رواه أبو سُفيان مسنداً، وتوقّف القرطبيّ في صحتّه.

وأجيب: بحملها على الشهداء، فإنّهم يحشرون في ثيابهم التي يُقتَلون فيها، لتشهد لهم، نعم الموتى في حياة البرزخ يتزاورون في أكفانهم.

وفيه أيضاً دلالة على أنّ أول من يُكسى من ملابس الجنة إبراهيم عليه الصلاة والسلام، ولا يلزم من ذلك أفضليّته على نبيّنا عليهما الصلاة والسلام؛ **لأنّ المزية لا تقتضي الأفضليّة**.

وجوّز صاحب «**المفهم**» أن يكون المراد أنّه يُكسى قبل سائر الناس غير محمد ﷺ، وردّه صاحب «**التذكرة**» بحديث عبد الله بن الحارث: «**أول من يكسى خليل الله قُبطتين، ثمّ يكسى محمد عليه الصلاة والسلام حُلّة حِبَرة عن يمين العرش**»[٤]، وهو عند البيهقي.

وحديث جابر: «**أول من يُكسى من حُلل الجنة إبراهيم خليل الله، ثمّ محمد، ثم النبيّون**

(١) أخرجه البخاري (٨: ١٠٩ برقم ٦٥٢٦)، ومسلم (٤: ٢١٩٤ برقم ٢٨٦٠).

(٢) أخرجه أبو داود (٣: ١٩٠ برقم ٣١١٤)، والحاكم (١: ٤٩٠ برقم ١٢٦٠).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٢: ٤٦٨ برقم ١١١٣٢).

(٤) أخرجه البيهقي في «الأسماء والصفات» (٢: ٢٧٨ برقم ٨٤٠).

والرسل...»[١] الحديث، وهو عند الحليمي في «**المنهاج**»، وكذا عند أبي نعيم، وكذا عند البيهقيُّ أيضاً.

قيل: وقدّم إبراهيم عليه الصلاة والسلام في الكسوة لأنه كان أخوفُ عند الله ليأمن من هول ما كان يخاف منه، ولأنّه أوّل من اتخذ السراويل للستر في الصلاة لئلا يمس ذكره مصلاه، ولأنّهم جرّدوه حين ألقوه في الدنيا في النار، فعوّضه الله بذلك تعجيل الستر في الآخرة. ذكره القرطبي.

والأخبار واردة دالة على أنّ جميع الناس يخرجون عراة ويحشرون كذلك.

قلت: ولا أظنّ دخول الأنبياء في ذلك لكرامتهم على الله، وإن كانت أحوال الآخرة لا تُدرك بالقياس حتى يكونوا أولى من الشّهداء بالقيام بأكفانهم.

نعم، قد ورد من حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما، قال: خرج النبي ﷺ ويمينه على أبي بكر، وشماله على عمر، فقال: «**هكذا نُبعث**»[٢]، وقضيّته أنّه يُبعث مكسو؛ لأنه في تلك الحالة كذلك، والله أعلم.



(١) أخرجه ابن كثير في «البداية والنهاية» (١٩: ٣٧٤).

(٢) أخرجه الترمذي في «نوادر الأصول» (٣: ١٤١).

ولـمّا اتفق المسلمون على المعاد الجسماني وإن اختلفوا في طريق ثبوته ـ كما مرّ ـ وكان بينهم اختلاف آخر فيما عنه العود:

ـ **فقال الأكثرون منهم**: إنّ الله تعالى يعدم الذّواتَ بالكليّة، ثمّ يُعيدها. قال الزركشي: وهو الصحيح.

ـ **وقال جماعةٌ منهم**: إن الله يُفرّق الأجزاء الأصليّة ثمّ يُركبها من أخرى.

أشار إلى هذا الاختلاف بقوله: **(وقل)** أيّها المكلف القائل ببعث الحشر، وهو المَعاد الجسمانيّ قولاً مُطابقاً لاعتقادك، أو قل قولا نفسيّاً أو عقليّا أنّه **(يُعاد)** بنيانه للمفعول للعلم بفاعله، وهو الله تعالى.

(الجسم) أي: كلّ جسم يبعث.

وهو عند المحقِّقين من المتكلِّمين الجوهر القابل للانقسامِ من غير تقييدٍ بالأقطار الثلاثة، فلو فرضنا مُؤلَّفاً من غير جوهر من فردين كان الجسم هو مجموعهما لا كلّ واحد منهما ـ كما زعم القاضي، مُتمسّكاً بأنّه جوهرٌ مؤلّفٌ وكلّ جوهر مؤلف جسم وفاقا، ومبنى الصغرى على امتناع قيام التأليف بالجزأين؛ لامتناع قيام العرض الواحد بمحلَّين، بل لكل جزء تأليف قائم به، وهو معنى المؤلَّف.

وأجيب: بأنّ التأليف معنى بين الشيئين، يُعتبر تارة استناده إلى المجموع من حيث هو مجموع فيكون مؤلفا من الشيء، وإلى كل واحد فيكون مؤلفاً مع الشي، فالجسمُ هو المؤلَّف بالمعنى الأول والجزء بالمعنى الثاني فلم يتكرر الوسط، وهو على المشهور عن المعتزلة الطّويل العَريض العَميق.

قال السعد: ولا نِزاع لهم في أنّ هذا ليس بحدٍّ بل رسم بالخاصّة، ومبنى كونِها خاصّة على أنّهم لا يُثبِتون الجسم التّعليمي الذي هو كم له للأبعاد الثلاثةِ لتكون هذه عرضَاً عامّاً شاملاً، فيفْتَقِر إلى ذكر الجوهَر احترازاً عنه، ويكون المجموع خاصّة مركبة للجسم الطبيعي كالطّائر الـمولُودُ للخَفّاش، ولا يضرُّه كون الجوهَر جِنساً؛ لأنّ المركّب من الدّاخل والخارجِ

خارجٌ على أنّه يحتمل أنه يرادَ بالطَّويلِ مثلاً ما يكون الطّول ـ أي: الامتداد ـ المفرُوض أو لا عارضا، فلا يشْمَل الجسم التّعليمي؛ لأنّ هذه الأبعادُ أجزاؤه.

واعترض: بأنّ الخاصّة إنّما تصلُح للتّعريفِ إذا كانت شَامِلَة لازِمَة له، وهذه ليسَت كذلك، أمّا عدم الشُّمول؛ فلأنّه لا خطّ بالفِعل في الكرة ولا سطح فيما يفرض من الجسم الغَير المتَناهي فإنّه جِسمٌ وإنْ امتَنعَ بدليلٍ من خارج، بخِلاف ما إذا فرَض أربعةً ليست بزوج، فإنّ الزّوجيّة من لوازمِ الماهيّة، وأمّا عدم اللّزوم؛ فلأنّ الشّمعَة المعيّنة قد يُجعل طُولها تارةً شِبراً وعرضُها أصابع، وتارةً ذراعاً وعرضُها إصبَعاً، فيزولُ ما فيها من الأبعادِ مع بقاءِ الجسميّة.

وأجيب: بعد تسليمِ أنّ انتِفاء الخطّ والسّطح بالفِعل يستَلزِم عَدم اتِّصاف الجِسم بالطّول والعّرض والعُمق، بأنّ المرادَ قبولُ تلك الأبعاد وإمكانها، وهذه خاصّةٌ شامِلَةٌ لازمَة على أنّ ما ذُكِر من زوال مِقدار وحُدوث آخر مما لا يثبتُ له عند المتكلمين، بل الجواهر الفردَية هي التي تَنتَقِل من طولٍ إلى عرض، ولو سُلِّم فالمرادُ مُطلَق الأبعاد وهي لازِمَة، وإنّما الزّوال للخُصوصِيّات.

فإن قيل: على تقْدِير نفْيِّ المقادير فالطّول خاصّة للجِسم، وعلى تَقدير إثباتها فالجوهَر الطويل، فأيّ حاجَة إلى ذكرِ العُرض والعُمق؟

قلنا: إنّما يصحُّ ذلكَ لو كان كلُّ مُنقسمٌ جِسماً حتّى المؤلَّف من جُزئين، وهم لا يقُولونَ بذلك بل عندَ النّظامِ أجزاءُ كلُّ جسمٍ غير مُتناهيّة، وعند الجبائي أقلُّها ثمانية بأنْ يُوضَع أربَعة بحيث يحصلُ مُربّع ثمّ فَوقها أربَعة كذلك، وعندَ أبي الهذَيل ستّة، بأنْ تُوضَع ثلاثة ثمّ فوقها ثلاثة، وقيل: أربَعةٌ بأنْ يوضع جزءان وبجنبِ أحَدهما في سمْتٍ آخر جزءٌ آخر، وفوقُ أحدِ الثّلاث جزء آخر، وإنّما لم يفْرض الثّلاثة على وضْعِ المثلَّث والرابع على مُلتَقا بحيث يحصلُ مكعَّب؛ لأنّ جواز ذلكَ عندَهم في حيّز المنع لاسْتِلزَامه الانقسام ـ على ما سَيجيء ـ.

وبالجملَةِ، فالجوهَر المركّب الذي يكون عدَد أجزائه أقلّ من أدْنَى ما يصحُ تَركُّب الجسمَ منه، أو يكون تَركُّب أجزائه على سمْتٍ واحدٍ فقط، وهو المسمّى عندَهُم بالخط، أو في

سَمْتَين فقط، وهو المسمّى عندهم بالسّطح يكونُ واسِطَة بينَ الجِسم والجوهَر الفَرد، ويجبُ الاحترازُ عنه بقيدِ العَرض والعُمق.

وهذ الرّسم الذي اختاره المعتزلة لقدماء الفلاسفة.

ولما رأي مُتأخرهم أنّ لا بدّ من ذكر الجوهر احترازاً عن الجسم التعليمي، وأنّه لا عبرةَ بوجُودِ الأبعاد بالفِعل، صرّح منهم أرسْطُوا وشيعَته بالمقصودِ فقالوا: هو الجوهر القابل للأبعادِ الثلاثة، أي: الذي يُمكن أنْ يَفرِض فيه أبعاد ثلاثة، وزادَ بعضُهم قيدَ التّقاطع على زوايا قائِمَة.

وإيضاحه: أنّه إذا قام خطٌّ على آخرٍ عامودا فإنْ كان قائماً عليه أي: غير مائلٍ إلى أحدِ جانبيه فالزّاويتَان الحادِثَتان تكونانِ مُتساوِيتَين، وتُسمّيان قائِمَتين، وإن كانَ مائلاً فلا مُحالة تكون إحدَى الزّاويتَين أصغَر وتُسمّى حادّة، والأخرى أعظَم وتُسمّى مُنفَرجة، فإذا فَرضنَا في الجسم بُعداً كيف اتّفق ثمّ آخر يُقاطِعة في أيّ جِهة شئناً، بحيث تحصلُ أربع قَوائم، ثمّ ثالثاً يُقاطِعُهما بحيث تحصلُ منه بالنّسبة إلى كلٍّ من الأوّلَين أربعُ قوائم، وهذا الثالثُ مُتعيّن لا يُتَصوّر فيه التّعدّد، فهذا معنى تقاطُع الأبعاد على زوايا قائمة، وهذا القيد لتحقِيق أنّ المعتَبر في الجسم قُبول الأبعاد على هذا الوجه، وإنْ كان هو قابلاً لأبعادٍ كثيرةٍ لا على هذا الوجْه.

ثمّ اعلم أنّ المعتبر من المذاهب في حقيقة الجسم ثلاثة:

الأول: للمتكلّمين أنّه من الجواهِر الفَردَة المتَناهيّة العدَد.

والثاني: للمشّائين من الفَلاسِفَة أنّه مُركّب من الهيولي والصّورة.

الثالث: للإشراقيين منهُم أنّه في نفسِه بسيط، كما هو عندَ الحسّ ليس فيه تعدُّد أجزاء أصلاً، وإنّما يقبلُ الانقسامَ بذاتِه ولا ينتَهي إلى حدٍّ لا يَبقى له قبول الانقسام، كما هو شأنُ مقدُورات الله تعالى.

وكأنّه وقع اتّفاق الفِرَق على ثُبوتِ مادّة تتوارَد عليها الصّور والأعراضُ إلّا أنّها عند الإشراقِيين نفس الجسمِ، فيُسمّى من حيثُ قبول المقادير مادة وهيولي، والمقاديرُ من حيث الحلول

فيه صُوراً، وعند المشّائين جوهَرٌ يتقوّم بجوهرٍ آخر حالٌّ فيه يُسمّي صورة، يتَحصّل بتَركِهِما جوهرٌ قابلٌ للمَقادير وسائرِ الأعراض هو الجسم، وعندَ المتكلِّمين هو الجواهر الفردَة التي يقومُ بها التّأليف فيتَحصّل الجسمُ، فالتّأليف عندَهم بمنزلَة الصّورة عند المشّائين إلّا أنّه عَرَضٌ لا يقومُ بذاتِه بل بمَحلّه، والصورة جوهرا يقوم بذاته وتتقوم به محله الذي هو الهيولي، وستسمع في مباحثِ الجوهَر الفرد ما يتعلّق بهذه المذاهب إن شاء الله تعالى.

وبالجملة قوله: (**بالتحقيق**) أن جُعل حالا من الجسم فهو إشارة إلى أنّ الجسم الثاني هو الأول المعدوم بعينه لا مثله، وإلّا لزم أنّ المثاب أو المعذّب غير الطائع والعاصي، وهو باطلٌ بالإجماع ـ وقد مرّ ما فيه ـ، وإن جُعل متعلّقاً بيعاد فكذلك أيضا وإن جعل متعلقا بقل فهو إشارة إلى أنّه قول عن دليل كما يأتي لا من قبيل الرأي؛ إذ التحقيق كما في أشهر إطلاقاته إثباتُ الحكم بالدليل، وقد يُطلق على الكشف عن حقيقة الشيء وعلى بيان الشيء على وجهِ الحقّ.

والحاصل: أن النّاس اختلفوا في صحّة قبول الأجسام الفناء.

فذهب النّظام إلى أنّها باقيةٌ غير متوالية، وقابلة للفناء غير دائمة البقاء، بناءً على ما يراهُ الفلاسفة من أنّها أزليّة أبديّة.

والجاحظ وجمعٌ من الكراميّة إلى أنّها أبديّة غير أزليّة.

وتوقف **أصحاب أبي الحسن** في صحة الفناء، وقال أهل السنة والمعتزلة بصحة الفناء على الأجسام وبوقُوعِه.

وعليه فقيل: تُعاد للحشر إعادة ناشئة (**عن عدم**) محضٍ أو بعد عدم، مثل: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ [الإنشقاق: ١٩]، **قال الأمدي**: وهذا هو الصحيح، وعليه الأكثر.

ثمّ اختلف هؤلاء في أنّ فناء الأجسام وعدمها الناشئة عنه:

- بإعدام معدوم.
- أو بحدوث ضد.
- أو بانتفاء شرط وجودها.

فذهب القاضي منا وأبو الهذيل من المعتزلة إلى الأول إلّا أنّ القاضي يقول: إن الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة فيصيرُ معدوماً كما أوجده كذلك فصار موجوداً.

وأبا الهذيل يقول: إنّ الله تعالى يقول له: افن فيفنى، كما قال له: كن فكان.

وذهب جمهور المعتزلة إلى الثاني، فقالوا: إن فناء الجوهر بحدوث ضدٍّ له وهو الفناء.

ثم اختلفوا:

ـ فذهبَ ابن الأخشيد وابن شبيب إلى أنّ الله تعالى يخلق الفناء في محلٍّ معيّن من الجوهر.

ثم اختلفا، فقال **ابن الأخشيد**: أنّ الله تعالى يخلقه في جهةٍ معيّنة من جهات الجوهر، فإذا أحدثه فيها عُدمت الجواهر بأسرها.

وقال **ابن شبيب**: أنّ الله تعالى يُحدث في كل جوهر بعينه فناه، ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزّمان الثاني.

ـ وذهب **أبو علي وابنه أبو هاشم وأتباعهما**: إلى أنّ الله تعالى يعدم الجوهر بخلقِ فناءٍ لا في محلّ معيّن منه.

ثمّ اختلفا، فقال **أبو علي وأتباعُه**: إنّ الله تعالى يخلقُ بعدد كلّ جوهر فناء لا في محل، فيفنى الجوهر.

وقال أبو هاشم وأتباعه: أنّ الله تعالى يخلق فناء واحد لا في محل فتفنى به الجواهرُ بأسرها.

ـ **وذهبَ إمامُ الحرمين**، والأكثرون منّا وبِشر المريسيّ والكعبيّ والنّظام من المعتزلَة إلى الثالث. **ثمّ اختلفوا في تَعيين ذلك الشّرط**:

ـ **فقال بشر**: إنّه بقاءٌ يخلقُه الله تعالى لا في محلّ فإذا لم يخلقه عُدِم الجوهَر.

ـ **وقال الأكثرونَ منا والكعبيُّ من المعتزلة**: إنّه بقاءٌ قائم بالجوهَر يخلقه الله تعالى فيه حالا فحالا، فإذا لم يخلقُه الله تعالى فيه انتفى الجوهر.

ـ **وقال إمام الحرمين**: إنّه الأعراض التي يجبُ اتّصاف الجسمِ بها، فإنّ الله تعالى يخلِقُها في الجسمِ حالا فحالا فمتى لم يخلقُها فيه انعدم.

وقال النّظامُ: إنه خلق الله الجوهَر حالاً فحالا، فإنّ الجوهر عنده لا بقاء لها بل هي مُتجدِّدَة بتَجدُّد الأعراض، فإذا لم يوالِ الله على الجوهر خلقه فنى.

ـ **قال السّعد**: وأكثرُ هذه الأقاويل من قُبيلِ الأباطيلِ سيما القول بكونِ الفناء أمراً مُحقّقاً في الخارج ضدَّ للبقاءِ قائماً بنفسِه أو بالجوهَر، وكون البقاء مَوجُوداً لا في محلّ، ولعلّ وجْهُ البُطلان غَنيٌّ عن البيان.

(وقيل) تُعاد الأجسام للحشر إعادة ناشئة **(عن تفريقٍ)** محضٍّ او بعد تفريق كما مرّ، وأوردَه بصيغة التمريض لحكاية الآمدي له بعد جزمه منه بتصريح مقابلة السّابق، وعزوه للأكثرين كذلك.

احتجّ القائلون بالفناء بوجوه:

الأول: الإجماع على ذلكَ قبل ظهورُ المخَالِفين كبعضِ المتأخّرين من المعتَزلَة وأهل السنّة.

ورُدّ بالمنعِ، كيفَ وقد أطبَقت مُعتَزلَة بغداد على خلافه، نعم كان الصّحابةُ مجمِعينَ على بقاءِ الحقِّ وفناءِ الخلق، بمعنى هلاكُ الأشياءِ وموتُ الأحياءِ وتفَرّق الأجزاء، لا بمعنى انعدامُ الجواهرِ بالكليّة؛ لأنّ الظّاهِر أنّهم لم يكونوا يخوضُون في هذه التّدقِيقَات، وحينئذٍ فلا يصلُح حمل الإجماع الذاهب إليه على ما كانوا عليه.

الثاني: قولُه تعالى ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد:٣] أي: في الوجود، ولا يُتصوّر ذلك إلّا بانعدَامِ ما سِواه، وليسَ بعد القيامة وِفَاقا، فيكون قبلها.

وأجيب: بأنّه يجوزُ أنْ يكونَ المعنى: هو مَبدأُ كلّ موجُود وغايةُ كلّ مقصُود، و هو المتوَحّد في الألوهيّة أو صفاتِ الكمال، **كما إذا قيل لك**: أهذا أوّل زوّارك أم آخرهم؟ **فتقول**: هو الأوّل والآخر، وتُريد أنّه لا زائرَ سِواه، أو هو الأوّل والآخِر بالنّسبة إلى كلِّ حيٍّ، بمعنَى أنّه يبقَى بعد موتِ جميع الأحياء، أو هو الأوّل خَلقاً والآخِرُ رِزقاً كما قال: ﴿خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ﴾ [الروم: ٤٠]، **وبالجملَة**، فليسَ المرادُ أنّه آخرُ كلّ شيءٍ بحسبِ الزّمان؛ للاتّفاق على أبَديّة الجنّة ومن فيها.

الثالث: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، فالمرادُ به الانعدامُ لا الخروج عن كونِه مُنتَفِعاً به؛ لأنّ الشّيء بعدَ التّفرُّقِ يبقَى دليلاً على الصّانعِ وذلكَ من أعظَـمِ المنافِـع.

وأجيب: بأنّ المعنَى أنّه هالكٌ في حدِّ ذاتِه؛ لكونِه مُمكِناً لا يستَحقُّ الوجُودَ إلّا بالنّظر إلى العلّة، أو المراد بالهلاكِ الموتَ أو الخروجَ عن الانتفاعِ المقصود به اللّائقُ بحاله، كما يُقال: هلَكَ الطّعام إذا لم يبقَ صَالحا للأكل وإنْ صَلُح لمنفَعةٍ أخرى، ومعلومٌ أنّ ليسَ مقصودُ الباري تعالى من كلِّ جَوهر الدّلالة عليه وإنْ صَلُح لذلك، كما أنّ من كتبَ كِتاباً ليس مَقصُوده بكلّ كلمَةٍ الدّلالَة على الكاتب، أو المرادُ الموت كما في قولِه تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌاْ هَلَكَ﴾ [النساء: ١٧٦]، وقيل: معناه كلُّ عملٍ لم يُقصَد به وجهُ الله تعالى فهو هالك، أي: غير مُثاب عليه.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ٢٧]، ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩]، والبدأ من العَدمِ فكذا العَود، وأيضاً إعادةُ الخلقِ بعد بدئه لا تُتصوَر بدونِ تخلُّل العَدَم.

وأجيب: بأنّا لا نُسلِّم أنّ المرادَ بِبَدء الخلقِ الإيجادُ والإخراجُ عنِ العَدَم، بل الجمعُ والتَركيب على ما يُشعِر به قوله تعالى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَـٰنِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧]، ولهذا يُوصَف بكونِهِ مَرئيّاً مُشاهداً كقولِه تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ١٩]، ﴿قُلْ سِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ٢٠].

وأمّا القولُ بأنّ الخلقَ حقِيقةٌ في التّركيبِ تمسُّكاً بمثلِ قولِه تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [الروم: ٢٠] أي: ركّبَكُم، ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧] أي: يُركّبونَه، فلا يكون حقِيقَة في الإيجادِ دفعاً للاشتراكِ فضَعيفٌ جداً؛ لإطباقِ أهلُ اللّغة على أنّه إحدَاثٌ وإيجادٌ مع تقدير سواء كانَ عن مادّة كما في خَلقُكم من تراب، أو بِدُونِه كما في خَلق الله العالَم.

الخامس: قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، والفناءُ هو العدم.

وأجيب: بالمنعِ، بل هو خُروج الشّيء عن الصِّفة التي ينتفعُ به عندها كما يُقال: فنَي زاد القوم وفني الطّعام والشراب، ولهذا لا يستعملُ في الموت، فيقال: أفناهُم الحرب.

وقيل: معنى الآية: كلّ من على وجْهِ الأرض من الأحياء فهو ميّت.

قال الإمام الرازي: ولو سُلِّم كون الهلاك والفَناء بمعنَى العدم، فلا بُدّ في الآيتَين من تأويل؛ إذ لو حملناهما على ظاهِرهما لزمَ كون الكلّ هالكاً فانياً في الحال، وليس كذلك، وليسَ التأويل بكونِه آيلا إلى العَدم على ما ذكرتُم أولى من التّأويل بكونِه قابلاً له.

وهذا منه إشارة إلى ما اتّفق عليه أئمّة العربيّة من كونِ اسم الفاعل ونحوه مجازاً في الاستِقبال، وأنّه لا بدّ من الاتِّصاف بالمعنَى المشتَق منه، وإنّما الخلاف في أنّه هل يُشترطُ بقاءُ ذلك المعنَى.

وقد توهّم صاحبُ «**التلخيص**»: أنّه كالمضارع مُشترك بينَ الحالِ والاستقبال، فاعتُرض بأنّ حملَه على الاستِقبالِ ليس تأويلاً وصَرفاً عن الظّاهِر.

واحتجّ القائلون بالتّفرّق بوجوه:

الأول: أنّه لو عُدِمت الأجساد لما كانَ الجزاءُ واصِلاً إلى مُستحِقُّه، واللّازمُ باطلٌ **سمعاً** عندَنا للنّصوصِ الوارِدَة في أنّ الله تعالى لا يُضيعُ أجرَ من أحسنَ عملاً، **وعقلاً** عندَ المعتزلَة لما سَبق من وجُوبِ ثوابُ المطيع وعقابُ العاصي، بيانُ الملزُوم أنّ المعَاد لا يكونُ هو المبتَدأ بل مُثله لامْتِناع إعادَة المعدُوم بعينِه.

ورُدّ بالمنعِ ـ وقدْ مرّ بيانُ ضَعفِ أدلته ـ ولو سُلِّم فلا يقومُ على من يقولُ ببقاءِ الرّوح والأجزاءِ الأصليّة وإعدام البواقي، ثمّ إيجادُها إنْ لم يكُن الثاني هو الأول بعينِه بل مُغايراً له في صِفَة الابتداءِ والإعادَة، أو باعتِبارٍ آخر، ولا شكّ أنّ العُمدَة في الاستِّحقاقِ هو الرّوح على ما مرّ، وقد تقرَّر بأنّها لو عُدِمَت لما عُلم إيصال الجزاءِ إلى مُستَحقّه؛ لأنّه لا يُعلَم أنّ ذلك المحشُور هو الأوّل أُعيدَ بعينِه أم مُثّل له خلقٌ على صِفَته، أمّا على تقديرِ الفَناء بالكليّة فظاهرٌ، وأمّا على تقديرِ بقاءِ الرَوح والأجزاء الأصليّة؛ فلانْعِدام التّركيب والهيئات والصّفات التّي بها تمايُز المثْلَين سِيما على قولِ من يجعل الرّوح أيضاً من قُبيلِ الأجسام، واللّازمُ مُنتَفٍ؛ لأنّ الأدلّة قائِمَةٌ على وصُول الجزاءِ إلى المستحق.

لا يُقال: لعلّ الله تعالى يحفَظُ الرُّوح والأجزاء الأصليّة عن التّفرق والانْحِلال، بل الحكمَة يقتَضي ذلك ليعْلَم وصول الحقِّ إلى المستَحقِّ.

لأنّا نقول: المقصودُ إبطالُ رأيِّ من يقولُ بفناءِ الأجسادِ بجمِيعِ الأجزاءِ بل أجسامُ العالمِ بأسْرِهَا، ثمّ الإيجادُ وقدْ حصل، ولو سُلّم فقد عَلمتَ أنّ العُمدَة في الحشرِ هو الأجزاءُ الأصليّة لا الفضليّة، وقد سَلمْتُم أنّها لا تتفرّقُ فضلاً عن الانْعدَام بالكليّةِ على أنّا نعلمُ ذلك عند الاتّصال البتّة، وكفى بالله عليماً، ولو سُلِّم فلعلّ الله يخلقُ عِلماً ضروريّاً أو طَّريقاً جليّاً جُزئيّاً أو كُليّاً.

الثاني: وهو للمُعتَزلة أنّ فعلَ الحكيم لا بدّ أنْ يكونَ لغَرضٍ لامتِناع العَبَث عليه، ولا يُتصوّر له غرضٌ في الإعدَام؛ إذ لا مَنفَعة فيه لأحدٍ لأنّها إنّما تكونُ مع الوجُود بل الحياة، وليس أيضاً جزاء المستَحق كالعذابِ والسُّؤالِ والحِسابِ ونحو ذلك، وهذا ظاهِر.

ورُدّ بمنعِ انحصارِ الغَرض في المنفَعَة والجزاء، فلَعلّ لله تعالى في ذلكَ حِكَماً ومصالحَ لا يعلَمُها غيره، على أنّ في الإخْبار بالإعْدَام لطفاً للمُكلَّفِين، وإظهارُ الغَاية العَظمَة والاستِغناءُ والتّفرُّد بالدّوامِ والبقاءِ، ثمّ الإعدامُ تحقيقٌ لذلكَ وتصديق.

وقد يُورد الوجْهان على طريقِ تَفريقِ الأجزاء، أمّا الثاني فظاهرٌ، وأمّا الأول فلانْعِدام التأليفِ والهيئات التّي بها التّمايُز، فإمّا أن تَمتَنع الإعادة أو يَلتَبسُ المعَاد بالمثل.

ويجاب: بأنّه يجوزُ أنْ تَنعدِم الصّفات التي بها التّمايزُ كاختِصاص الجواهِر بها لها من الجِهاتِ مثلاً، ولو سُلّم فالمستَحقُّ هو تلكَ الجواهِر الموصُوفَة الباقيّة لا مجمُوع الجواهِر والصّفات والتّعيُّنات، كما إذا جنَى وهو شابٌّ سَمينٌ سليمُ الأجزاء واقتُّصَ منه حينَ صارَ هَرِماً عَجِيفاً ساقطَ الأعضاء.

وعن **الثاني**: بأنّ في التّفريقِ منفعَة الاعتبار وإمكانُ اللّذَة والألَمَ على طريقِ الجزاء.

الثالث: النُّصوص الدّالة على كونِ النّشورِ بالإحياءِ بعدَ الموت والجمعُ بين التفرق لا الإيجادِ بعد العَدَم:

- **كقولِه تعالى:** ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ...﴾ **الآية** [البقرة: ٢٦٠].

- **وكقولِه تعالى:** ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ **إلى قولِه تعالى:** ﴿وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ [البقرة: ٢٥٩].

- **وكقولِه:** ﴿كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ﴾ [فاطر: ٩]، و﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩] **بعد ما ذَكر بدأَ الخلق** ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ٢٠].

- **وكقوله:** ﴿يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ ۝ وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ﴾ [القارعة: ٤ - ٥]، **إلى غيرِ ذلكَ من الآياتِ المُشْعِرَة بالتّفريقِ دونَ الإعدام.**

والجواب: أنّها لا تَنفي الإعدام وإنْ لم تَدلُّ عليه، وإنّما سِيقَت بياناً لكيفيّة الإحياء بعد الموتِ والجمعِ بعدَ التّفريق؛ لأنّ السّؤال وقعَ عن ذلك، ولأنّه أظهرَ في بادي النّظر، والشّواهدُ عليه أكثر، ومع ذلك هي مُعارِضَة بما سَبق من الآياتِ المشعِرَة بالإعدامِ والفَناء، قاله كلّه السّعد.

قلت: قال أيضاً بعد ذكر طريقي الفناء والتّفريق والحقّ والتوقف، وهو اختيار **إمام الحرمين**، حيث قال: يجوزُ عقلاً أنْ تُعدم الجواهِر ثمّ تُعاد، وأنْ تَبقى وتَزولُ أعراضُها المعهُودَة ثمّ تُعادُ بعينها، ولم يدلُّ قاطِع سَمعيٌّ على تَعيين أحدَهُما فلايَبعُد أنْ تُغيّر أجسام العِباد إلى صِفَة أجسام التّراب، ثمّ يُعاد تَركيبُها إلى ما عهد، ولا يَخيل أنْ يُعدَم منها شيء ثمّ يُعاد، والله أعلم.

قلت: ومثله **الفخر** أيضاً، وعبارة **شيخ أستاذنا**: ومعتقد سلف الأمّة وخلَفها أنّ المعاد هو الجسد بعينه، واختلفوا في كيفية الإعادة:

قال جمعٌ: والحقّ أنّ الأجساد تُعدم إلا عجب الذنب، ثمّ تُعاد الأجزاء الأصليّة بعد إعدامها.

وأشار السّعد إلى تفسير الأصليّة بالباقية من أوّل العمر إلى آخره.

وفسّرها **غيره** بالأجزاء الحاصلة في أول الفطرة، أي: أوّل تعلّق الرّوح بالبدن ممّا لا يتعلق بدونه.

ونظر غير واحد في قول «المواقف» هل تُعدم اجزاء ثمّ يُعيدها أو يُفرّقها ويُعيدُ فيها التأليف؟ الحقّ أنّه لم يثبت ذلك ولا جزم فيها نفياً وإثباتاً لعدم الدليل، انتهى، ويوافقه قول حجّة الإسلام في كتاب «الاقتصاد».

فإن قيل: ما تقولون أتعدم الجواهر والأعراض، ثمّ يُعادان جميعاً، أو تعدم الأعراض دون الجواهر، وإنّما تُعاد الأعراض.

قلنا: كلّ ذلك مُمكن ولكن ليس في الشّرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات، انتهى، وفي النّظر نظر؛ إذ لا قاطع هناك.

وقال بعضُهم: الحقّ وقوع الأمرين، إعادة ما انعدم بعينِه وتأليف ما تفرّق، انتهى، وهو حسن.

وقال **حجّة الإسلام** في كتاب «الاقتصاد»: أيضاً أنّ ما ذكرناه في التهافت أنّ المعاد جاز أن يكون بدناً غير بدن الدنيا فهو للإلزام وليس ما تعتقده، فإنّ ذلك الكتابُ مُصنّف لإبطال مذهبهم لا لإثبات مذهب أهل الحقّ، انتهى.

* * *

مَحضَينِ لكِن ذَا الخِلافُ خُصَّا بِالأَنبِيَا وَمَن عَلَيهِم نُصَّا

وممّا ينحو لما قاله السّعد قول «المواقف» وشرحه: هل يعدم الله الأجزاء البدنيّة، ثمّ يُعيدها أو يُفرّقها ويُعيدُ فيها التّأليف، الحقّ أنّه لم يثبت في ذلك شيء فلا جزم فيه نفياً ولا إثباتاً لعدم الدّليل على شيء من الطرفين، وليس في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] دليلٌ على الإعدام لأنّ التّفريق هلاك كالإعدام، فإنّ هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه، وزوال التّأليف كذلك ومثله يسمى فناء عُرفاً، فلا يتمّ الاستدلال بقوله: ﴿كُلُّ مَنۡ عَلَيۡهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦] فان على الإعدام أيضاً، انتهى.

وفي الحديث: «يُحشر الناس حفاة عراة غرلاً»[1]، ثمّ يزداد في أجساد أهل الجنة لتتوفّر عليهم اللّذات، وفي أجساد أهل النار تغليظاً للعقوبات، وفيه أيضاً: «أهل الجنّة جرد مرد مكحولون أبناء ثلاث وثلاثين على خلق آدم، طولهم ستون ذراعاً في عرض سبعةِ أذرُع»[2]، وورد أنّ سنّ الكافر كأُحد.

ولو خُلق شخصٌ بغير يدٍ أو رجلٍ؟ فقال بعضُهم: الظاهر أنّه يُعاد بيدٍ ورجل، ولا إشكال في إحراق النّار لما يُزاد في الجسم؛ لأنّه آلة لتعذيب الرّوح، كالحطب يحرق توصلاً لتعذيبها، ومن ثمّ قال تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتۡ جُلُودُهُم بَدَّلۡنَٰهُمۡ جُلُودًا غَيۡرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَ﴾ [النساء: ٥٦].

والفلاسفة عن آخرهم أنكروا بعث الأجساد واختلفوا في بعث الأرواح فقط، فأنكره الطّبيعيّون منهم وأثبته الإلهيون، انتهى كلام الشيخ الآستاذ، وقد قدّمنا تفصيله.

وقوله: (محضين) مجرور بالياء، نعت لعدم وتفريق، ودُفع به توّهم: أنّ القائل بالعدم يكتفي بما يصدق عليه العدم عند العامّة، وهو تمام انحلال التركيب بحيث لا يبقى جوهرانِ فردانِعلى الاتّصال مع وجود الجواهر الفردة كما هو المراد بالتّفريق المحضّ احترازاً عن التّفريق العامي، وهو خروج البدن عن اتّصال أعضائه المحسوسة، فإنّ كلا من هذين المحترزين ليس

(١) أخرجه البخاري (٨: ١٠٩ برقم ٦٥٢٥)، ومسلم (٤: ٢١٩٤ برقم ٢٨٥٩).

(٢) أخرجه البيهقي في «البعث والنشور» (١: ٢٤٥ برقم ٤١٩).

محل نزاع في الإعادة؛ إذ لا يسمّى إعادة المعدوم لكونه ليس منها في شيء.

ولـمّا أطلق القوم هذا الخلاف وقد ورد في السنّة ما يقضي بعدم عمومه وشموله، وقيّده الأئمة بذلك الوارد، واستدرك بذلك التّقييد بقوله: **(لكن)** لا يبقى **(ذا الخلاف)** بمعنى الاختلاف على إطلاقه بل **(خُصا)** بألف الإطلاق، وفي التعبير بالتّخصيص تسامح لما مرّ من أنّ التّخصيص من عوارض العموم.

كما أنّ التقييد من عوارض الإطلاق، فالمراد ولكن هذا الخلاف قيد بعض العلماء إطلاقه **(بالأنبياء)** جمع نبيٍّ وقد مرّ تعريفه، فإنّهم لا تأكل الأرض أجسامهم، ولا تُبلي أبدانهم؛ لحديث أبي داود وابن ماجة في «سننهما» عن أوس بن أوس ـ واللفظ لأبي داود ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنّ من أفضلِ أيّامكُم يوم الجمعة، فيه خُلق آدم، وفيه قُبِض، وفيه النّفخَة، وفيه الصّعقَة، فأكثروا عليّ من الصّلاة فيه، فإنّ صَلاتُكم مَعرُوضة عليّ**»، **قالوا: يا رسول الله، وكيفَ تُعرَض صلاتنا عليكَ وقد أرِمْت ـ قال: يقولون: بَليت ـ؟ فقال: «إنّ الله عز وجلّ حرّمَ على الأرضِ أجسادَ الأنبياء»**[1]. قال ابن العربي حديث حسنٌ، وصحّحه غيره.

وخرجه ابن ماجة أيضاً عن أبي الدرداء، بلفظ: قال: قال رسول الله ﷺ «أكثِرُوا الصّلاة عليّ يوم الجُمُعةِ، فإنّهُ مشهُودٌ تشهدُهُ الملائِكةُ، وإنّ أحدَكم لن يُصلِّي عليّ إلّا عُرِضت عليّ صلاتُهُ حتّى يفرُغ مِنها قال: قُلتُ: وبعد الموتِ؟ قال: «وبعد الموتِ، إنّ الله حرّم على الأرضِ أن تأكُل أجساد الأنبِياءِ»، فنبِيُّ الله حيٌّ يُرزقُ»[2]، انتهى.

قلت: والصحيح أن الأنبياء أحياء في قبورهم، يصلون، ويسبحون، ويحجون، ويعتمرون ويتقربون إلى الله زلفى تعالى بسائر عباداتهم التي كانوا عليها في الدنيا، تلذذاً كما جاء به الحديث، وإن كانوا قد توفوا فهم في هذه الدنيا التي هي دار العمل حتى إذا فنيت مدتها وتعقبتها الآخرة التي هي دار الجزاء انقطع العمل، ولا يلزم من العمل التكليف، فإنه عليه الصلاة والسلام يسجد في الجنة حين يقوم للشفاعة.

---

(١) أخرجه أبو داود (١: ٢٧٥ برقم ١٠٤٧).

(٢) أخرجه ابن ماجه من حديث أبي الدرداء، أبواب الجنائز، باب ذكر وفاته ودفنه ﷺ، حديث رقم (١٦٣٦).

وهذا الجواب متعين في «حديث الإسراء» لإبقاء اللفظ معه على ظاهره، ما لم يصدر عنه قائم البرهان، على أن سعيد ابن المسيب روى: «**جثث الأنبياء لا تقيم في الأرض أكثر من أربعين يوماً ثم ترفع**»[1]، فلا حاجة في حديث الإسراء إلى الجواب بأن عبادات الآخرة أذكار ودعاء فصلاتهم في قبورهم منها.

ولا إلى الجواب بأن رؤيته عليه الصلاة والسلام لهم حاجين ومعتمرين ومصلين رؤية منامية في غير ليلة الإسراء وفي بعضها، كما في رواية ابن عمر: «**بينما أنا نائِمٌ رأيتني أطُوفُ بِالكعبةِ**»[2]، وذكر حديث قصة عيسى.

ولا إلى الجواب بأنه عليه الصلاة والسلام أرى حالهم التي كانوا عليها في حياتهم ومثلوا له كيف كانوا يحجون ويلبون ويصلون فيها، كما يشير له قوله عليه الصلاة والسلام: «**كأنِّي أنظُرُ إلى مُوسى**»، و«**كأنِّي أنظُرُ إلى عِيسى**»، و«**كأنِّي أنظُرُ إلى يُونُس**»[3]، ولا إلى الجواب بأنه عليه الصلاة والسلام: أخبر عما أوحى الله إليه به من أمرهم، وما كان منهم في عباداتهم حال حياتهم، والله أعلم.

(و) هذا **الاختلاف** خص أو قيد بـ(**من**) أي بالأشخاص الذين (**عليهم**) أي على عدم أكل الأرض أجسامهم، (**نصًا**) بألف الإطلاق والبناء للمجهول للعلم بفاعله وهو الشارع، إذ المسألة توقيفية، كيف وقد جاء قوله عليه الصلاة ولسلام: «**كُلُّ ابنِ آدم يأكُلُهُ التُّرابُ**»[4] مساعداً للقول لعموم الفناء لولا ما استثناه في بقية الأحاديث، فمن أولئك:

---

(١) انظر: التذكرة للقرطبي (١: ٤٤٨)، قال ابن المنير في البدر المنير (٥: ٢٨٥) وقال: «هذا مشهور عن ابن المسيب».

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب أحاديث الأنبياء، باب قولِ الله ﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مَرۡيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتۡ مِنۡ أَهۡلِهَا﴾ [مريم: ١٩]، حديث رقم (٣٤٤١) و (٧٠٢٦) و(٧١٢٨)، ومسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب ذكر المسيح ابن مريم، والمسيح الدجال، حديث رقم (١٧١).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث ابن عباس، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ إلى السماوات، وفرض الصلوات، حديث رقم (١٦٦)، دون زيادة: «كأني أنظر إلى عيسى».

(٤) سبق تخريجه.

- **الشهداء:**

وسيأتي أنهم أحياء، وأن حياتهم حقيقية، ولا يختص هذا الحكم بشهداء هذه الأمة، بل قضية كلام بعضهم وصريح كلام **القرطبي** أن كل مقتول على الحق هذه سبيله، بالتقييد[(١)] بشهيد المعترك لا وجه له إلا الوقوف مع ظاهر الآية.

وعبارة النووي: وهذا الفصل وإن كان ظاهره أنه في قتال الكفار، فيدخل فيه من جرح في سبيل الله في قتال البغاة، وقطاع الطريق، وفي إقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونحو ذلك، والله أعلم، انتهى.

ولما نبش الناس موتاهم بأُحُدٍ لأمر معاوية لهم بذلك حين أجرى العين بوسط المقبرة بعد أحد بنحو خمسين سنة، وجدوهم على حالهم، حتى أن الكل رأوا المسحاة أصاب قدم حمزة بن عبد المطلب رضي الله تعالى عنه فسال منه الدم.

وقد أخرج جابر بن عبد الله إياه عبد الله بن عمرو بن حرام كأنما دفن بالأمس.

- ومنهم **المؤذنون احتساباً** أيضًا.

لخبر الطبراني: «**المُؤَذِّنُ الـمُحتسِبُ كالشّهِيدِ الـمُتشحِطِ في دمِه وإن مات لم يُدوّد في قبرِهِ**»[(٢)]، إذ ظاهره ـ كما قاله القرطبي ـ أن الأرض لا تأكله أيضاً.

- ومنهم **حامل القرآن** أيضًا.

لخبر ابن منده: «**إذا ماتَ حاملُ القُرآنِ أوحي إلى الأرضِ أن لا تأكُل لحمهُ، فتقول الأرض: أي ربِّ كيف آكلُ لحمه وكلامُك في جوفِه**»[(٣)].

(١) ٢٤١/ ب يحتمل: فالتقييد.

(٢) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير برقم (١٣٥٥٤) عن ابن عمر

(٣) أخرجه ابن عساكر في معجم الشيوخ (١٥٨٦) وقال: وهذا حديث غريب، والديلمي في الفردوس برقم (١١١٢) عن جابر بن عبد الله.

- ومنهم أيضاً **الذي لم يعمل خطيئة قط**:

لما رواه المروزي عن قتادة: «**بلغني أن الأرض لا تسلط على جسد الذي لم يعمل خطيئة**»[١].

- وزاد **بعضهم**: **العلماء العاملين**.

فإن قلت: لم بنى خص للمفعول؟ **قلت**: للعلم بالفاعل، وهو الشارع.

وأما ما زاده **بعضهم**، فإنه خلاف ظواهر النصوص.

وإبقاء جماعة: «**كُلُّ ابنِ آدم يأكُلُهُ التُّرابُ، إلّا عجب الذّنبِ**»[٢] على ظاهره ـ كما مر ـ حتى قال **بعضهم**: إن معنى الآثار الواردة في هؤلاء المستثنين أن الأرض لا تسلط عليهم حتى يصيروا من جنسها، لا أنهم لا تتفرق أعضاؤهم، ولا تنقطع أوصالهم، لأنه خلاف المشاهد، وهو خلاف المصرح به في الأنبياء والشهداء، على ما عرفت.

خاتمة: اعلم أن الكلام:

- إما عام أريد به عام، نحو: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

- أو خاص أريد به خاص، نحو: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا﴾ [الأحزاب: ٣٧].

- أو عام أريد به خاص، نحو: ﴿وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النمل: ٢٣]، ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ﴾ [الأحقاف: ٢٥].

- أو خاص أريد به عام، نحو: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ وَلَا تَنۡهَرۡهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣]، أي لا تؤذيهما بشيء من أنواع الإيذاء.

وهاهنا **قاعدة**: كل حكم أجازه الشارع، أو منعه، أو أمكن رده إلى أحدهما، فهو واضح، فإن أجازه مرة ومنعه أخرى فالثاني ناسخ للأول، وإن لم يرد عنه إجازته ولا منعه ولا أمكن رده إليه بوجه ففيه الخلاف قبل ورود الشرع، والأصح أن لا حكم، فلا تكليف فيها بشيء.

---

(١) ذكره المتقي الهندي في كنز العمل برقم (٣٥٥٨١) وأشار إلى أن المروزي رواه في كتاب الجنائز.

(٢) سبق تخريجه.

وقيل: يرجع فيه إلى المصلحة والسياسة، فما وافقها منه أخذ، وما لا ترك، **انتهى كلام ابن حجر**.

ومن صرح بأن الأرض لا تأكل أجسام الشهداء: القاضي في «**شرح مسلم**»، وعبارة القاضي زكريا الأنصاري في «**شرح البخاري**» حيث ذكر حديث: «**ويبلى كُلُّ شيءٍ مِن الإنسانِ إلا عجب ذنبِه**»[١]، بفتح العين المهملة وسكون الجيم بعدها موحدة، ويقال عجم بالميم أيضًا، **وهو عظم لطيف في أصل الصلب**، وهو رأس العصعص، بين الإليتين، وخص بعدم البلي لأن أصل الخلق منه، وهو قاعدة بدء الإنسان، وأسه، فهو أصلب من البقية، واستثنى مع العجب الأنبياء، لأن الأرض لا تأكل أجسادهم، وألحق بهم ابن عبد البر الشهداء، والقرطبي المؤذن المحتسب، انتهى.

ولكن في «**شرح رسالة المالكية**» للعلامة شمس الدين التتائي:

لا تأكُلِ الأرضُ جِسْماً للنّبيِّ ولا	لعَالـم وشَـهيـدٍ قُتِـل مُعتَرَك
ولا لقَـارئ قُـرآنٍ ومُـحتَسِبٍ	إذ أنـه لا لـه مُـجرِى الفُـلْك

وهو موافق لما نقلناه قبل هذا.

وعلم مما قدمناه ما في تقييد الشهيد بقتل المعترك، والله أعلم.

* * *

(١) سبق تخريجه.

وفي إعَـادَةِ العَـرَضِ قَـولاَن وَرُجِّحَـت إعَـادَةُ الأعيـان

* [مبحث في إعادة الأعراض]:

ولما اختلف الناس في **إعادة الأعراض** تبعاً لمحالها، فأجازها قوم، ومنعها آخرون، أشار إلى ذلك بقوله:

(وفي) جواز **(إعادة العرض)**، أي القائم بالأجسام، وهو عندنا: **ما يتحيز تابعًا في تحيزه لغيره**، وهو معنى قولهم: **ما يقوم بغيره**.

وعند **الفلاسفة** ما يختص بشيء آخر اختصاص الناعت المنعوت، فتدخل عندهم صفات المجردات التي لا تتحيز، ولم نبال نحن بإدخالها، لعدم قولنا بها، ولا بمحالها، كالبياض، وبقابلاته، والرقة، والحرارة، والطول، ومقابلاتها.

وهذا **مذهب الأكثرين، وإليه ميل الأشعريّ**، لا فرق فيه بين الأعراض التي يطول بقاء نوعها كالبياض وغيرها كالأصوات، ولا بين ما هو مقدور للعبد كالضرب وغيره كالعلم والجهل، **لأن** نسبة الأعراض إلى قدرته تعالى كنسبة الأعيان إليها، وقد قام الدليل على إعادتها إلى الأعيان ، فكذلك أعراضها.

وما قيل على هذا القول من لزوم «قيام العرض» أعني الإعادة بـ«العرض المعاد»، وهو مـحال، فباطـل، لأن الغرض تعلق الإعادة بالأعيان أولاً وبالذات، وبالأعراض ثانياً وبالعـرض.

وما قيل عليه أيضا ، من لزوم اجتماع المتنافيات، كالطول والقصر والكبر والصغر، إنما يلزم لو قلنا بالإعادة الدفعية، أما لو قلنا بها على التدريج، فغير لازم.

وقد قدمنا صدر المبحث ما فيه الشفاء من هذه الشبهة، فكن على ذكر منه.

ثم اختلف على هذا القول في:

- **جواز إعادة الأعراض في غير محالها.**

فجوزه الأكثرون، وعليه يتمشى وزن الأعمال بلا صعوبة، ومنعه الأقل، ومنع الفلاسفة وقوعه وعدم جواز إعادته على التفصيل السابق صدر إعادة المعدوم، وإليه ذهب **أكثر المعتزلة، وبعض أهل السنة**، بناء على استلزامه المحالين المشار إليهما مع بقية محالات إعادة المعدوم السابقة ببطلانها.

(قولان) مبتدأ خبره الجار والمجرور قبله مع مقابله المحذوف كما أشرنا إليه.

وأشار بقوله: **(ورجحت)** بالبناء للمجهول لعدم الاهتمام بالفاعل، بل الغرض إنما هو الإخبار، بأن رجحت **(إعادة الأعيان)** أصله أعيانها بضمير الأعراض فنابت «الـ» عنه على طريقة الكوفيين.

والمراد بـ«العين» هنا مقابل «الغير»، لا ما يقوم بذاته، ويحتمل أن الأصل إعادة أعيان بحال تلك الأعراض معها إلى قول بعض المتأخرين أصح القولين إعادة الأعراض.

وقول ابن العربي في «**سراج المريدين**»: الذي عند أهل السنة أن تلك الأجساد الدنياوية تعاد بأعيانها وبأعراضها بلا خلاف بينهم، انتهى.

فإن نفي الخلاف لا يقصر عن الترجيح، وإليه **ذهب أكثر المعتزلة وبعض أهل السنة**، على أنك عرفت أنه مذهب الأكثر، وبه **جزم المحليُّ** في مبحث المعاد، وقدمه **البيضاوي** في يس على مقابله، وإليه ميل **الأشعري**.

تنبيه:

ما ذكره ابن العربي من «**عدم الخلاف في إعادة الأعراض**» تبعه عليه **القرطبيُّ**، والصواب مع ناقل الخلاف، ويمكن الجمع بأن المراد اتفاق من يعتد به من أهل السنة.

لطيفة:

قال **ابن العربي**: لم يرد بإعادة العرض خبر ولا حديث، وإنما هي من مجوزات العقول.

وردّ عليه **القرطبي** بأحاديث كثيرة ذكرها في الحشر والجنة والنار، كما يعلم منه.

تتمة: المقولات العشر عندهم عبارة عن:

- الأعراض التسعة.

- فالجوهر .

- فالأعراض.

- الأين، وهو نسبة الشيء إلى زمان.

- والوضع، وهو الهيئة الحاصلة بين نسبة أجزاء الأشياء بعضها إلى بعض، كالاستدارة، والتربيع، والركوع، والسجود.

- والملك، وهو نسبة الشيء إلى ملابسه، بحيث يتحرك بحركته، كالتقمص والتختم.

- والإضافة المتكررة، كالأخوة والأبوة والنبوة.

- وأن يفعل، وهو التأثير كإحراق النار.

- وأن ينفعل، وهو التأثر كاحتراق الخشبة بالنار.

- والكيف، وهو عبارة عن الهيئة التي لا تقتضي قسمة ولا نسبة كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

- والكم، وهو كل صفة يصح اعتبارها **متصلاً**، كالخط والسطح، و**منفصلاً**، كالعدد، **قاراً**، كالحاصل للأجسام، وغيرها، كالثابت للزمان والحركات.

و**الجوهر** ما له قيام بذاته.

وهذا تفصيل **قول السعد**: أجناس الأعراض بحكم الاستقراء تسعة: الكم، والكيف، والأين، والمتى، والموضع، والملك، والإضافة، وأن يفعل، وأن ينفعل.

قال: وعولوا في ذلك على الاستقراء، واعترفوا بأنه لا يمكن إثبات كونها ليست أقل أو أكثر.

وهاهنا تنبيهات:

الأول: لا خفاء في امتناع قيام العرض بأكثر من محل واحد، فإن الضرورة قاضية بأن العرض القائم بهذا المحل ممتنع أن يكون هو بعينه القائم بمحل آخر، ولكنهم بينوا امتناع ذلك بأن تشخص العرض إنما هو بالمحل بمعنى أن محله مستقل بتشيخصه، فلو قام بمحلين لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، هو تشخص ذلك العرض، وبأن حصول العرض الواحد في محلين كحضور الجسم الواحد في مكانين، فلو جاز ذلك لزم جواز هذا، وهو ضروري البطلان، وبأنه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك، لجواز أن يكون سواداً واحداً قائماً بهما، واللازم باطل.

فإن قلت: أليس القرب قائماً بالمتقاربين، والجوار بالمتجاورين، والأخوة بالأخوين، إلى غير ذلك من الإضافات المتحدة في الجانبين، بخلاف مثل الأبوة والنبوة، فإن قيام الأبوة بالأب والبنوة بالابن، كما جوزه بعض القدماء.

قلت: هو تجويز باطل، إذ لا نسلم أن الواحد بالشخص قائم بالطرفين، بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر، غاية الأمر تماثلهما واتحادهما بالنوع، ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص الثاني من أحكام العرض الضرورية أنه لا يقوم بنفسه، وهذا من الضروريات التي لا تحتاج إلى التنبيه، فقول **أبي الهذيل**: إن الله تعالى مريد بإرادة عرضية حادثة لا في محل: مكابرة محضة.

الثالثة: اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل إلى آخر ضرورة أن معنى قيام العرض بالمحل هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوالاً لوجوده في نفسه، فما يوجد فيما يجاور النار من الحرارة، أو المسك من الرائحة، أو نحو ذلك، ليس بطريق الانتقال إليه، بل الحدوث فيه بأحداث الفاعل المختار عندنا، وبحصول الاستعداد للمحل، ثم الإفاضة عليه من المبدأ عند الحكماء.

قال السعد: وأقوى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه:

الأول: وهو **للمتكلمين**، أن كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة أنه من خواص الجواهر، ولا شيء من غير المتحيز بالذات بمنتقل ضرورة أن الانتقال عبارة عن الحركة الأينية، يعني الحصول في حيز بعد الحصول في آخر بمعنى الحدوث لا بمعنى الثبات فيه، لأنه سيكون.

ورُدّ بأن كون الانتقال عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في آخر إنما هو انتقال الجوهر، وأما انتقال العرض فعبارة عن الحصول في موضوع بعد الحصول في موضوع آخر، ولا نسلم أنه من خواص المتحيز.

والثاني: وهو **للحكماء**، أن تشخص العرض لا يجوز أن يكون لماهية وإلا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع بخلق المعلول عن علته الموجبة، ولا لما هو حال في العرض، وإلا لزم الدور، لأن الحال في الشيء محتاج إليه متأخر عنه في الوجود، فلو كان علة لتشخصه لكان متقدمًا عليه، ولا لأمر منفصل عنه، لأن نسبته إلى الكل على السواء، فإفادته هذا التشخص دون ذاك ترجح بلا مرجح، ولا لهويته، على ما أورده صاحب **«المواقف»**، **سند المنع: الحصرُ**، لأن الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجي وعلى الماهية من حيث كونها مشخصة، وشيء من هذه المعاني ليس بمتقدم على التشخص ليكون علة له، فتعين أن يكون تشخص العرض لمحله.

فإن قيل: يجوز أن يكون لأمر حال في محله.

قلنا: نتقل الكلام إلى علة تشخص ذلك الأمر، ويرجع آخر الأمر إلى المحل دفعًا للدور والتسلسل، وإذا كان تشخصه بمحله امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل.

ورد بأنا لا نسلم أن نسبة المنفصل إلى الكل على السواء، لجواز أن تكون له نسبة خاصة إلى هذا التعين خاصة سيما إذا كان مختارًا، وهو ظاهر.

الثالث: أن العرض محتاج إلى المحل ضرورة، فمحله المحتاج إليه: إما أن يكون غير معين، وهو ليس بموجود ضرورة أن كل موجود معين فيلزم أن يكون غير الموجود محلاً للموجود، وهو محال، وإما أن يكون معينًا، فيمتنع مفارقته عنه، وهو المطلوب.

ورد بأنه المعين يتعين ما سواء كان هذا وذاك، كالجسم يحتاج إلى حيز كذلك ولا يمتنع انتقاله عنه، وهذا هو المعنيُّ بقولهم: إن المحتاج إليه محل معين لا بعينه.

ولا يرد عليه: إما أن يكون لا بعينه كان مبهماً غير موجود المرجع، **لقولهم**: إنه محل غير معين بمعنى، لا يشترط المتعين، وهو أعم من الذي يشترط، أن لا تعين، فلا يلزم عدمه.

الرابع: أنه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال: إما أن يكون في المحل المنتقل عنه أو المنتقل إليه، وهو باطل، لأن هذا استقرار وثبات قبل الانتقال أو بعده، لانتقالٍ، أو في محل آخر ضرورة امتناع كون لا في محل، فننقل الكلام إلى انتقاله إلى هذا المحل، ويعود المحذور.

ورد:

أولاً، بالنقض بانتقال الجسم من حيز، فإنه حالة الانتقال: إما أن يكون في الحيز المنتقل عنه أو إليه أو غيرهما، والكل باطل، لما ذكرتم، فما هو جوابكم فهو جوابنا.

وثانياً، بأنا نختار أنه في حيز ثالث، هو بعض من المنتقل عنه، وبعض من المنتقل إليه، وهكذا حالة الانتقال إلى هذا المحل، أو إلى ما بينهما، إلى ما لا يتناهى أو ينتهي إلى جزء لا يتجزئ، غاية الأمر أنه يمتنع انتقال العرض الذي يكون في الجوهر الفرد.

التنبيه الرابع: جمهور المتكلمين على أنه **يمتنع قيام العرض بالعرض** تمسكًا بوجهين:

الأول: أن معنى **قيام العرض بالمحل أنه تابع له في التحيز**، فما يقوم به العرض بحيث أن يكون متحيزًا بالذات ليصح كون الشيء تبعاً له في التحيز، والمتحيز بالذات ليس إلا الجوهر.

الثاني: لو قام عرض بعرض فلا بد بالآخرة من جوهر تنتهي إليه سلسلة الأعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه، وحينئذٍ فقيام بعض الأعراض لبعض ليس أولى من قيام

الكل، بذلك الجوهر، بل هذا أولى، لأن القائم بنفسه أحقُّ أن يكون محلاً مقومًا للحال، ولأن الكل في حيز ذلك الجوهر تبعاً له، وهو معنى القيام.

واعترض على الوجهين بأنّا لا نسلِّمُ أنّ معنى «**قيام الشيء بالشيء**» التبعية في التحيز، بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتًا له، ويكو هو متقومًا به، كاختصاص البياض بالجسم، لا الجسم بالمكان، والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز، **كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين**، وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة، فضلًا عن أن يختص بالمتحيز لا بالتبعية، ثم انتهاء قيام العرض إلى الجوهر مما لا نزاع فيه، إلا أنه لا يوجب قيام الكل به لجواز أن يكون الاختصاص الناعت فيما بين الأعراض بأن يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي إليه الانتهاء، كالسرعة للحركة، والملامسة للسطح، والاستقامة للخط، فإن المنعوت حقيقة بهذه الأعراض هي تلك، لا الجسم، فلهذا جوّزت الفلاسفةُ قيام العرض بالعرض، **وزعموا** أن النقطة عرض قائم بالخط، والخط بالسطح، بمعنى أن ذا النقطة هو الخط، وذا الخط هو السطح، لا الجسم.

ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض من بالغ في ذلك وتمادى في الباطل حتى زعم أن كلاً من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله فوحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض.

وأجاب المتكلمون بأن مثل النقطة والخط عدميٌّ، ولو سلم، فمن الجواهر لا الأعراض على ما سيجيء، وكل من الملامسة والاستقامة على تقدير كونه وجوديًا إنما يقوم بالجسم، وبأن السرعة أو البطء ليس عرضًا زائدًا على الحركة، قائمًا بها، بل **الحركة** أمر ممتد يتخلله سكنات أقل وأكثر باعتبارهما تسمى سريعة أو بطيئة، ولو سلم أن البطء ليس لتخلل السكنات، فطبقات الحركات أنواع مختلفة، والسرعة والبطء عائد إلى الذاتيات دون العرضيات، إذ هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الإضافة إلى حركة أخرى يقطع المسافة المعينة في زمان أقل أو أكثر، ولهذا يختلف باختلاف الإضافة فتكون السرعة بطيئة بالنسبة إلى الإسراع.

وبالجملة، فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة أو البطء، وأما الوحدة والوجود فقد سبق أن الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي، وأن الوجود في الخارج نفس الماهية، أو هو من الاعتبارات العقلية، أو واسطة بين الموجود والمعدوم.

وبالجملة، فجعله من قبيل الأعراض خطأ فاحش لا ينبغي أن يقول به المحصل، فإن من شأن العرض أن يفتقر في التقوِّم إلى المحل، ويستغني عنه المحل.

التنبيه الخامس: ذهب كثير من المتكلمين إلى أن شيئاً من الأعراض لا يبقى زمانين، بل كلُّها على التقضي والتجدد، كالحركة والزمان عند **الفلاسفة**، وبقاؤها عبارة عن تجدد الأمثال بإرادة الله تعالى، وبقاء الجوهر مشروط بالعرض، فمن هاهنا يحتاجان في بقائهما إلى المؤثر مع أن علة الاحتياج هو الحدوث لا الإمكان.

احتج أهل الظاهر منهم بوجهين:

الأول: أن العرض اسمٌ لما يمتنع بقاؤه بدلالة مأخذ الاشتقاق، **يُقال**: عرض لفلان أمر، **يعني**: لا قرار له، وهذا أمر عارض، وهذه الحالة ليست بأصلية بل عارضة، ولهذا يسمى السحاب عارضاً، وليس اسماً لما لا يقوم بذاته، بل يفتقر إلى محل يقومه، إذ ليس في معناه اللغويّ ما ينبئ عن هذا المعنى.

الثاني: أنه لو بقي:

- **فإمّا ببقاء محلِّه**، فيلزم أن يدوم بدوامه، لأنّ الدوام هو البقاء، وأن يتصف بسائر صفاته من التحيز أو التقوم بالذات، وغير ذلك، لكونها من توابع البقاء.
- وإما ببقاء آخر، فيلزم أن يمكن بقاؤه مع بقاء المحل ضرورة أنه لا تعلق لبقائه ببقائه.

وكلا الوجهين في غاية الضعف، لأن العروض في اللغة إنما ينبى عن عدم الدوام، لا عن عدم البقاء في زمانين فأكثر، ولو سلم فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية، ولأن بقاءه ببقاء آخر لا يستلزم إمكان بقائه مع فناء المحل لجواز أن يكون إبقاؤه مشروطاً ببقاء المحل، كوجوده بوجوده.

واحتج أهل التحقيق بوجهين:

الأول: أنه لو كان باقيًا لكان بقاؤه عرضًا قائمًا به ضرورة كونه وصفًا له، واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض.

ورُدّ بمنع الملازمة، فإن البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه إلى الزمان الثاني والثالث، وليس عرضًا قائمًا بالباقي، ومنع انتفاء اللازم، إذ لا يتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض الثاني أنه لو بقي لامتنع زواله، وأما طريان الدهر واللازم ظاهر البطلان.

وجه اللزوم: أنه لو أمكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثًا مفتقرًا إلى سبب، **فسببه**:

- إما نفس ذاته، فيمتنع وجوده، ضرورة أن ما يكون عدمه مقتضي ذاته لم يوجد أصلاً.

- وإما زوال شرط من شرائط الوجود، فننقل الكلام إلى زوال ذلك الشرط، ويتسلسل، ضرورة أنه يكون لزوال شرط له، وهلم جرًا.

- وإما طريان ضد، وهو باطل بوجهين:

أحدهما: لزوم الدور، فإن طريان أحد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر، وهو موقوف عليه، فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دورًا.

وثانيهما: أن «التضاد» و«التنافي» إنما هو من الجانبين، فدفع الطارئ للباقي ليس أولى من دفع الباقي إياه، بل الدفع أهون من الرفع، لأن فيما يرفع قوة استقرار وسابقة ثبات لا يكون فيما يدفع، وإما فاعل مختار، أو موجب مع شرط حادث، فيلزم أن يكون له أثر ليصح أنه مؤثر، **إذ حيثُ لا أثر لا تأثير**، والعدم في محض، لا يصلح أثرًا.

ورد بالنقض والقلب والحل.

أما النقض فتقريره: أنه لو صح هذا الدليل لزم أن لا تكون الأجسام باقية، وإلا لما جاز عدمها بعين ما ذكر.

ودفعه بالمناقشة في بيانها، كما نسب إلى **النظّام**، أو في جواز زوالها، كما نسب إلى الكرامية وبعض الفلاسفة.

يندفع بأن الأول ضروري والثاني مبين بأنه نعم، **يدفع عند المعتزلة**، بأن زوال الجسم يكون بأن يخلق الله تعالى فيه عرضًا منافيا للبقاء هو الفناء، **وعندنا** بأن ذات الجوهر ـ وإن كان شرطاً للعرض ـ إلا أن بقاءه مشروط بالعرض، فيجوز أن ينعدم بأن ينقطع تجدد ما لزمه من العرض بأن لا يخلقه الله تعالى، ولا يصح هذا في العرض، لأنه لا يصلح محلاً للعرض حتى تقوم به عرض الفناء، أو الذي هو شرط البقاء.

فإن قيل: قيام العرض بالعرض ليس بأبعد من قيام العرض بالمعدوم.

قلنا: مبنيٌّ على أصلهم في ثبوت المعدوم، فإن كان جوهرًا يصلح محلاً للعرض ـ وإن كان عرضًا ـ فلا، كما في حال الوجود.

وأما **القلب**، فلأن العرض لو لم يبق ففناؤه وعدمه عقب الوجود إما بنفسه أو بغيره من زوال شرط أو طريان ضد أو وجود مؤثر، **والكل باطل بعين ما ذكر**.

وأما **الحل** فيمنع بعض مقدمات بيان إبطال أجزاء المنفصلة، وذلك من وجوه:

الأول: لا نسلم أنه: لو كان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود، وإنما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقًا، وأما إذا اقتضاه في بعض الأحوال كحال ما بعد البقاء فلا، وذلك كالحركة تقتضي العدم عقب الوجود، غاية الأمر، أنه يرجح بعض الأوقات للزوال يفتقر إلى شرط لئلا يلزم تخلق المعلول عن تمام العلة.

الثاني: لا نسلم أنه: لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور أو التسلسل لجواز أن يكون وجود العرض مشروطًا بوجود أعراض تتجدد في محالها على سبيل التبادل بأن يصير لاحق بدلاً عن سابق في الشرطية إلى أن ينتهي تلاحقها إلى عرض لا يوجد الفاعل له بدلاً، فحينئذٍ يزول العرض المشروط بهذا الشرط لزوال شرطه.

الثالث: لا نسلم أنه لو زال بطريان الضد لزم الدور المحال أو الترجيح بلا مرجح:

- **أما الأول**، فلأنه إن أريد بتوقف طريان الضد على زوال الآخر واشتراطه به أن تحققه محتاج إلى تحقق الزوال، والزوال فيقدم عليه ولو بالذات ليكون تقدم الطريان عليه بالعلية دورًا، **فاللـزوم ممنـوع**.

وإن أريد أنه لا يفارقه، ويمتنع أن يتحقق بدونه، فالاستحالة ممنوعة، وذلك لدخول كل جزء من أجزاء الخلقة في حيز الآخر، وخروج الآخر عنه ، فإنه لا يتحقق أحدهما بدون الآخر من غير استحالة، نعم يكون الطريان سبق عليه، وهو لا ينافي المعية الزمانية، على أنه يجوز أن تكون العلة طريان الضد على المجاور، ويكون طريانه على المحل وزوال الباقي عنه معًا بحسب الذات، لا تقدم لأحدهما على الآخر، أصلاً.

- **وأما الثاني**، فلجواز أن يكون الطارئ أقوى بحسب السبب فيرفع الباقي ولا يندفع به، وأن يتساويا في التضاد.

الرابع: لا نسلم أن العدم لا يصلح أثراً لفاعلٍ، كيف وهو حادث يفتقر إلى محدث الفاعل لعدم، يلزم أن يكون أثره العدم، ولو سلم، فتختار أنه بفاعل، بمعنى أنه لا يفعل العرض، أي يترك فعله، لا بمعنى أن يقبل عدمه.

التنبيه السادس: ما مر من امتناع بقاء الأعراض مطلقًا، هو **مذهب الأشاعرة**، وعليه تنبني كثير من مطالبهم.

وقال السعد: والحق، أن العلم ببقاء الأعراض من الألوان والأشكال سيما الأعراض القائمة بالنفس، كالعلوم والإدراكات وكثير من الملكات، بمنزلة العلم ببقاء بعض الأجسام من غير تفرقة، فإن كان لهذا ضروريًا، فكذا ذلك، فإن كان ذاك باطلاً، فكذا هذا، وليس التعويل في بقاء الأعراض على مجرد المشاهدة أو على قياسِها على الأجسام حتى يرد الاعتراض بأن الأمثال المتجددة على الاستمرار قد تشاهد أمراً مستمراً باقياً، كالماء المصبوب من الأنبوب، وبأن القياس على الجسم تمثيل بلا جامع، ولا على أنه لما جاز وجود العرض في الزمان الثاني بطريق الإعادة مع تخلل العدم فبدونه أولى، لأنه ممنوع بمقدمتيه، أعني الملازمة ووضع الملزوم، كما أن التعويل في بقاء الأجسام ليس على المشاهدة أو الاستدلال بأنه لولاه لبطل الموت والحياة بناء على أن الحياة عبارة عن استمرار وجود الحيوان والموت عن زوالها، لجواز أن تكون الحياة تجدد الأمثال على الاستمرار والموت انقطاعه.

السابع: من الأعراض: **الكم**، وهو عرض يقبل القسمة لذاته، وهو إما متصل أو منفصل، لأنه إما أن يكون لأجزائه المفروضة حدٌّ مشترك أو لا، الثاني المنفصل، وهو **العدد** لا غير، لأن حقيقة ما يجتمع من الوحدات بالذات، ولا معنى للعدد سوى ذلك، وغيره إنما يتصف بذلك لكونه معروضًا للعرض لكون أجزائه معروضًا للوحدة، كالقول الذي يتوهم أنه منفصل، والأول المتصل، وهو إما أن يكون قار الذات أي مجتمع الأجزاء في الوجود أو لا، الثاني **الزمان**، والأول **المقدار**، وهو إن قبِل القسمة في جهة واحدة **فخط**، وإن قبلها في جهتين فقط **فسطح**، وإن قبلها في جهات **فجسم تعليميّ**:

- فالخط امتداد واحدٌ، لا يحتمل إلا تجزئة في جهة.

- والسطح امتداد يحتمل التجزئة في جهة، وأمكن أن يعارضها تجزئة أخرى قائمة عليها حتى يمكن فرض بعدين على قوائم، ولا يمكن غير ذلك.

- والجسم يحتمل التجزئة في ثلاث جهات، وحقيقته كمية ممتدة في الجهات متناهية بالسطح الواحد المحيط أو بالسطوح لها باعتبار كل جهة امتداد، لازم كما في الفلك، أو غير لازم، بل يتغير كما في الشمعة مثلاً بين السطوح الستة للمربع جوهر متحيز هو الجسم الطبيعي، وكمية قائمة سارية فيه هو الجسم التعليمي، ويسمى باعتبار كونه حشواً بين السطوح أو جوانب السطح الواحد المحيط بها، وباعتبار كونه نازلاً من فوق عمقاً، وباعتبار كونه صاعداً من تحت سمكاً، والثلاثة كم متصل، لأن الأجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة، وللسطح على خط مشترك، وللجسم على سطح مشترك.

وكذا «الزمان» إن اعتبر انقسامه يتوهم فيه شيء هو «الآن» يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل، بخلاف الخمسة، فإنها إذا قسمت إلى اثنين وثلاثة لم يكن هناك حد مشترك، وإن عين واحداً من الخمسة للاشتراك كان الباقي أربعة لا خمسة، وإن أخذ واحد خارج صارت الخمسة ستة.

واعلم أنه قد يراد بـ«**الطول**» و«**العرض**» و«**العمق**» نفس الامتدادات، فتكون كميات محضة، وقد يراد بـ«الطول» البعد المفروض أولاً، أو أطول الامتدادين، أو البعد المأخوذ من رأس الإنسان إلى قدمه، أو الحيوان إلى ذنبه، أو مركز الكرة إلى محيطها، وبالعرض البعد المفروض ثانيا أو أقصر البعدين ، أو البعد الى خر من يمين الحيوان إلى شماله ، وبالعمق البعد المفروض ثالثا، والثخن المعتبر من أعلى الشيء إلى أسفل، أو فيما بين ظهر الحيوان وبطنه، فحينئذٍ لا يكون كميات محضة، بل مأخوذة مع إضافات، ولهذا يصح سلبها عن الامتداد، كما يقال: هذا الخط طويل، وذاك ليس بطويل، وهذا السطح عريض، وذاك ليس بعريض.

* * *

وفي الزَّمَن قولانِ والحِسَابُ حَــقٌّ وَمَـا في حَــقٍ ارتيابُ

* [مبحث في حكم إعادة أزمنة الجسم]:

ثم أشار إلى جريان **خلاف في إعادة أزمنة الجسم**، كما جرى الخلاف في إعادة إعراضه على ما مر، **فقال**:

(**وفي**) جواز إعادة (**الزمن**) تبعاً للذوات والأجسام المعادة، فتعاد بأزمنتها وأوقاتها كما يعاد بألوانها وهيئاتها، وامتناعها للمحذور السابق آنفاً كاجتماع الماضي والحال والاستقبال.

وقد مر جوابه.

(**قولان**)، أرجحهما أولهما، لورود ظاهر القرآن به، قال تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦]، إذ المراد الغيرية بحسب الزمان، وإلا فالجلود هي الأول بإعيانها، إذ هي التي عصت، ويعاد أبداً تأليفها إذا تفرقت وأعيانها إذا عدمت.

قلت: وفي الحديث عن أبي موسى الأشعريّ أن رسول الله ﷺ قال: «**إنّ الله عزّ وجل يبعثُ الأيّام يوم القِيامةِ على هيئتِها، ويبعثُ الجُمُعة زهراء مُنِيرةً أهلُها، يحِفُّون بِها كالعرُوسِ تُهدى إلى كرِيمِها تُضِيءُ لُهم يمشُون في ضوئِها، ألوانهم كالثّلجِ بياضًا، ورِيحُهُم يسطعُ كالمِسكِ، يخُوضُون في جِبالِ الكافُورِ ينظُرُ إليهِمُ الثّقلانِ ما يطرُقُون تعجُّبًا، حتّى يدخُلُوا الجنّة لا يُخالِطُهُم أحدٌ إلّا المُؤذِّنون المُحتسِبُون**»[1]، إسناده صحيح كما قاله القرطبي.

وفيه أيضاً، «**ما مِن ليلةٍ تأتِي إلّا وتُنادِي: اعملُوا ما استطعتُم مِن خيرٍ فلن أرجع إليكُم إلى يومِ القِيامةِ**» ذكره أبو نعيم[2]، ومفهوم الغاية أنها ترجع يوم القيامة.

فإن قلت: الزمن كما يأتي عرض فهو داخل فيها.

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه من حديث أبي موسى الأشعري برقم (١٠٢٧) وقال: «هذا حدِيثٌ شاذٌّ صحِيحُ الإِسنادِ»، والبيهقي في شعب الإيمان برقم: (٢٧٧٩)، وفي فضائل الأوقات برقم: (٢٥٤)، والطبراني في مسند الشاميين برقم: (١٥٥٧)، وابن خزيمة في صحيحه برقم: (١٧٣٠).

(٢) أخرجه: (٢: ٣١٠).

قلت: المراد من تلك الأعراض ما كان منها قائماً بالبدن، والمراد من الزمان ما كان غير قائم به، إلا أن فعل البدن والجسم قارنه، على أن قوة الخلاف من مقتضيات التنصيص على أعيان المسائل.

فائدة: اعلم أن الناس اختلفوا في الزمان:

- **فمنهم من قال:** إنه عدمي، ونسب للمتكلمين.
- **ومنهم من قال:** إنه وجودي، ونسب للفلاسفة.

ثم اختلف **هؤلاء:**

- **فمنهم من قال:** إنه جوهر، وعليه، **فقيل:** إنه جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسمانيّ، أي ليس مركباً ولا حالا في مركب مجرداً عن المادة.
- **ومنهم من قال:** إنه فلك معدل النهار يعنون الجسم الذي تسمى دائرته، أعني منطقة البروج منه معدل النهار لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها.
- **وقيل:** إنه عرض، وعليه:
- **فمنهم من عبر عنه بأنه حركة تعدل النهار.**
- **ومنهم من عبر عنه بأنه مقدار حركة معدل النهار.**
- **ومنهم من عبر بأنه حركة الفلك.**

وذهب كثير من **المتكلمين ونسب للأشاعرة وقال ابن السبكي إنه المختار** إلى أنه مقارنة موهوم لمتجدد معلوم، إزالةً للإبهام، فإن الموهوم محل للإبهام، فإذا قارنه المعلوم أزال إبهامه، نحو: أتيك عند طلوع الشمس، وعنه عبر في «**شرح المقاصد**» بقوله: هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم، **كما يقال:** أتيك عند طلوع الشمس، وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب، حتى لو علم وقت قعود عمر، **ويقال:** متى قام زيد؟ يقال في جوابه: حين قعد عمرو ولو علم وقت قيام زيد. **ويقال:** متى قعد عمر، ويقال في جوابه: حين قام زيد، وكذلك

يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر ظهوره عند المخاطب، فما تقول العامة: اجلس يوماً، والعادي: اجلس بقدر ما تقرأ الفاتحة، والكاتب قدر ما تكتب صفحة، والطباخ قدر ما ينطبخ مرجل لحماً.

وأدلة هذه المذاهب مع ردها مبسوطة في المطولات، ولا خلاف بين القوم في ظهور ثبوت الزمان ولا خفاء في ماهيته.

تتمة: ما يلتحق بهذه المباحث:

- **المكان.**

لا خفاء في ثبوت شيء ينتقل الجسم عنه وإليه، ويسكن فيه ولا يسع معه غيره، وهو المسمى بالمكان، والمعتبر من المذاهب في ماهيته أنها: السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي، وإليه ذهب رسطوا وأشياعه، أو البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويتجدد به وإليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمين، وزعموا أنّ من البعد ما هو بادي يحل في الجسم ويقوم به، ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له قائم بذلك الجسم، وهو المسمى بالجسم التعليميّ، وفيه ما هو مفارق لا يقوم بمحلٍ، بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته، ويجامعه بعد الجسم منطبقاً عليه متحداً به، إلا أنه عند المتكلمين عدم محض ونفي صرف، يمكن أن لا يشغله شاغل، وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان فارغاً، وعند الفلاسفة امتداد بوجود قد يكون ذراعاً، وقد يكون أقل أو أكثر، وقد يسع ما هو أصغر منه أو أكبر.

توضيحه، أنا إذا توهمنا خلو الإناء من الماء والهواء، وعرفنا فيما بين أطرافه امتداداً قد يشغله الماء وقد يشغله الهواء، فكذا عند الامتلاء، ويسمونه **البعد المفطور**، بمعنى أنه مشهور مفطور عليه البديهة، لأن كل أحد يحكم بأن الماء فيما بين أطراف الإناء.

وقيل: بمعنى أنه ينشق فيدخل فيه الجسم لما له من البعد، ويعبر عنه أفلاطون تارة بالهيولي، لتوارد الأجسام عليه توارد الصور على المادة، وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الأبعاد

الممتدة في الجهات، فهو بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها يقبل الجسم الأبعاد ويتميز عن المجردات، وعلى هذا لا يرد ما يقال: امتناع كون حيز الجسم جزءاً منه في غاية الظهور، فكيف يذهب إليه العاقل.

ثم إن هذا البعد عند «**أفلاطون**» وأتباعه ممتنع الخلو عن شاغل، وعند «البعض» ممكن الخلو عنه، فأصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة.

فتلخص أن هاهنا مقامين:

أحدهما: أن «المكان» هو السطح أو البعد.

وثانيهما: أن الخلاء ممكن أو ممتنع.

فأما المقام الأول، فتحقيقه، أن القائلين بكون «المكان» هو: السطح، احتجوا: بأنه لا يعقل منه إلا البعد أو السطح، والأول باطل لوجوه:

الأول: أنه لو كان البعد، فإما أن يكون متوهماً مفروضاً على ما هو رأي المتكلمين، وهو باطل، لأن المكان موجود ضرورة واستدلالاً، لا بأنه يقبل التساوي والتفاوت **حيث يقال**: مكان هذا مساوٍ لمكان ذاك، والاتصاف بالصغر والكبر، والطول والقصر، والقرب والبعد، والاتصال والانفصال، إلى غير ذلك، ولا شيء من العدم المحض والنفي الصرف كذلك، وإما أن يكون متحققاً موجوداً على ما هو رأي أفلاطون ومن معه، وهو أيضاً باطل، لأنه إن كان قابلاً للحركة الآتية التي هي الانتقال من مكان إلى مكان لكان له مكان، وننقل الكلام إليه ليلزم ترتب الأمكنة لا إلى نهاية، وهو محال لما مر في إبطال التسلسل، ولأن جميع الأمكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد عليها هو المفروض يكون قابلاً للحركة مفتقراً إلى المكان، فيلزم أن يكون ذلك المكان داخلاً في جملة الأمكنة لكونه واحداً منها، وأن يكون خارجاً عنها لكونه طرفاً، وذلك محال، وإن لم يكن ذلك البعد قابلاً للحركة، لزم أن لا يكون الجسم قابلاً للحركة، لأنه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة، وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء.

الثاني: أن «**المكان**» لو كان هو البعد، وهو موجود ضرورة فاستدلالاً، لزم من تمكن في المكان تداخل البعدين، أي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه، لأن هذا معنى التمكن عندهم، واللازم باطل، للقطع بأنه ليس في الإناء المملوء من الماء إلا بعد واحد، ولأنه يستلزم اجتماع المثلين، أعني البعدين في محل واحد، وهو التمكن، ولأنه يلزم ارتفاع الأمان عن البديهيات، ككون هذا البعد ذراعاً واحداً مثلاً لجواز، أن يكون ذراعين أو أكثر تداخلاً، وككون المتمكن مساوياً لمكانه في المقدار، لجواز أن يكون بعد أحدهما أزيد من الآخر، حصل من تداخلهما هذا البعد المشاهد، وكل ذلك منتفٍ بالاتفاق.

الثالث: أن البعد في نفسه:

- إما أن يفتقر إلى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان.
- وإما أن يستغني عنه، فلا يحل في المادة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم، لأن معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر إليه في التقدم، فلا يرد ما قيل أنه يجوز أن لا يفتقر في نفسه إلى المحل، ويعرض له الحلول فيه.

وأجيب: عن الكل، بأنه يجوز أن يكون البعد القائم بالجسم مخالفاً بالماهية للبعد المفارق، وإن اشتركا في ذاته، أو عرضي هو مطلق البعد، فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بإمكان النفوذ فيه، ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين، على أن ما ذكر من تعدد البعدين في المتمكن، واجتماع المثلين، ليس بمستقيم، لأن أحدهما في المتمكن والآخر فيه المتمكن.

وأن القائلين **بأن المكان هو البعد** احتجوا بأنه لو كان لمكان هو السطح لزم انتفاء أمور تحكم بديهة العقل بثبوتها:

منها، مساواة المكان للمتمكن، فإن الشمعة المدورة إذا جعلناها صفيحة رقيقة كان السطح المحيط بها أكبر من المحيط بالمدورة، وإذا جعلنا الصفيحة مدورة، كان السطح المحيط بها أقل من المحيط بالصفيحة، مع أن الجسم في الحالين واحد، وكما لو جعلنا في المكعب نقرة عميقة يزيد السطح المحيط به مع انتقاص الجسم.

ومنها، كون كل واحد في مكان مع أن الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم ليكون مسطح الباطن مكاناً له.

ومنها، سكون الطير الواقف في الهواء عند هبوب الرياح، فإن تبدل عليه السطوح المحيط به مع أن تبدل الأمكنة: إما نفس الحركة الآيينية، أو ملزوم لها.

ومنها، حركة القمر الدائر، لأن السطح المحيط به من فلك واحد لا يتبدل، وعدم تبدل المكان ملزوم السكون، لأن تبدله لازم الحركة أو نفسها.

ومنها، بقاء المكان الذي خرج منه زيد

ومنها : كون كل جزء من أجزاء الجسم في حيز مع أنه الأجزاء الباطله من الماء لا يكون في سطحه ، من الهواء إلا بطريق التبعية والتجوز، كما يقال: الماء في الفلك.

وومنها، عدم توقف الحكم بكون الجسم هاهنا أو هنالك، على أنه هل يحيط به جسم أو لا.

ومنها، أنا نتصور جسماً إلا بماهية شيء، بل يؤخذ وحده مع امتناع أن نتصور جسماً لا يكون في حيز.

ومنها، أنا نقطع بأن كلاً من القطب الجنوبي والشمالي في حيز آخر وإن كل نقطة على سطح الفلك المحيط بحركته من موضع إلى موضع.

وبالجملة، فهذه وأمثالها، أمارات تفيد قوة الظن بأن المكان هو البعد لا السطح، وإن كان للمناقشة مجال في استحالة بعض اللوازم أو في لزومها على ما لا يخفى.

وأما **المقام الثاني فالمتنازع فيه**، هو الخلاف بمعنى فراغ لا يشغله شاغل، سواء سمي بعد أو لم يسم، وسواء جعل متحققاً موجوداً أو موهوماً.

فإن قيل: فما معنى القول بإمكانه عند من يجعله نفياً محضاً وعدماً صرفاً لا يتحقق أصلاً؟

قلنا: معناه، أنه يمكن أن يكون الجسماني بحيث لا يتماسان، ولا يكون بينهما ما يماسهما.

احتج القائلون بإمكان الخلاء بوجوهٍ:

الأول: فرضنا صفيحة ملساء فوق أخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم أصلاً، ورفعنا إحداهما عن الأخرى دفعة، ففي أول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة أنه إنما يمتلئ بالهواء الواصل إليه من الخارج بعد المرور بالأطراف والمقدمات، أعني إمكان الصفيحة الملساء، أي الجسم الذي له سطح مستوٍ ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام أجزاء من غير اتصال واتحاد، وكون التماس بين السطحين لا بين أجزاء لا يتجزئ من الجانبين، وإمكان رفع العليا عن السفلى دفعة بحيث لا يكون ارتفاع أحد الجانبين قبل ارتفاع الآخر ليلزم التفكيك وعدم حصول الهواء في الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى أو بالوصول إليه من المنافذ والمسام بين أجزاء لا يتجزئ مسلمة عندهم مبنية على أصولهم.

وأجيب: بمنعِ إمكانِ ارتفاعِ العُليا عن السفلى حينئذٍ، بل هو عندنا محال جاز أن يستلزم محالا، ولو سلم إمكان الارتفاع في الجملة، فإن أريد بكونه دفعة كونه في أن لا ينقسم أصلاً، فلا نسلم إمكانه، كيف والارتفاع حركة تقتضي زماناً، وإن أريد حركة جميع الأجزاء معاً لئلا يلزم التفكك، فلا نسلم استلزامه للخلاء، فإنه حركة لها زمان يجوز أن يمر لها زمان، ويجوز أن يمر الهواء من الأطراف إلى الوسط في ذلك الزمان.

ففي الجملة، الخصم بين منع اللزوم، ومنع إمكان الملزوم، ولا يتم المطلوب إلا بثبوتهما، نعم، لو جعل الملزوم هو اللاوصول، أعني لا بماسه السطحين الحاصلة عند الارتفاع إلزاماً لمن يقول بكون اللاوصول آنياً يتعين منع إمكان الملزوم الثاني لو لم يمكن الخلاء، بل لو لم يوجد لامتنع حركة الجسم من مكان إلى مكان، لأنه إذا انتقل إلى مكان فالجسم الشاغل لذلك الـمكان:

- إما أن ينعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان المشتغل عنه، وهو باطل باعترافكم، بل بشهادة العقل في كثير من المواضع، كحركة عصافير الدولاب كل إلى حيز الآخر.
- وإما أن لا ينعدم، وحينئذٍ، إما أن يستقر في مكانه، أو ينتقل عنه.

فإن استقر في مكانه:

- فإما أن يبقى على مقداره، فيلزم تداخل البعد من المادتين، واجتماع الجسمين في حيز واحد، وهذا باطل اتفاقاً وضرورة.

- وإما أن لا يبقى، بل يصغر مقداره بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يبعد، وذلك إما أن يكون الجسم ذا مادة يقبل المقادير المتفاوتة في الصغر والكبر، وذلك قول بالهيولي، وتستقيم الدلالة على بطلانها، أو بكونه ذا أجزاء بينها فرج خلاء، فقد تفاوتت تلك الأجزاء بحيث حصل خلاء يتبع الجسم المتحرك، فيلزم الخلف لتحقق الخلاء على تقدير عدمه.

هذا إن استقر الجسم الشاغل المكان في مكانه، وإن انتقل عنه:

- فإما إلى مكان الأول، فيلزم الدور لتوقف انتقال كل إلى مكان الآخر على انتقال الآخر عن مكانه لامتناع الاجتماع وتوقف انتقاله عنه على انتقال الأول إليه لئلا يلزم خلوه.

- وإما إلى مكان آخر، فيلزم تصادم الأجسام بأسرها، وتعاقب الحركات لا إلى نهاية يؤل إلى الدور ضرورة تناهي الأجسام.

وبعض هذه الترديدات تجري في المكان الذي ينتقل عنه الجسم، فإنه:

- إما أن يبقى خلاء.

- أو يصير مملوءاً بانتقال جسم آخر إليه.

- أو يتخلل ما حوله من الأجسام بطريق ثبوت الهيولي.

- أو فرج الخلاء.

فتعين أن يكون المكان الذي ينتقل إليه الجسم:

- إما خلاءً محضاً.

- وإما مملوءاً بجسم فيه فرج خلاء، تقل وتتفاوت الأجزاء، فيحصل للجسم المنتقل إليه مكان، وتكون حركة السمكة في البحر من هذا القبيل، فلا يرد نقضاً على ما ذكرنا من الدليل.

وأجيب: بأن دليل إبطال الهيولي لا يتم لما سيأتي، بل غاية الأمر القدح في مقدمات إثباتها، وهو لا يفيد في معرض الاستدلال، **ولو سلم**:

- **فإن أريد** بتوقف انتقال كل من الجسمين إلى مكان الآخر على انتقال الآخر إلى مكانه امتناع كل منهما بدون الآخر كما في المتضايفين، فلا نسلم استحالته لجواز أن لا يكون بصفة التقدم، بل المعية كما في عصافير الدولاب، فإن انتقال كل منهما إلى حيز السابق يتوقف على انتقال اللاحق إلى حيزه لئلا يلزم الخلاء، بل التفكك وانتقال اللاحق إلى حيزه يتوقف على انتقاله إلى حيز السابق لئلا يلزم اجتماع جسمين في حيز واحد، وهذا هو المعنى **بدور المعية**.

- **وإن أريد** التوقف بمعنى احتياج كل إلى الآخر احتياج المسبوق إلى السابق حتى يكون **دور تقديم فلا نسلم نزوله** ، وما ذكرتم لا يفيد ذلك، وربما يمنع ابتناء التخلخل والتكاثف على تحقق الهيولي أو فرج الخلاء.

الثالث: أنه لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقياً لسطح آخر لا إلى نهاية، لأن معنى تحقق الخلاء كون الجسم بحيث لا يماسه جسم آخر، واللازم باطل لما سيجيء من تناهي الأجسام.

وأجيب: بمنع اللزوم، بل تنتهي الأجسام إلى سطح لا يكون فوقه شيء، والعدم الصرف ليس فراغاً يمكن أن يشغله شاعل، على ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه.

الرابع: أنا نشاهد أموراً تدل على تحقق الخلاء قطعاً،

منها، أن القارورة إذا مصت جداً بحيث خرج ما فيها من الهواء، ثم كبت على الماء تصاعد إليها الماء ولو لم تصر خالية، بل كان فيها ملاءً لما دخلها الماء، كما قبل المص.

ومنها، أن الزق إذا لزق أحد جانبيه بالآخر بحيث لا يبقى بينهما هواء، وسد رأسه وجميع مسامه بالقار بحيث لا يدخله الهواء من خارج، فإذا رفعنا أحد جانبيه عن الآخر حصل فيه الخلاء.

ومنها، أن الزق إذا بولغ في تمديده وتشديد مسامه، ثم نفخ فيه بقدر الإمكان، فإذا غرزت فيه مسلة، بل مسلات، فإنها تدخله بسهولة، ولو لم يكن فيه خلاء لما دخلته لامتناع التداخل.

ومنها، أن ملأ الدن من الشراب، إذا جعل في زق، ثم جعلا في ذلك الدن، فإنه يسعهما ولو لم يكن في الشراب فرج خلاء بقدر الزق، لما أمكن ذلك.

وأجيب: بأن شيئاً مما ذكر لا يستلزم تحقق الخلاء، لجواز أن يتخلل قليل هواء يبقى في القارورة، ثم يعود إلى مقداره الطبيعي عند ترك المص، فيتباعد الماء ضرورة امتناع الخلاء، وكذا يجوز أن يبقى بين جانبي الزق قليل هواء يتخلل عند الارتفاع، أو أن ينفذ الهواء في المسام وإن بولغ في تسديدها، فكذا الزق المنفوخ، تدخله المسلة لتكاثف ما فيه من الهواء، أو لخروج بعضه من المسام.

وأما شراب الزق، فيجوز أن يتكاثف أو يتبخر ويتخلل منه بالإعصار شيء يسير على مقدار الزق.

واحتج القائلون بامتناع الخلاء، بمعنى كون الجسمين بحيث لا يتماسان، ولا يكون بينهما جسم يماسهما، بل فراغ يمكن أن يشغله شاغل موجود، أكان معدوماً، **بوجوه**:

الأول: أنه لو وجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه، لأن اختصاصه بحيز منه دون حيز ترجح بلا مرجح لكونهما نفياً صرفاً، أو بعداً متشابهاً ليس فيه اختلاف أصلاً، لكون اختلاف الأمثال بالمراد.

وأجيب: بعد تسليم التشابه، بأنه لا رجحان بالنسبة إلى جميع العالم على تقدير تناهي الخلاء، لأنه في جميع الأجزاء، وأما على تقدير لا تناهيه، أو بالنسبة إلى جسم جسيم، فيجوز أن يكون الرجحان بأسباب خارجة، كإرادة المختار، وكون طبيعة بعض الأجسام مقتضية للإحاطة بالكل، وبعضها للقرب من المحيط أو البعد عنه.

الثاني: أنه لو وجد الخلاء بين الأرض والسماء لزم في الحجر المرمي إلى فوق أن يصل إلى السماء، لأن الرامي قد أحدث فيه قوة صاعدة لا تقاومها الطبيعة إلا بمعونة مصادمات من الملأ.

وأجيب: بأنه مع ابتنائه على نفي الفاعل المختار، إنما ينفي كون ما بين الأرض والسماء خلاءً صرفاً، ولا ينفي وجود خلاء خارج عما بينهما، أو مختلط بالأجزاء الهوائية.

الثالث: أنه لو وجد الخلاء، لزم انتفاء أمور شاهدها ويحكم بوجودها قطعاً، كارتفاع اللحم في المحجمة عند المص، فإنه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم، لئلا يلزم الخلاء، وكارتفاع الماء في الأنبوبة إذا انغمس أحد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر، كبقاء الماء في الكوز الذي في أسفله ثقبة ضيقة من غير أن ينزل من الثقبة عند سد رأس الكوز، لئلا يبقى حيز الماء خالياً ونزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح الرأس لدخول الهواء كانكسار القارورة التي جعلت في رأسها خشبة وسدت بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هواء ثم أخرجت الخشبة، فإن القارورة تنكسر إلى الداخل لئلا يبقى حيز الخشبة خالياً، وإن أدخلت تنكسر القارورة إلى الخارج لما أن فيها ملاءً لا بجامع الخشبة.

وأجيب: بأنه يجوز أن يكون ذلك لأسباب أُخر، فإن غاية هذه الأمور، لزومها لانتفاء الخلاء، واللازم قد يكون أعم، فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم.

نعم، ربما يفيد يقيناً حدسياً للناظر، لكن لا يقوم حجة على المناظر.

تنبهات:

الأولى: الأصحُّ، أن النسب والاعتبارات أمور اعتبارية يعتبرها العقل بأن يفرضها ويقدرها، وعليه، فلا وجود لها إلا في العقل إلا «الأين»، فإن المتكلمين قالوا بوجوده من بينها، وأنكروا وجود ما عداه منها، كما ذكره في «المواقف» و«شرحه».

وقال الحكماء **ومعمر** من قدماء المعتزلة، ملتزماً للتسلسل الآتي، مثبتاً أعراضاً غير متناهية: الأعراض النسبية موجودة في الخارج، وهي سبعة:

- **الأين**: وهو حصول الجسم في المكان والتي وهو حصول الجسم في الزمان.

- **والوضع**: وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة أجزاءه بعضها إلى بعض ونسبتها

إلى الأمور الخارجة عنها كالقيام والإنتكاس، والملك وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار ما يـحيط به، وينتقـل بانتقالـه، كالتقمص والتعمم.

- **وأن يفعل**: وهو تأثير الشيء عن غيره ما دام يؤثر.

- **وأن ينفعل**: وهو تأثير الشيء عن غيره ما دام يؤثر، كحال المسخن ما دام يسخن، والتسخن ما دام يتسخن.

- **والإضافة**: وهي نسبة تعرض للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى، كالأبوة والبنوة.

احتج المتكلمون على عدم وجودها بوجوه:

الأول: أن الأعراض النسبية، لو وجدت، لزم التسلسل في الأمور الموجودة:

- **أما أولاً**، فلأن الأعراض لا بد لها من محل، ولا شك أن محلها متصف بها، فله إليها نسبة بالمحلية والاتصاف، وهذه موجودة أيضاً على ذلك التقدير، فينقل الكلام إليها، **بأن يقال**: هذه النسبة أيضاً لها محل يتصف بها، فله إليها نسبة ثالثة موجودة، وهكذا إلى ما لا نهاية له، وهذا تسلسل.

- **وأما ثانياً**، فلأن لوجودها الزائد على ماهيتها نسبة إليها، وهي اتصافها بالوجود، وهذه النسبة أيضاً موجودة على ذلك التقدير، فلوجودها نسبة ثالثة، وهذا تسلسل ثان.

- **وأما ثالثاً**، فلأن أجزاء الزمان لبعضها إلى بعض نسبة بالتقدم والتأخر، فلو كانت النسبة موجودة في الأعيان، لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما، وأما مع التقدم منعدم، فيكون التقدم الموجود مع الزمان متقدماً على التأخر الموجود مع الزمان المتأخر، فللتقدم تقدم آخر، وهكذا للتأخر تأخر آخر، فهناك تسلسل ثالث، بل رابع.

الثاني: لو وجدت النسب لوجدت الإضافة، لأنها من النسب، لكونها متكررة، وهي لا تتحقق إلا بوجود المنتسبين مجتمعين، ومن أقسام «الإضافة» التقدم والتأخر، فيوجد المتقدم والمتأخر من أجزاء الزمان معاً، وأنه باطل قطعاً.

الثالث: لو وجدت النسب في الخارج، لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث، لأن له مع كل حادث إضافة إليه بأنه موجود معه، وله قبل كل حادث إضافة أخرى إليه بأنه متقدم عليه، وله بعده إضافة ثالثة إليه بأنه متأخر عنه، وهذه الإضافات حادثة:

- أما التي مع الحادث أو بعده، فلا شبهة في حدوثها.
- وأما التي قبله، فقد زالت حال وجوده، والقديم لا يزول.

واحتج على **وجود الأعراض النسبية**، بأن كون السماء فوق الأرض ومقابله الشمس لوجه الأرض وأمثالهما من النسب مما ثبوته معلوم بالضرورة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبرٍ، ولم يوجد.

ورد، بأنهم:

- **إن عنوا أن الفوقية، مثلاً، من الموجودات الخارجية، منعناه على ما هو المتنازع فيه، فلا تدعي الضرورة فيه.**
- **وإن عنوا أن السماء موصوفة بالفوقية في الخارج، فذلك لا يستلـزم وجود الفوقيـة فيه، لجواز اتصاف الأعيان الخارجية بالأمور العدمية، فإن زيداً يكون أعمى في الخارج، وليس العمى موجوداً خارجياً.**

وقد يستدل على ذلك أيضاً، بأن الشيء لا يكون فوقاً مم يصير فوقاً، والفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية، وإلا كان نفي النفي نفياً، وهو محال.

وقد **يجاب عنه**، بأن حصول «الفوقية» بعد ما لم يكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعد ما لم يكن متصفاً، وذلك لا يستلزم وجودها، كما عرفت.

ولهم عن أدلة التسلسل جواب مذكور في محله.

وأقسام **الكون** أربعة:

- **اجتماع:** وهو كون الجوهرين بحيث لا يتخللهما ثالث.

- **وافتراق**: وهو كونهما بحيث يتخللهما ثالث.

- **والسكون**: وهو حصول ثان في حيز أول.

- **والحركة**: وهو حصول أول في حيز ثان.

وأولية «الحيز» في السكون قد لا تكون تحقيقاً، بل تقديراً، كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعاً، فلا تحصل في حيز ثان، وكذا «أولية» الحصول في الحركة، لجواز أن ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة، فلا يتحقق له حصول ثان.

فإن قيل: إذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الأول حركة مع أنه حركة وفاقًا.

قلنا: إنما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الأول نفس الحصول الأول في الحيز الثاني، على ما صرح به **الآمدي**.

وتحقيقه: أن الحصول الأول في الحيز الثاني من حيث الإضافة إليه دخول وحركة إليه، ومن حيث الإضافة إلى الحيز الأول خروج وحركة منه.

ثم **الاجتماع** لا يتصور إلا على وجه واحد، **والافتراق** يتصور على وجوه متفاوتة في القرب والبعد حتى تنتهي غاية القرب إلى **المجاورة** التي هي الاجتماع، ومن أسمائها **المماسة** أيضاً على ما يراه **الأستاذ أبو إسحاق**، وهو أقرب إلى الصواب مما ذكره **الشيخ والمعتزلة** من أن المماسة غير المجاورة، بل هي أمر يتبعها، ويحدث عقبها.

قال السعد: وظاهر عبارة «**المواقف**» يشعر بأن **المجاورة** افتراقٌ، حيث قال: الافتراق مختلف، فيه قرب وبعد متفاوت ومجاورة، انتهى.

لا يقال: اجتماع الجوهر من قائم بهما، فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين.

لأنا نقول: لكل من الجوهر من اجتماع يقوم به مغاير بالشخص للاجتماع القائم بالآخر.

فإن قلت: إذا فرضنـا أن الله خلق جوهـراً فرداً لم يخلق معه جوهراً آخر، فكونه في أول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتمـاع ولا افتراق، فيبطل انحصار الأكـوان في الأربعـة.

قلت: جعله **أبو هاشم** سكوناً لكونه مماثلاً للحصول الثاني في ذلك الحيز، وهو سكون بالاتفاق، و«اللبث» أمر زائد على السكون غير مشترط فيه، وإلى هذا يؤل ما قال **الأستاذ**، أنه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقاً بحصول آخر في ذلك الحيز، وعلى هذا، **لا يتم ما يقال**:

- إن كان حصول الجوهر مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فهو الحركة.
- وإن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فالسكون.

بل اللائق أن يقال:

- إن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر بحركة.
- وإلا فسكون.

ويرد عليه السكون بعد الحركة، حيث يصدق عليه أنه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وإن كان مسبوقاً في الحصول في ذلك الحيز أيضاً، **فالأولى أن يقال أنه**:

- إن اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة.
- وإلا فسكون.

أو يقال إنه:

- إن كان حصولاً أول في حيز ثان فحركة.
- وإلا فسكون.

فيدخل في **السكون الكوني في أول زمان الحدوث**، وتخرج **الأكوان المتلاحقة** في الأحياز المتلاصقة، أعني: الأكوان التي هي أجزاء الحركة، فلا يكون الحركة مجموع سكنات، وذلك

لأنه لا يلزم من عدم اعتبار «اللبث» في السكون أن يكون عبارة عن مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار قيد يميزه عن أجزاء الحركة، اللهم إلا أن يبني ذلك على أن «**الكون الأول في الحيز الثاني**» يماثل «**الكون الثاني فيه**»، وهو سكون وفاقاً، فكذا الأول، ويكون هذا إلزاماً لمن يقول بتماثل الحصول الأول والثاني في الحيز الأول فكذا في الحيز الثاني، فالتزم **القاضي** ذلك، وذهب إلى أن الكون الأول في الحيز الثاني، وهو الدخول فيه سكون، وبنى على ذلك أن كل حركة سكون من حيث أنها دخول في حيز، وليس كل سكون حركة كالكون الثاني.

فإن قيل: الحركة ضد السكون، فكيف تكون نفسة أو مركبة منه؟

أجيب: بأن التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقاً، بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه، وأما بين الحركة إلى الحيز والسكون فيه فلا تغاير فضلاً عن التضاد، لأنهما عبارة عن الكون الأول فيه، وهو تماثل الكون الذي هو سكون بالاتفاق.

واعترضه الآمدي بمنع تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجباً للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل، **لأنا لا نسلم** أنه أخص هيئاتها النفسية، كيف والحصول الأول في الحيز الثاني حركة وفاقاً لكونه خروجاً من الحيز الأول، فلو كان مماثلاً للحصول فيه لزم أن يكون هو أيضاً حركة، ولا قائل به.

فإن أجيب: بأن عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز يعتبر في الحركة، فيصدق على الحصول الأول دون الثاني.

قلنا: فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون، فيصدق على الحصول الثاني دون الأول.

وحاصله، أن الكلام إلزام لمن يقول بتماثل الحصولين، وبأن كون الثاني سكوناً يستلزم كون الأول كذلك.

قال السعد: ومرادهم أن الحركة مجموع الحصولين في الحيزين على ما يفصح عنه قولهم أنها مجموع سكنات، لا مجرد الحصول في الحيز الثاني المقيد بالحصول في حيز سابق، على ما يفهم

من ظاهر العبارة، وهذا لا يتأتى إلا على تقدير أن يشترط في الحركة الحصول في حيز سابق.

وتوجيه الاعتراض حينئذٍ، أنه لو تماثل الحصول الأول والثاني في حيز واحد، لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءاً من الحركة كالأول.

فإن قلت: إطلاق القوم على هذه الأكوان الأربعة أنواعاً: حقيقية أم مجاز؟

قلت: الحق أنه مجاز، لأن حقيقة «**الكون**»، أعني: **الحصول في الحيز**، واحدة، والأمور المميزة حقيقيات وعوارض تختلف باختلاف الإضافات والاعتبارات لا فصول منوعة، بل ربما لا يوجب تعذر الأشخاص، فإن الكون المشخص قد يكون اجتماعاً بالنسبة إلى جوهر، وافتراقاً بالنسبة إلى آخر، وحركة أو سكوناً من جهة كونه مسبوقاً بحصول في حيز آخر، وفي ذلك الحيز بل حركة وسكوناً إذا لم يشترط في السكون «اللبث».

فإن قيل: كيف يصح ذلك والمحققون من المتكلمين **كالقاضي وأشياعه** قد أطلقوا القول بتضاد الأكوان الأربعة؟

قلنا: مرادهم الأكوان المتمايزة في الوجود، ومعنى «التضاد»: مجرد امتناع الاجتماع ولو من جهة التماثل، لأنهم احتجوا على ذلك بأن الكونين إن أوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان، فلا يجتمعان كالحصول الأول والثاني في حيز واحد، لأن كلاً منهما يسد مسد الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز، وإن أوجب كل منهما تخصيصه بحيز آخر فمتضادان ضرورة امتناع اجتماع حصول الجوهر في آن واحد في حيزين.

فإن قيل: أليس الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه أكوان ستة هي مماسات لها، فإن من منع ذلك، ولم يجوز مماسة جوهر لأكثر من جوهر تفادياً عن لزوم التجزي، فقد كابر مقتضى العقل، بل الحس، فإن تأليف الجسم من الجواهر عند من يقول بها لا يتصور بدون ذلك.

قلنا: القائلون بتضاد الأكوان لا يجعلون المماسة منها، بل أمراً اعتبارياً.

وهاهنا أمران قد اختلف في كل منهما: هل هو حركة أو سكون:

الأول: حال الأجزاء الباطنة من الجسم المتحرك.

الثاني: حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة ما يحيط به من الأجسام، كالحجر المستقر على الأرض في الماء الجاري، وكالطير الواقف في الجو عند هبوب الرياح.

والحقُّ، أن الأول حركة، والثاني سكون، بشهادة العقل والعرف.

وقد يستدل على الأول، بأنه لو كان ساكناً مع حركة باقي الأجزاء لزم الانفكاك، أي انفصال بعض الأجزاء عن البعض، وبأن الأجزاء في الأجزاء الظاهرة، وهي في الحيز، فتكون الباطنة أيضاً فيه، وقد انتقل منه إلى آخر.

وعلى الثاني، بأنه لو كان متحركاً لزم المتحرك في حالة واحدة إلى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الأجسام المحيطة به عليه بأن يتحرك البعض عليه أخذاً من يمينه إلى يسرته والبعض الآخر بالعكس.

والكل ضعيف.

احتج المخالف في الأول، بأنّ الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذي هو الأجزاء المحيطة به، ولا حركة بدون مفارقة الحيز.

وأجيب: بأن حيز الكل حيزه، وقد فارقه.

واحتج في الثاني أيضاً، بأنه حصل في حيز ما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيز آخر، ولا معنى للحركة سوى هذا، وبأنه قد تبدلت عليه محاذياته، وهو نفس الحركة، أو ملزومها.

وأجيب: بأن حيزه البعد المفطور، وهو بعد حاصل فيه، ولو سلم، فالحصول في الحيز الثاني إنما يكون حركة إذا كان من جهة المحيزات يزول من محاذاة إلى محاذاة.

فظهر **أنّ الخلاف في الأول** عائد إلى الخلاف في حيز الباطن أنه حيز الكل، أعني البعد المشغول به، أو الجواهر المحيطة به، أم ما له خاصة من البعد، أو الأجزاء المحيطة.

وفي الثاني إلى الخلاف في أن الحيز هو البعد المفطور الذي لا يفارقه المستقر بتحرك الجواهر المحيطة وتبدل المحاذيات بذلك أم الجواهر المحيطة به على ما يناسب قول الفلاسفة من أنه السطح الباطن من الحاوي.

وعلى هذا التقدير، هل يتوقف حصول الحركة على أن تكون مفارقة الحيز وتبدل المحاذيات من جهة المتحيز البتة، أم تحصل بأن يزول الحيز عنه وعن محاذاته؟

وعلى الأول، يمتنع حركة الجسم في حالة واحدة إلى جهتين مختلفتين.

وعلى الثاني، لا يمتنع، كما إذا تحرك بعض الجواهر المحيطة يمنة، والبعض يسرة، على ما يلتزمه **الأستاذ أبو إسحاق**، وإن شدد غيره النكير عليه حمقاً، فإن العقل جازم بأن ذلك ليس بحركة، وأن حركة الجسم في حالة واحدة لا تكون إلا جهتين.

والكلام في **الأعراض مما يطول**، ذكرنا منه ما توجب الضرورة التنزل إلى بيانه شيئاً ما، ومحل بسطها المطولات الموضوعة له، والله أعلم.

الثانية: الأصح من مذاهبِ **المتكلمين مذهبُ أهل السنة**، أن العرضين المتحدي النوع لا يجتمعان في محل واحد، خلافاً للمعتزلة في تجويزهم اجتماعهما فيه محتجين، بأن الجسم المغموس في الصبغ يسود يعرض له سواد، ثم آخر وآخر، إلى أن يبلغ غاية السواد بالمكث.

وأجيب: بأنّ عروض السواداتِ ليس على وجه الاجتماع، بل البدل، فيزول الأول ويخلفه الثاني، وهكذا.

وهذا الجواب مبنيٌّ على ما مر من **مذهب الأشاعرة**، وهو أن العرض لا يبقى زمانين.

الثالثة: يمتنع خلو الجوهر مطلقاً، مفرداً كان أو مركباً، عن جميع الأعراض، بأن لا يقوم به واحد منها، بل يجب أن يقوم به عند وجوده شيء منها، لأنه لا يوجد بدون «التشخص»، و«التشخص» إنما هو بالأعراض، كما يمتنع على الأجسام التداخل، بأن يدخل بعضها في بعض على وجه النفوذ فيه، والملاقاة له بأسره من غير زيادة في الحجم.

وإنها امتنع عليها ذلك، لما فيه من مساواة الكل للجزء في العِظم.

وقد قدمنا المسألة بأبسط منها.

الرابعة: الجوهر غير مركب من الأعراض لأنه يقوم بنفسه بخلافها.

الخامسة: أبعاد الجوهر من الطول والعرض والعمق السابق بيانها بها حدود وأطراف تنتهي إليها كما قرر في محله.

السادسة: جميع أنواع العرض، مختصة كانت بالحي، أو لا متناهية بحسب الوجود، وهل يمكن أن يوجد من العرض أنواع غير متناهية بأن يكون في الإمكان وجود أعراض نوعية مغايرة للأعراض المعهودة إلى غير النهاية، وإن لم يخرج منها إلى الوجود إلا ما هو متناه، و لا يمكن ذلك؟

فيه خلاف:

- ذهب **أكثر المعتزلة**، وكثير من **الأشاعرة**، إلى منعه، نظراً إلى أن كل عدد قابل للزيادة والنقصان قطعاً فهو متناه، لأن ما لا يتناهى لا يكون قابلاً لهما.

- وذهب **الجبائي وأتباعه والقاضي منّا** في أجوبته إلى جوازه؛ إذ ليس عدد أولى به من عدد.

والحقُّ عند المحققين هو التوقف عن الجزم بالمنع أو الجواز، لضعف المأخذين.



* [مبحث في الحساب وأحكامه]:

ولما فرغ مما قصد إيراده من الحشر وتوابعه، أورد «**الحساب**» لأنه مما يجب الإيمان به أيضاً، وكان المناسب أن يقدم عليه أخذ العباد كتب الأعمال لتقدمه عليه في «الموقف» بعد الحشر كما يأتي، لكنه راعى أنّ الحساب مقصد، وأخذهم كتب أعمالهم وسيلة له، فقدمه عليه تقديم المقاصد على الوسائل، فقال:

(والحساب)

مصدر حسب الشيء يحسُبُه بالضم في المضارع حسابًا، وحسبة وحسبانًا، إذا عده.

فهو في **اللغة**: العدد. وفي **الاصطلاح**: توفيق الله عباده قبل الانصراف من «الحشر» على أعمالهم: خيراً كانت أو شراً، لا بالوزن، إلا من استثني منهم.

وقد اختلف العلماء في معنى «**كونه تعالى محاسباً عباده**» على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه تعالى يعلمهم ما لهم وما عليهم من الثواب والعقاب، وعلى هذا، فهو باعتبار النقل مجاز من باب إطلاق اسم السبب على المسبب، لأن العد سبب لحصول علم الإنسان بما له وما عليه.

قال فخر الدين: بأن يخلق الله تعالى في قلوبهم علوما ضرورية بمقادير أعمالهم من الثواب والعقاب، وعلى هذا فهو باعتبار النقل مجاز من باب اطلاق اسم السبب على المسبب؛ لأن العدّة سبب لحصول علم الإنسان بما له وماعليه، وأما باعتبار الاستعمال، فقد صار حقيقة شرعية.

وثانيها: ونقل عن ابن عباس: «**أن يوقف الله عباده بين يديه، ويريهم كتب أعمالهم، فيها سيئاتهم وحسناتهم، فيقول: هذه سيئاتكم وقد تجاوزت عنها، وهذه حسناتكم وقد ضاعفتها لكم**»[١]، وعليه أيضاً، فهو مجاز من باب إطلاق اسم السبب على المسبب، لأن الحساب سبب

(١) ذكره ابن عادل الحنبلي في تفسيره اللباب في علوم الكتاب (٣: ٤٤٣)، دار الكتب العلمية.

للأخذ والإعطاء، وفيه قصور، لأن الحساب غير قاصر على هذا المقدار.

وثالثها: أن يكلم الله تعالى عباده في شأن أعمالهم، وكيفية ما لها من الثواب والعقاب.

قال فخر الدين: إما بأن يسمعوا كلامه القديم، أو يسمعوا صوتاً يدل عليه، يتولى الله تخليقه في أذن كل واحد من المكلفين، أو في محل يقرب من أذنه، بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت منع الغير من سماع ما كلف به.

قلت: والأحاديث الصحيحة، كما يأتي، شاهدة بصحة هذا الثالث.

وعبارة القرطبي: ومعنى «الحساب»، أن الباري سبحانه يعدد على الخلق أعمالهم من إحسان وإساءة، ويعدد عليه نعمه، ثم يقابل البعض بالبعض، فما يشف منها على الآخر حكم للمشفوف بحكمه الذي عينه للخير بالخير وللشر بالشر، انتهى.

واعلم أن الحساب قسمان، على ما صرح به قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ * فَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ * فَسَوۡفَ يُحَاسَبُ حِسَابٗا يَسِيرٗا * وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ مَسۡرُورٗا * وَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهۡرِهِۦ * فَسَوۡفَ يَدۡعُواْ ثُبُورٗا * وَيَصۡلَىٰ سَعِيرًا * إِنَّهُۥ كَانَ فِيٓ أَهۡلِهِۦ مَسۡرُورًا * إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ * بَلَىٰٓۚ إِنَّ رَبَّهُۥ كَانَ بِهِۦ بَصِيرٗا﴾ [الانشقاق: ٦ - ١٥]:

- **والكادح: الساعي للقاء ربه.**
- **واليسير: السهل الذي لا مناقشة فيه.**
- **والأهل: العشيرة من المؤمنين، أو فريق المؤمنين، أو من له الجنة من الحور.**
- **والثبور: الهلاك، أي يقول: يا ثبوراه.**
- **والإصلاء: الإحراق بالنار.**
- **والحور: الرجوع إلى الله تعالى.**

والمراد، أنه كان في أهله في الدنيا بطراً بالمال والجاه، فارغاً عن الآخرة لظنه أنه لا يرجع إلى الله تعالى، فهو مخطئ في ظنه، ذلك غايته، أن الله أمهله، ولا يلزم أن الله أهمله، لأنه يصير بأعماله فتجازيه عليها، ولا يتركه سدى.

وفي مسلم عن عائشة رضي الله تعالى عنا قالت: «**من حُوسِب يوم القِيامةِ، عُذِّب، فقُلتُ: أليس قد قال الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾** [الانشقاق: ٨]؟ **فقال: ليس ذاكِ مِن الحِسابُ، إنّما ذاكِ العرضُ، من نُوقِش الحِساب يوم القِيامةِ عُذِّب**»[١].

وفي رواية: «**ولكِن من نُوقِش الحِساب هلك**»[٢].

قال **القاضي** وقوله: «**عذب**» له معنيان:

أحدهما: أن نفس المناقشة وعرض الذنوب والتوقيف عليها هو التعذيب، لما فيه من التوبيخ.

والثاني: أنه مفض إلى العـذاب بالنار، ويؤيده قولُه في الـرواية الأخـرى«**هلك**»، مكـان: «**عُـذِّب**».

قال **النووي**: وهذا الثاني هو الصحيح، ومعناه: أن التقصير غالبٌ في العباد، فمن استقصى عليه، ولم يسامح، هلك، ودخل النار، ولكن الله يعفو أو يغفر ما دون الشرك لمن يشاء، انتهى.

فـ«**العرضُ**» الحسابُ اليسيرُ.

وتقدم لـ«**لعرض**» معنى آخر، وهو تمييز المعروضين.

وقد رُوي «**النّاسُ يُعرضُون ثلاث عرضاتٍ يوم القِيامةِ، فأمّا عرضتانِ فجِدالٌ ومعاذِيرُ، وأمّا العرضةُ الثّالِثةُ، فتطايرُ الصُّحُفُ**»[٣]، فالـجدال لأهل الأهواء، يجادلون لأنهم

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب إثبات الحساب، حديث رقم (٢٨٧٦).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب إثبات الحساب، حديث رقم (٢٨٧٦).

(٣) أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، حديث رقم (٢٤٢٥) وقال: «ولا يصح هذا الحديث من قبل أن الحسن لم يسمع من أبي هريرة»، وابن ماجه في كتاب الزهد، باب ذكر البعث، حديث رقم (٤٢٧٧)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٩٧١٥)، قال البوصيري في مصباح الزجاجة (٤: ٢٥٤): «هذا إسناد رِجاله ثِقات إلّا أنه مُنقطع، الحسن لم يسمع من أبي مُوسى قالـه =

لا يعرفون ربهم فيظنون، أنهم إذا جادلوه نجو، وقامت عليه حجتهم، والمعاذير لله تعالى يعتذر الكريم إلى آدم وإلى أنبيائه، ويقيم حجته عندهم على الأعداء، ثم نبعثهم إلى النار، فإنه يجب أن يكون عذره إلى أنبيائه وأوليائه ظاهر حتى لا تأخذهم الحيرة، ولذلك نقل عنه عليه الصلاة والسلام: «**لا أحد أحبّ إليهِ المدحُ مِن الله، ولا أحدٌ أحبّ إليهِ العُذرُ مِن الله**»[1].

والعرضة **الثالثة**: للمؤمنين، وهو العرض الأكبر، يخلُو بهم فيعاتبهم في تلك الخلوات، من يريد أن يعاقبه حتى يذوق وبال الحياة، ويرفض عرقاً بين يديه، ويفيض العرق منهم على أقدامهم من شدة الحياء، ثم يغفر لهم ويرضى عليهم.

وهاهنا فوائد:

الأولى: قد أشرنا إلى أن الحساب بعد أخذ العباد كتب أعمالهم، فإذا وقف الناس على أعمالهم من تلك الكتب التي يؤتوا منها بعد البعث حوسبوا بها لقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الانشقاق: ٧] الآية، إذ فيها دلالة على أن المحاسبة تكون عند إيتاء الكتب، لأن الناس إذا بعثوا لا يكونون ذاكرين لأعمالهم لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوٓاْ أَحْصَىٰهُ ٱللَّهُ وَنَسُوهُ﴾ [المجادلة: ٦].

الثانية: اختلف الناس: **فمنهم من قال**: إن الله تعالى هو الذي يحاسب المكلفين بنفسه، ويخاطبهم، وهو الصحيح، كما يشهد له خبر: «**ما مِنكُم مِن أحدٍ إلّا وسيُكلِّمُهُ الله، ليس بينه وبينهُ تُرجُمانٌ**»[2]، والمحاسبة حكم، فكذلك يضاف إليه تعالى كما يضاف الحكم إليه، قال تعالى:

= عليّ بن المدِينيّ وأبو حاتِم وأبو زرعة رواهُ أبو بكر بن أبي شيبة في مُسنده بإسنادِهِ ومتنه، وله شاهد من حديث الحسن عن أبي هُريرة رواهُ التِّرمِذيّ وقال: لم يسمع الحسن من أبي هُريرة»، قال ابن حجر في فتح الباري (١١ : ٤١٠): «مرفوع وروي بإسناد حسن عن عبد الله بن مسعود موقوفا».

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عبدالله بن مسعود، كتاب تفسير القرآن، باب قولِهِ: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأنعام: ١٥١]، حديث رقم (٤٦٣٤)، ومسلم في كتاب التوبة، باب غيرة الله تعالى وتحريم الفواحش، حديث رقم (٢٧٦٠).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عدي بن حاتم، كتاب الرقاق، باب من نوقش الحساب عذب، حديث رقم (٦٥٣٩).

﴿أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَٰسِبِينَ﴾ [الأنعام: ٦٢]، وقال: ﴿وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [الأعراف: ٨٧].

وخبر: «**أنه يوقف الشيخ للحساب، فيقول الله عز وجل: يا شيخ ما أنصفت غدوتك بالنعم صغيراً، فلما كبرت عصيتني، أما أني لا أكون لك كما كنت لنفسك، اذهب، فقد غفرت لك ما كان فيك، ويؤتى بالشاب كثير الذنوب، فإذا وقف تضعضعت أركانه، واصطكت ركبتاه، فيقول الرب جل جلاله: أما استحييتني، أما راقبتني، أما خشيت نقمتي، أما علمت أني مطلع عليك، خذوه إلى أمه الهاوية**»[١].

- **ومنهم من قال: أن الملائكة يحاسبون بأمر الله تعالى، كما أن الحكام يحكمون بأمر الله.**

- **وقيل: إن المؤمنين يكلمهم الله ويحاسبهم، وغيرهم تحاسبه الملائكة، على ما يشهد به قوله تعالى:** ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ﴾ **إلى قوله:** ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧٧]، **إذ يفهم منها: أن من لم يكن بهذه الصفة، فإن الله يكلمه، فيكلم المؤمنين ويحاسبهم حساباً يسيراً من غير ترجمان إكراماً لهم، كما أكرم موسى عليه الصلاة والسلام في الدنيا بالتكليم، ولا يكلم الكفار، فتحاسبهم الملائكة، ويميزهم الله بذلك عن أهل الكرامة.**

وعندي، أن الحق من هذه الأقوال، أن الخلق في المحاسبة مختلفوا الأحوال:

- **فمنهم من يحاسبه الله.**

- **ومنهم من يحاسبه الملائكة.**

- **ومنهم من يحاسبه الله والملائكة معاً.**

- **ومنهم من لا يحاسب.**

والآيات والأحاديث تنتظم في هذا المسلك، وستعلم بعدما يلوح له.

تتمة: يحاسب الله تعالى خلقه معاً، ولا يحاسبهم واحداً بعد واحد، فتتسع قدرته لمحاسبة

---

(١) ذكره القرطبي في التذكرة (١: ٥٦٢)، وذكره ابن عساكر في معجم الشيوخ بلفظ قريب منه (٢: ٤٠٧) وقال: منكر.

الخلق معاً، كما تتسع قدرته لإحداث خلائق كثيرة معاً، قال الله تعالى: ﴿ مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ [لقمان: ٢٨]، أي إلا كخلق نفس واحدة. وقد قال علي رضي الله تعالى عنه حين سأل عن المحاسبة، فقال: «**كما يرزقهم في غداة واحدة، كذلك يحاسبهم في ساعة واحدة**»(١)، وسيأتي.

الثالثة: عن معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه، عن النبي ﷺ قال: «**إن الله تبارك وتعالى ينادي يوم القيامة بصوت رفيع غير فظيع: يا عبادي، أنا الله، لا إله إلا أنا، أرحم الراحمين، وأحكم الحاكمين، وأسرع الحاسبين، يا عبادي، لا خوف عليكم اليوم ولا أنتم تحزنون، أحضروا حجتكم، ويسروا جوابكم، فإنكم مسؤولون محاسبون، يا ملائكتي: أقيموا عبادي صفوفاً على أطراف أنامل أقدامهم للحساب**»(٢).

الرابعة: يحاسب العبد على جميع أقواله، وجميع أفعاله، وجميع اعتقاداته، وجميع مكسوبات حواسه، قال تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ [الإسراء: ٣٦]، ﴿ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [يونس: ٢٣]، ﴿قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ﴾ [التغابن: ٧]، أي عملتموه، ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧ - ٨].

وروى الترمذي: «**لمّا نزلت هذِهِ الآية**: ﴿ ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ ﴾ [التكاثر: ٨] **قال النّاسُ: يا رسُول الله، عن أيِّ النّعِيم نُسألُ؟ فإنّما هُما الأسودانِ والعدُوُّ حاضِرٌ، وسُيُوفُنا على عواتِقِنا؟ قال: «إنّ ذلِك سيكُونُ**»(٣).

---

(١) انظر: التذكرة للقرطبي (١: ٥٦٣).

(٢) ذكره المتقي الهندي في كنز العمال برقم (٣٨٩٨٩)، وقال الحافظ العراقي: «قال ابن السبكي: لم أجد له إسناداً».

(٣) أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة ألهاكم التكاثر، حديث رقم (٣٣٥٧).

وروي أيضاً، «إنّ أوّل ما يُسألُ العبدُ عنهُ يوم القِيامةِ أن يُقال لهُ: ألم نُصِحّ لك جِسمك، ونُرويك مِن الماءِ البارِدِ»[١]، وقال: حديث غريب.

وأخرج أبو نعيم: «ما مِن عبدٍ يخطو خُطوةً إلّا سُئِل عنها، ما أراد بِها»[٢].

وفي الحديث: «إن الله يسأل العبد عن جاهه كما يسأله عن علمه»[٣].

وفي مسلم عن أبي برزة الأسلمي رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تزُولُ قدما عبدٍ يوم القِيامةِ حتّى يُسأل عن أربع: عن عُمُرِهِ فيما أفناهُ، وعن جسدِهِ فيم أبلاهُ، وعن عِلمِهِ ما عمِل فيه، وعن مالِهِ مِن أين اكتسبهُ وفيما أنفقهُ»[٤].

قلت: هو مفهوم عدد، فلا ينافي ما أصلناه مما وردت بعمومه الروايات والآيات السابقة.

وقال القرطبي قوله «عبد» عام، لأنه نكرة في سياق النفي، لكنه مخصوص بقوله عليه الصلاة والسلام: «يدخُلُ الجنّة مِن أُمّتِي سبعُون ألفًا بِغيرِ حِسابٍ»[٥].

---

(١) أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة ألهاكم التكاثر، حديث رقم (٣٣٥٨).

(٢) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (١: ٣٧٦).

(٣) ذكره القرطبي بهذا اللفظ في التذكرة (١: ٥٥٤)، وقد ورد بلفظ آخر من حديث ابن عمر مرفوعاً: «إن الله يدعو بالعبد فيسأله عن جاهه كما يسأله عن ماله»، قال الذهبي في ميزان الاعتدال (٤: ٤٧٦): «قال ابن حبان: هذا لا أصل له من كلام رسول الله ﷺ، والأفطس لا يجوز الاحتجاج بما انفرد به، وقال ابن الجوزي: قال الدارقطني: ثقة، قلت: بل من يروي مثل هذين الخبرين ليس بثقة ولا مأمون».

(٤) هذا الحديث لا يوجد في مسلم كما أشار إليه المصنف بل أخرجه الترمذي في أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، باب في القيامة، حديث رقم (٢٤١٧) وقال: حديث حسن صحيح، والطبراني في المعجم الكبير برقم (١١١٧٧).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث ابن عباس، كتاب الرقاق، باب: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣]، حديث رقم (٦٤٧٢)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب ولا عذاب، حديث رقم (٢١٦).

وفي حديث حذيفة: «**أوّل من يدخُلُ الـجنّة معِي مِن أُمّتِي سبعُـون ألفًا مع كُلِّ ألفٍ سبعُون ألفًا، ليس عليهِم حِسابٌ**»[١].

وبقوله تعالى لمحمد ﷺ: «**أدخِل الجنّة مِن أمّتِك من لا حِساب عليهِ مِن البابِ الأيمنِ**»[٢]. وبقوله تعالى: ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ﴾ [الرحمن: ٤١].

وقوله: «**عن علمه ما عمل فيه**» فيه أنه مقام مخوف، لأنه لم يقل: ما قال، وإنما قال: ما عمل فيه، فلينظر ما عمل فيما علم، هل صدق الله في ذلك وأخلصه فيكون من رجال المؤمنين الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه، أو لا، فيدخل في قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤]، وفي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۞ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢ - ٣].

قلت: ومما ذكرناه من **تعميم السؤال** وأدلته يعلم:

- **أن من خصّ المسؤول عنه بأنه قول: «لا إله إلا الله» لا معول على قوله.**

- **كما أن قول من خصّه بالخطايا فقط، لا وجه له.**

- **كما أنه لا يلتفت إلى قول من قال: إن السؤال إنما يكون عن الكفر والإيمان.**

فإن قلت: فمن قال بالتعميم؟

قلت: القرطبي والرازي.

ولفظ **الثاني** في قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۞ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الحجر: ٩٢ - ٩٣] لا معنى لقول من يقول: **السؤال** إنما يكون عن الكفر وعن الإيمان، بل **السؤال** واقع

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٢٣٣٣٥).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب تفسير القرآن، باب: ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ [الإسراء: ٣]، حديث رقم (٤٧١٢)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، حديث رقم (١٩٤).

عنهما وعن جميع الأعمال، لأن «اللفظ عام» يتناول الكل، والضمير في قوله: «لنسألنهم» عائد على جميع المكلفين الذين تقدم ذكرهم ضمناً في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ إِنِّيٓ أَنَا ٱلنَّذِيرُ ٱلْمُبِينُ﴾ [الحجر: ٨٩] الآية.

فإن قلت: تخصيص **القرطبي** عموم الحديث بغير المحاسبين من المؤمنين والكفار يخالفه قول فخر الدين في قوله تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف: ٦]: هذه الآية تدل على أنه تعالى يحاسب كل عباده لأنهم لا يخرجون عن أن يكونوا مرسلين أو مرسلاً إليهم، ويبطل زعم من زعم أن لا حساب على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ولا على الكفار، انتهى.

قلت: أما التخالف فيمن لا حساب عليه من الخواص وخواص الخواص فممنوع، لأن الحساب مقول بالاشتراك على نوعين:

أحدهما: العرض كما سبق، فمن الجائز توزيع دلالة الآية وجعلها من صرف الكلام لما يصلح له، وحينئذٍ يتفق الكلامان، وتكون الآية نصاً في جواب ما توقف فيه **ابن الفاكهاني** مما نقله عنه بعد، ودلالة الآية على اتحاد نوع حساب الجميع ممنوعة، بل الذي دلت عليه عموم السؤال.

ونحن نقول: إنه أعم من الحساب، والأعم لا يلزم أن يصدق بأخص معين، لعدم تحقق دلالته عليه، ولأجل ذلك، قال **ابن الفاكهاني**: انظر، هل تعرض الأمم كلها ـ مؤمنهم وكافرهم ـ حتى السبعون ألفاً الذين يدخلون الجنة بغير حساب، وحتى أبو لهب وأبو جهل وغيرهما من المشركين والمنافقين، أو لا يُعرض إلا من يحاسب؟

هذا لم أر فيه نقلاً، فمن وجده فليضفه إلى هذا الموضع، راجياً ثواب الله الجزيل.

وإن قال في **جوابه التتائي**، قد يُقال على القول بأن «العرض: الحساب اليسير» أن السبعين ألفاً لا يعرضون، وعلى أن الكافر يحاسب فيعرض.

وأما «التخالف في الكفار» فسيأتي لنا أننا ننقل عينه ما يعلم منه ابتغاؤه أيضاً، وأنه رجع إلى ما قاله **الفخر**، والله أعلم.

تتمة: لا معارضة بين:

- قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الحجر: ٩٢ - ٩٣].

- وبين قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴾ [الرحمن: ٣٩].

إن حملت **الآية الأولى** على عموم الأفعال، كما اختاره **النووي**، إما لاختلاف المواطن، فيكون السؤال وعدمه باعتبار محلين، لأن للقيامة مواقف وأزمنة، وإما لأن المعنى في الثاني لا يسألون سؤال استخبار، بل سؤال توبيخ، وإما لأن المراد لا يسأل عن ذنبه غيره من الإنس والجان كما قال: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤].

الخامسة: يحاسب المؤمنون سراً، والمنافقون والكفار جهراً.

ففي مسلم عن صفوان بن محرز قال: قال رجُلٌ لِابنِ عُمر كيف سمِعت رسُول الله ﷺ، يقُولُ: في النّجوى؟ قال: سمِعتُهُ يقُولُ: «يُدنى المُؤمِنُ يوم القِيامةِ مِن ربِّهِ عزّ وجلّ، حتّى يضع عليهِ كنفهُ، فيقرِّرُهُ بِذُنُوبِهِ، فيقُولُ: هل تعرِفُ؟ فيقُولُ: أي ربِّ أعرِفُ، قال: إنِّي سترتُها عليك في الدُّنيا، وأنا أغفِرُها لك اليوم، فيعطى صحِيفة حسناتِه. وأمّا الكُفّارُ والـمُنافِقُون، فينادى بِهِم على رُءُوسِ الخلائِقِ هؤُلاءِ الّذِين كذبُوا على الله»[١]. وأخرجه البخاري بزيادة: ﴿هَـٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ عَلَىٰ رَبِّهِمْ ۚ أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [هود: ١٨][٢].

والمراد بـ«كنف الله تعالى»: ستره ولطفه وإكرامه.

فإن قلت: ما هذه الذنوب التي سترها عليه، وغفرها له؟

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب المظالم والغصب، باب قولِ الله تعالى: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [هود: ١٨]، حديث رقم (٢٤٤١)، ومسلم في صحيحه في كتاب التوبة، باب قبول توبة القاتل وإن كثر قتله، حديث رقم (٢٧٦٨).

(٢) سبق تخريجه في الهامش السابق.

قلت: اختلف فيها:

فقيل: هي ذنوب تاب منها، كما أخرجه أبو نعيم: «**إنّ الله يغفِرُ الذُّنُوب ولكِن لا يمحُوها مِن الصّحِيفةِ حتّى يُوقِف فاعلها عليها يوم القِيامةِ وإن تاب**»[1]، وآية: ﴿فَأُوْلَـٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَـٰتٖ﴾[الفرقان: ٧٠]، لا يخالفه لجواز تأخير التبديل عن توقيفه عليها.

وهذا ما عليه المحققون من **أئمة التفسير والحديث**، وإن ناقش فيه بعض المتأخرين، كما يأتي قريباً.

وقيل: هي صغار اقترفها.

وقيل: كبائر بينه وبين الله تعالى اجترحها، وأما ما كان بينه وبين العباد، فلا بد فيها من القصاص بالحسنات والسيئات، على ما سيأتي.

وقيل: ما خطر بقلبه مما لم يكن في وسعه، ويدخل تحت كسبه، ويثبت في نفسه، وإن لم يعلمه، وهذا اختيار **الطبري والنحاس** وغير واحد من العلماء، جعلوا **الحديث** مفسراً لقوله تعالى: ﴿وَإِن تُبۡدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ أَوۡ تُخۡفُوهُ يُحَاسِبۡكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، وعليه فهذه الآية محكمة غير منسوخة.

السادسة: الحق أن «الجنّ» في الحساب والثواب والعقاب حكمهم حكم «الإنس»، مؤمنهم كمؤمنهم وكافرهم ككافرهم، فقد قال تعالى:(لاملئن جهنم من الجنة والناس أجمعين) وقال تعالى : ﴿يَـٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَقُصُّونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَـٰتِي وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَـٰذَاۚ قَالُواْ شَهِدۡنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَا﴾ [الأنعام: ١٣٠] الآية، وهذا سؤال، ولا قائل بالفصل، إذ متى ثبت بعض السؤال ثبت كله، وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ولا شك في ترتب الثواب والعقاب على العبادة تماماً ونقصاً، وقدمنا أنهم مكلفون.

---

(١) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (٥: ٢٢٦).

قال **القرطبي**: غير أن أصلهم من مارج من نار، وأصلنا من تراب، وخلقهم غير خلقنا، ومنهم مؤمن وكافر، وعدونا إبليس عدوهم يعادي، مؤمنهم ويوالي كافرهم، وفيهم أهواء سبعية، وقدرية، ومرجئة، وهو معنى قوله تعالى: ﴿كُنَّا طَرَآئِقَ قِدَدًا﴾ [الجن: ١١]، انتهى.

وفي زعمه انقسامهم إلى هذه الطوائف وجزمه بأنه مأخوذ من الآية نظر واضح.

فإن قلت: جمع «الجن» مع «الإنس» في آيات الوعيد، وإفراد «الإنس» عنهم في آيات الوعد، يمنع من المساواة التي ذكرت؟

قلت: لا يمنع ذلك، لأنهم الاقتصار على جمعهم معهم في آيات الوعيد لكونهم إلى الفساد أسرع، وعن الطاعة أمنع، فكان تحذيرهم في حقهم أنفع وأنجع، وأطماعهم مما يطغيهم أمر مستبشع، ولذا جاء ذكر تفاوض الفريقين في النار بقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلشَّيۡطَٰنُ لَمَّا قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمۡ وَعۡدَ ٱلۡحَقِّ﴾ [إبراهيم: ٢٢] الآية، ولم يذكر تفاوضهما في الجنة، على أن السبب الذي كان لأجله التفاوض في النار، وهو ظهور العداوة، مفقود في الجنة، ففقد مسببه، على أنهم قد ذكروا أيضاً معهم في الوعد بقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ حَقَّ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَوۡلُ فِيٓ أُمَمٖ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِهِم مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ إِنَّهُمۡ كَانُواْ خَٰسِرِينَ﴾ [الأحقاف: ١٨]، ثم **قال**: ﴿وَلِكُلّٖ دَرَجَٰتٞ مِّمَّا عَمِلُواْ﴾ [الأحقاف: ١٩]، وإنما أراد لكل من الإنس والجن، فقد ذكروا هنا في الوعد مع الإنس.

السابعة: أول من يحاسب أمة محمد ﷺ، ففي ابن ماجة من رواية ابن عباس رضي الله تعالى عنهما عن النبي ﷺ قال: «**نحنُ آخِرُ الأُممِ، وأوّلُ من يُحاسَبُ، يُقالُ: أين الأُمّةُ الأُمِّيّةُ ونبيُّها؟ فنحنُ الآخِرُون الأوّلُون**»[١].

زاد في رواية عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: «**فتُفرجُ لنا الأُممُ عن طرِيقِنا، فنمضِي غُرًّا مُحجّلِين مِن أثرِ الطُّهُورِ**»[٢].

(١) أخرجه ابن ماجه في أبواب الزهد، باب صفة أمة محمد ﷺ، حديث رقم (٤٢٨٩).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٢٥٤٦).

فنقول كادت هذه الأمة أن تكون أنبياء كلها.

ونحوه في مسند الطيالسيّ[(١)].

الثامنة:

- أول ما يحاسب عليه العبد من عمله الصلاة.

- وأول ما يقضي فيه بين الناس الدماء.

- وأول من يجثو للخصومة ويدعى لها علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه.

ففي النسائي عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «**أوّلُ ما يُحاسبُ عليهِ العبدُ الصّلاةُ، وأوّلُ ما يُقضى فيهِ بين النّاسِ في الدِّماء**»[(٢)].

وفي مسلم عنه أيضاً، قال: قال رسول الله ﷺ: «**أوّلُ ما يُقضى بين النّاسِ يوم القِيامةِ في الدِّماء**»[(٣)].

وفي البخاري عن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه قال: «**أنا أوّلُ من يجثُو يوم القِيامةِ بين يديِ الرّحمنِ لِلخُصُومةِ**»[(٤)].

يريد في مبادرته هو وصاحباه الثلاثة من كفار قريش.

قال أبو ذر رضي الله تعالى عنه: وفيهم نزلت: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟ فِى رَبِّهِمْ﴾ [الحج: ١٩]، والخبر بهذا مشهور صحيح خرجه البخاري ومسلم وغيرهما[(٥)].

---

(١) أخرجه الطيالسي برقم (٢٧١١).

(٢) أخرجه النسائي في كتاب تحريم الدماء، تعظيم الدم، حديث رقم (٣٩٩١).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب المجازاة بالدماء في الآخرة، وأنها أول ما يقضى فيه بين الناس يوم القيامة، حديث رقم (١٦٧٨).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل، حديث رقم (٣٩٦٥).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل، حديث رقم (٣٩٦٩)، وأخرجه مسلم في كتاب التفسير، باب في قوله تعالى: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟ فِى رَبِّهِمْ﴾ [الحج: ١٩]، حديث رقم (٣٠٣٣).

فإن قلت: حديث «**أوّلُ ما يُحاسبُ عليهِ العبدُ الصّلاةُ**»[١] يعارضه حديث: «**أوّلُ ما يُقضى فيهِ الدِّماء**»[٢]، لأن القضاء حساب؟

قلت: لا، لقول النووي وغيره: **الدماء** أول ما يحاسب عليه من حقوق العباد، **والصلاة** أول ما يحاسب عليه من حقوق الله تعالى.

قلت: إن الحساب على حقوق العباد مقدم على حقوق الله تعالى.

التاسعة: زعم بعضُهم أن الفاسق يحاسب بين معارفه، ليكون ذلك أقطع في حقه.

العاشرة: قال العلماء: المحاسبة تكون بمشهد من النبيين وغيرهم:

- قال تعالى: ﴿وَجِاْىٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ﴾ [الزمر: ٦٩].

- وقال تعالى: ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا ﴾ [النساء: ٤١].

- **قيل: وشهيد كل أمة نبيُّها.**

وقيل: الشهداء كتبة الأعمال، وهو الأظهر، فتحضر الأمة ورسولها، فيقال للأمم: ماذا أجبتم المرسلين؟ ويقال للرسل: ماذا أجبتم؟ فتقول الرسل: لا علم لنا، من شدة الدهش، ثم يفيقون ويحتجون عليهم، على ما أسلفناه.

الحادية عشرة: جاء في الخبر أنه تعالى «**يحاسب عباده في قدر حلب شاة**»[٣]، وفي **الصحيح**: «**في مقدار فواق ناقة**»[٤].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) ذكره الثعلبي في تفسيره (٢: ٦٠٩)، وذكره الزيلعي في آثار الكشاف (١: ١٢٨)، والحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف (١: ٢٤٩)، وسكتا عليه، وقال المناوي في الفتح السماوي (١: ٢٤٨): قال الولي العراقي: لم أقف عليه.

(٤) ذكره الجرجاني في درج الدرر (١: ٣٠٤) دار الفكر.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٩] قال: الحسن حسابه أسرع من لمح البصر، ابن عطية.

قيل لعلي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه: كيف يحاسب الله الخلائق يوم القيامة؟

فقال: كما يرزقهم في يوم[١].

الثانية عشرة:

- **قوله تعالى:** ﴿ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [يس: ٦٥].

- **وقوله تعالى:** ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النور: ٢٤].

- ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾ [فصلت: ٢١].

حمله العلماء على المنافقين والكفار.

وكذا قوله عليه الصلاة والسلام: «**أوّلُ ما يتكلّمُ مِن الإنسانِ فخِذُهُ وكفُّه**»[٢].

وكذا ما في مسلم عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه: «**كُنّا عِند النبي ﷺ فضحِك، فقال:** «**هل تدرُون مِمّ أضحكُ؟**» **قال قُلنا: الله ورسُولُهُ أعلمُ، قال:** «**مِن مُخاطبةِ العبدِ يوم القِيامةِ، يقُولُ: يا ربِّ ألم تُجِرني مِن الظُّلمِ؟ قال: يقُولُ: بلى، قال: فيقُولُ: فإنِّي لا أُجِيزُ على نفسِي إلّا شاهِدًا مِنِّي، قال: فيقُولُ: كفى بِنفسِك اليوم عليك شهِيدًا، وبِالكِرامِ الكاتِبِين شُهُودًا، قال: فيختمُ على فيهِ، فيقالُ لِأركانِهِ: انطِقِي، قال: فتنطِقُ بِأعمالِهِ، قال: ثُمّ يُخلّى بينهُ وبين الكلامِ، قال فيقُولُ: بُعدًا لكُنّ وسُحقًا، فعنكُنّ كُنتُ أُناضِلُ**»[٣].

---

(١) انظر: تفسير القرطبي (٢: ٣٩٠).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث حكيم بن معاوية عن أبيه برقم (٢٠٠٢٦)، والحاكم في مستدركه برقم (٣٦٤٥)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (١٠٣١)، والروياني في مسنده برقم (٩٣٠)، قال البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة (٨: ١٥٩): رواته ثقات.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الزهد والرقاق، حديث رقم (٢٩٦٩).

وكذا ما في الترمذي عن أبي سعيد وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهما، قالا: **قال رسُولُ الله ﷺ: «يُؤتى بِالعبدِ يوم القِيامةِ فيقُولُ الله لهُ: ألم أجعل لك سمعًا وبصرًا ومالًا وولدًا، وسخّرتُ لك الأنعام والحرث، وتركتُك ترأسُ وتربعُ أفكُنت تظُنُّ أنّك مُلاقِي يومك هذا؟ فيقُولُ: لا، فيقُولُ لهُ: اليوم أنساك كما نسِيتني»**[١]، قال: هذا حديث حسن صحيح غريب.

ونحوه أخرج مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه[٢].

ومعنى «ترأس» و«تربع»: يكون رئيساً على قومك، وتأخذ ربع ما يحصل لهم من الغنائم والكسب، كما كان ذلك عادة أمراء العرب، و«نسيان الله تعالى» له كناية عن تركه في العذاب كما ترك عبادته.

وفي البخاري عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه: **«أنّ نبِيّ الله ﷺ كان يقُولُ: يُجاءُ بِالكافِرِ يوم القِيامةِ، فيقالُ لهُ: أرأيت لو كان لك مِلءُ الأرضِ ذهبًا، أكُنت تفتدِي بِهِ؟ فيقُولُ: نعم، فيقالُ لهُ: قد كُنت سُئِلت ما هُو أيسرُ مِن ذلِك»**[٣].

وأخرجه مسلم بلفظ: **«كذبت كُنت قد سُئِلت ما هُو أيسرُ مِن ذلِك»**[٤]، **وتأويله**: لو رددناك إلى الدنيا وأعطيناك ملئ الأرض ذهباً لم تفتد به، بل تعود إلى الكفر عملاً لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨]، فقد كذب في مقالته لأنه لو أعطي ذلك يوم القيامة لم يفتد به لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُۥ مَعَهُۥ لَٱفْتَدَوْا۟ بِهِۦ مِن سُوٓءِ ٱلْعَذَابِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [الزمر: ٤٧] قاله **القاضي** و**النووي**، فلا تخالف.

---

(١) أخرجه الترمذي في أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، حديث رقم (٢٤٢٨)، وابن عساكر في معجمه برقم (٨٦٠).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الزهد والرقاق، حديث رقم (٢٩٦٨).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الرقاق، باب من نوقش الحساب عذب، حديث رقم (٦٥٣٨).

(٤) أخرجه في كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب طلب الكافر الفداء بملء الأرض ذهباً، حديث رقم (٢٨٠٥).

ثم كلام **الجوارح** يحتمل المجاز، وأنه كناية عن زيادة الفضيحة والخزي، ويحتمل الحقيقة، وهذا أظهر لوجوب الحمل على الحقيقة عند الإمكان، نقله كله **القرطبي**، وقد علمت ما أسلفناه عنه وعن **الفخر** في حساب الكفار.

وهذه **الأحاديث صريحة** فيما قاله **الفخر**، وقد تأولها **القرطبي** بما يعلم منه أنه لا مخالفة بينه وبين **الفخر** حيث قال:

فإن قيل: فهل يلقى الكافر ربه ويسأله؟ **قلنا**: نعم، بدليل ما ذكرنا، وقد:

- **قال تعالى**: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف: ٦] **في أحد التأويلين**.

- **وقال تعالى**: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ [الأنعام: ٣٠].

- **وقال تعالى**: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ [هود: ١٨].

- **وقال تعالى**: ﴿وَعُرِضُوا۟ عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا﴾ [الكهف: ٤٨] **الآيتين**.

- **وقال تعالى**: ﴿إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم﴾ [الغاشية: ٢٥ - ٢٦].

- **وقال تعالى**: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّبِعُوا۟ سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَـٰيَـٰكُمْ﴾ **إلى قوله تعالى**: ﴿وَلَيُسْـَٔلُنَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ عَمَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ﴾ [العنكبوت: ١٢ - ١٣].

والآيُ في هذا المعنى كثيرة.

فإن قيل: فقد قال تعالى: ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَـٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ﴾ [الرحمن: ٤١].

وقال عليه الصلاة والسلام: «**يخرُجُ عُنُقٌ مِن النّارِ فيقول: وكلت بثلاث: بكل جبّارٍ عنيدٍ، وكلُّ من جعل مع الله إلهاً آخر، وبالمصوِّرين**»[١].

(١) أخرجه الإمام أحمد من حديث أبي سعيد الخدري في مسنده برقم (١١٣٥٤) الطبراني في الأوسط برقم (٣٩٨١)، وابن أبي شيبة في مصنفه برقم (٣٤١٤١)، وأبو يعلى في مسنده برقم (١١٤٦)، قال البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة (٨: ٢٢٢): «رواهُ عبدُ بنُ حُميدٍ وأبو يعلى الموصِليُّ واللّفظُ لهُ وأحمدُ بن حنبلٍ، ومدارُ أسانيدِهِم على عطية العوفي، وهو ضعيف».

قلنا: هذا يحتمل أن يكون بعد «الوزن» و«الحساب» و«تطاير الكتب» في اليمين والشمال، وتعظيم الخلق، كما تقدم، ويدل على هذا قوله: وبالمصورين، فإنهم إن كانوا موجدين فلا بد لهم من «سؤال» و«حساب»، وبعده يكونون أشد الناس عذاباً، وإن كانوا كافرين مشركين فيكون ذكرهم تكرار في الكلام، على أنا نقول: **قال بعض العلماء:** ذكر الحساب جملة، وجاءت الأخبار بذلك، وفي بعضها ما يدل على أن كثير من المؤمنين يدخلون الجنة بغير حساب، **فصار الناس إذن ثلاث فرق:**

- **فرقة لا يحاسبون أصلاً.**
- **وفرقة يحاسب حساباً يسيراً.**

وهما من المؤمنين.

- **وفرقة يحاسب حساباً شديداً، يكون منها مسلم وكافر.**

وإذا كان من المؤمنين من يكون أدنى إلى رحمة الله تعالى، فلا يبعد أن يكون من الكافرين من هو أدنى إلى غضب الله، فيدخله إلى النار بغير حساب.

فإن قيل: فقد:

- قال الله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥].
- وقال: ﴿وَلَا يُسۡـَٔلُ عَن ذُنُوبِهِمُ ٱلۡمُجۡرِمُونَ﴾ [القصص: ٧٨].
- وقال: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [البقرة: ١٧٤].

وهذا يتناول بعمومه جميع الكفار.

قلنا: القيامة مواطن:

- **فموطن يكون فيه سؤال وكلام.**
- **وموطن لا يكون فيه ذلك.**

فلا تتناقض الآي والأخبار، والله المستعان.

قال عكرمة: مواطن يسأل في بعضها ولا يسأل في بعضها.

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: لا يسأل سؤال شفاء وراحة، وإنما يسألون سؤال تقريع وتوبيخ، لم عملتم كذا وكذا[١]، والقاطع لهذا قول الله تعالى: ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [الحجر: ٩٢ - ٩٣] قال أهل التأويل: عن لا إله إلا الله.

وقد قيل: إن الكفار يحاسبون بالكفر بالله الذي كان طول العمر شعارهم ودثارهم، وكل دلالة من دلائل الإيمان خالفوها وعاندوها، فإنهم يبكتون عليها، ويسألون عنها، ويسألون عن الرسل وتكذيبهم إياهم، لقيام الدلائل على صدقهم وقال تعالى: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَمَا هُم بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُم مِّن شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ * وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَّعَ أَثْقَالِهِمْ وَلَيُسْأَلُنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴾ [العنكبوت: ١٢ - ١٣]، والآي في هذا المعنى كثيرة.

ومن تأمل آخر سورة المؤمنين: ﴿ فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ * فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ * تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ النَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَالِحُونَ * أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ ﴾ [المؤمنون: ١٠١ - ١٠٥]، الآيات إلى آخرها تبين له الصواب في ذلك، والحمد لله على ذلك.

وبالجملة، فـ«الكافر» ممن اختلف الناس في حسابه:

- فعلى القول بحسابه كلاً أو بعضاً، كما تقدم، فلا يستثنى من الحديث السابق ويستثنى على القول بعدمه، ومما يشهد لعدم حسابه ما رواه ابن المبارك عن شهر بن حوشب عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: أن بعد أخذ عنق النار الثلاثة المذكورة، تنشر الصحف، وتوضع الموازين، وتدعى الخلائق للحساب[٢].

(١) ذكره الثعلبي في تفسيره (٩: ١٨٨).

(٢) رواه عبد الله بن المبارك في كتاب الزهد والرقائق (٢: ١٠١).

- **وعن عائشة رضي الله تعالى عنها: «لا يُحاسبُ أحدٌ يوم القِيامةِ إلّا دخل الجنّة»**[(١)].

واحتج القائل بهذا بأن الحساب إنما يراد للثواب والجزاء، ولا حسنات للكافر، فيجازى عليها بحسابه، ولأن المحاسب له هو الله تعالى، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [البقرة: ١٧٤].

قال **القرطبي**: وشهر ضعفه مسلم وغيره، وما روي عن عائشة خالفها فيه غيرها للآيات والأحاديث في ذلك، وهو الصحيح، ومعنى: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ﴾، أي بما يحبونه.

قال **الطبري**: وفي التنزيل: ﴿ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون: ١٠٨].

وقد قيل: إن معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا يُسْـَٔلُ عَن ذُنُوبِهِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ [القصص: ٧٨]، ﴿لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴾ [الرحمن: ٣٩] سؤال التعرف لتمييز المؤمنين من الكافرين، أي أن الملائكة لا تحتاج أن تسأل أحدًا يوم القيامة، بأن يقال: ما كان ذنبك؟ وما كنت تصنع في الدنيا؟ حتى يتبين له بإخباره عن نفسه أنه كان مؤمناً أو كافراً، ولكن يكون المؤمنون ناضري الوجوه منشرحي الصدور، ويكون المشركون سود الوجوه، زرق العيون، مكروبين، فهم إذا كلفوا سوق المجرمين إلى النار وتمييزهم في الموقف أنبأتهم مناظرهم عن تعرف أديانهم.

ومن قال بهذا، **يحتمل أن يقول**: إن الأمر يوم القيامة يكون بخلاف ما كان قبله، على ما وردت به الأخبار: من سؤال الملكين للميت إذا دفن وانصرف الناس عنه: عن ربه ودينه ونبيه، أي إذا كان يوم القيامة لم تسأل الملائكة عند الحاجة إلى تمييز فريق من آخر لاستغنائهم بمناظرتهم عما وراءها.

ومن قال بحسابهم يحتج بقوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الحجر: ٩٢ - ٩٣].

أخبر أنهم يسألون عن أعمالهم.

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه برقم (٣٤٧٤٥).

وهذه الآية في الكافرين، وكذا من قال يسألون عن أصل كفرهم، ثم عن تجديدهم إياه كل وقت باستهزائهم بآيات الله ورسله، فقد سألهم عما كانوا يعملون، وذلك هو المراد.

وأما احتجاج من قال: لا يحاسبون، بحصر فائدة الحساب في الثواب وجزاء الحسنات، فباطل من غير إشكال.

الثالث عشرة: لم أقف على حساب «**الأطفال، والبله، والمجانين، وأهل الفترة**».

وقضية كلام **الفخر** السابق: سؤال الجميع سوى أهل الفترة، على أنك علمت أن السؤال أعم.

الرابعة عشرة: قال المفسرون في قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ﴾ [الزلزلة: ٦]، الناس يصدرون من موقف الحساب، فيأخذ أهل الجنة ذات اليمين، ويأخذ أهل النار ذات الشمال، نقله بعض «**شراح الرسالة**» عنهم، ولا بد من تأويله، فإن الصواب أن «الوزن» بعد «الحساب»، لأن الوزن للجزاء، فينبغي أن يكون بعد «المحاسبة» التي«لتقرير الأعمال»، و«الوزن» لإظهار مقاديرها ليكون الجزاء بحسبها.

وتأويله، أن كل فريق علم أو كان يعلم أنه صائر إلى إحدى الدارين.

الخامسة عشرة: ما ذكرناه هنا من أن «**العرض**» عبارة عن الحساب اليسير، لا يخالف ما قدمناه في مباحث الحشر عن بعضهم، من أن «**العرض**» عبارة عن تمييز المعروضين والنظر في أحوالهم، من قولهم: عرضت الجنة، إما لأن الحساب يستلزم تمييز المحاسبين والنظر في أحوالهم، وإما لأن ذاك بيان لمعناه اللغوي وهذا لمعناه الشرعي.

ومما قاله العلماء، أن المترتب على «**العرض**»:

- **المغفرة**.
- **ودخول الجنة**.

وأن المترتب على «**المناقشة**»:

- **المؤاخذة**.

- ودخول النار.

وهو مأخوذ من الحديث الذي قدمناه عن مسلم.

السادسة عشرة: في بعض صفات من يدخل الجنة بغير حساب:

روى مسلم، أن رسول الله ﷺ قال: «**يدخُلُ الجنّة مِن أُمّتِي سبعُون ألفاً بغير حِسابٍ**»[1]. وفي رواية له: «**يدخُلُ مِن أمّتِي زُمرةٌ هُم سبعُون ألفًا تُضيِءُ وُجُوهُهُم إضاءة القمرِ ليلة البدرِ**»[2].

وفي الثعلبي مرفوعا: «إذا جمع الله الأولين والآخرين يوم القيامة، جاء مناد يسمع الخلائق كلهم: سيعلم أهل الجمع اليوم من أولى بالكرم، ثم يرجع فينادي ليقم الذين كانت تتجافى جنوبهم عن المضاجع، فيقومون وهم قليل، ثم يرجع فيقول: ليقم الذين كانت لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله، فيقومون وهم قليل، ثم يرجع فيقول: ليقم الذين كانوا يحمدون الله في السراء والضراء، فيقومون وهم قليل، فيسرحون جميعاً إلى الجنة، ثم يحاسب سائـر الناس»[3].

السابعة عشرة: تقدّم أن الحقّ أن «**البهائم والطيور والوحوش وسائر الحيوانات**» تحشر، ولم أقف على أنها **تحاسب**، غير أنه ورد أنه: «**يُقتصُ للجمّاءِ مِن القرناءِ**»[4]، و«**للحجر من الحجر إذا ركبه**»[5].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الرقاق، باب يدخل الجنة سبعون ألفاً بغير حساب، حديث رقم (٦٥٤٢)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب ولا عذاب، حديث رقم (٢١٦).

(٣) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان برقم (٢٩٧٥)، وذكره الثعلبي في تفسيره (٧: ٣٣٢)، والقرطبي في تفسيره (١٤: ٨٥)، والسيوطي في الدر المنثور (٦: ٥٤٨).

(٤) أخرجه الحاكم في مستدركه من حديث أبي هريرة برقم (٣٢٣١) وقال: وهو صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، والإمام أحمد في مسنده برقم (٨٧٥٧).

(٥) لم أعثر على هذه اللفظ وإنما ذكرها القرطبي في التذكرة (١: ٦٥٣).

واختلف الناس فيه:

- **فمنهم من أبقاه على ظاهره، وعليه المحققون.**

- **ومنهم من قال: إنه كناية عن إظهار العدل، وإتمام الإنصاف.**

وعلى الأول، لا يبعد أن يقال: إنها تحاسب، لأن القصاص فرع المحاسبة على ما يأتي.

وصرح بعض «**شراح الرسالة**» بأن **البهائم** لا تحاسب ولا تعاقب، ولا أعلم له سلفاً إلا ما ذكرت من الخلاف، فإذاً، هو ماش على خلاف التحقيق.

وذكر **القشيري** في «التحبير» أن في الخبر: «**أن الوحوش والبهائم تحشر يوم القيامة، فتسجد لله سجدة، فتقول الملائكة: ليس هذا يوم سجود، هذا يوم الثواب والعقاب، وتقول البهائم: هذا سجود شكر حيث لم يجعلنا الله من بني آدم**»، ويقال: «**إن الملائكة تقول للبهائم: لم يحشركم الله جل ثناؤه لثواب ولا لعقاب وإنما حشركم تشهدون فضائح بني آدم**»[(١)].

قال القرطبي: فالأقوال ثلاثة:

أحدها: لا تحشر، وما ذكر كناية عن العدل.

والثاني: تحشر للعقاب والقصاص.

والثالث: تحشر للشكر، وشهود الفضائح.

قال النووي: وأصح المذاهب، حشر البهائم والوحوش، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ [التكوير: ٥]، والله تعالى أعلم.

الثامنة عشر: اختلف العلماء:

- **هل يُدعي الناس يوم القيامة بآبائهم؟**

وهو المختار عند البخاري وجماعة محتجاً على ذلك بحديث: «**إنّ الغادِرِ يُرفعُ لهُ لِواءٌ يوم القِيامةِ، يُقالُ: هذِهِ غدرةُ فُلانِ بنِ فُلانٍ**»[(٢)]، فدعاه بأبيه، ويوافقه خبر أبي داود: «**إنّكم**

---

(١) ذكره القرطبي في التذكرة وقال: «ذكره القشيري في اسمه المقسط الجامع، وهذا قول ثابت فتأمله».

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الآداب، باب ما يدعى الناس بآبائهم، حديث رقم (٦١٧٧).

تُدعون يوم القيامةِ باسمائِكُم وأسماءِ آبائكُم، فاحسِنُوا أسماءكم»[١]، وإن كان منقطعاً.

وفي ذلك رد على من قال: إنه لا يدعى الناس يوم القيامة إلا بأمهاتهم ستراً على آبائهم؟

وأجيب من جانب الثاني، بضعف حديث أبي داود، وحمل حديث البخاري على خصوص الغادرين.

وقال **المحققون**: الأصحُّ أن الناس إنما يدعون يوم القيامة بآبائهم، وأولاد الزنا لاحقون يوم القيامة بمن خلقوا من مائه، لأن منع اللحوق في الدنيا إنما كان لأحكام خاصة، فقد انقطعت بانقراض الدنيا، **واختاره ابن عرفة المالكي** وغيره.

خاتمة:

إذا تقرر ما سمعت، فيجب على كل مسلم البدار إلى محاسبة نفسه، كما قال عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه: «**حاسِبُوا أنفُسكُم قبل أن تُحاسبُوا وزِنُوها قبل أن تُوزنُوا**»[٢]، وإنما حسابه لنفسه أن يتوب عن كل معصية قبل الموت توبة نصوحاً، ويتدارك ما فرط من تقصير في فرائض الله عز وجل، ويرد المظالم حبة حبة، ويستحل كل من تعرض له بلسانه ويده وسوء ظنه بقلبه، ويطيب قلوبهم، حتى يموت ولم يبق عليه فريضة ولا مظلمة، فهذا يدخل الجنة بغير حساب، فإن مات قبل رد المظالم، أحاط به خصماؤه، فهذا يأخذ بيده، وهذا يقبض على ناصيته، وهذا يتعلق بلبته، وهذا يقول ظلمتني، وهذا يقول شتمتني، وهذا يقول استهزأت بي، وهذا يقول ذكرتني في الغيبة بما يسوءني، وهذا يقول: جاورتني، فأسأت جواري، وهذا يقول: عاملتني فغششتني، وهذا يقول: بايعتني فأخفيت عني عيب متاعك،

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الآداب، باب في تغيير الأسماء، حديث رقم (٤٩٤٨)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٢١٦٩٣).

(٢) أخرجه الترمذي في أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، حديث رقم (٢٤٥٩)، وابن أبي شيبة في مصنفه برقم (٣٤٤٥٩)، وفي كتاب الزهد للإمام أحمد برقم (٦٣٣)، وابن أبي الدنيا في محاسبة النفس برقم (٢)، وابن كثير في مسند الفاروق (٢: ٦١٨).

وهذا يقول: كذبت في سعر متاعك، وهذا يقول: رأيتني محتاجاً وكنت غنياً فما أطعمتني، وهذا يقول: وجدتني مظلوماً وكنت قادراً على دفع الظلم فداهنت الظالم وما راعيتني، فبينا أنت كذلك، وقد أنشب الخصماء فيك مجالسهم، وأحكموا في تلابيبك أيديهم، وأنت مبهوت متحير من كثرتهم، حتى لم يبق في عمرك أحد عاملته في درهم أو جالسته في مجلس إلا وقد استحق عليك مظلمة: بغيبة، أو خيانة، أو نظر بعين استحقار، وقد ضعفت عن مقاومتهم، ومددت عنق الرجاء إلى سيدك ومولاك لعله يخلصك من أيديهم، إذ قرع سمعك نداء الجبار: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ﴾ [غافر: ١٧]، فعند ذلك ينخلع قلبك من الهيبة، وتوقن نفسك بالبوار، وتتذكر ما أنذرك الله به على لسان نبيه محمد ﷺ حيث قال: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ ٱلْأَبْصَٰرُ * مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْـِٔدَتُهُمْ هَوَآءٌ * وَأَنذِرِ ٱلنَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ ٱلْعَذَابُ﴾ [إبراهيم: ٤٢ - ٤٤]، فما أشد فرحك اليوم بتمضمضك بأعراض الناس، وتناولك أموالهم، وما أشد حسرتك في ذلك اليوم إذا وقف بك على بساط العدل وشوفهت بخطاب السيئات، وأنت فقير عاجز مهين، لا تقدر على أن ترد حقاً أو تظهر عذراً، فعند ذلك تؤخذ حسناتك التي تعبت فيها عمرك، وتنقل إلى خصمائك عوضاً عن حقوقهم.

كما ورد في الأحاديث المذكورة في هذا الباب.

فانظر إلى مصيبتك في مثل هذا اليوم، إذ ليس لك حسنة قد سلمت من آفات الدنيا ومكائد الشيطان، فإن سلمت حسنة واحدة في مدة طويلة ابتدرها خصماؤك أخذوها، **ويقال**: لو أن رجلاً له ثواب سبعين نبياً، وله خصم بنصف دانق، لم يدخل الجنة حتى يرضي خصمه، **وقيل**: يؤخذ بدانق قسط سبعمائة صلاة مقبولة فيعطى للخصم، ذكره **القشري** في «التحبير» له، عند ذكر اسمه المقسط الجامع.

قال أبو حامد: ولعلك لو حاسبت نفسك وأنت مواظباً على صيام النهار وقيام الليل لعلمت أنه لا ينقضي عليك يوم إلا ويجري على لسانك من غيبة المسلمين ما ستوفى جميع حسناتك،

فكيف بك ببقية السيئات من أكل الحرام والشبهات والتقصير في الطاعات، وكيف ترجو الخلاص من المظالم في يوم يقتص فيه للجماء من القرناء، ﴿وَيَقُولُ ٱلْكَافِرُ يَٰلَيْتَنِى كُنتُ تُرَٰبًا﴾ [النبأ: ٤٠]، فكيف بك يا مسكين في يوم ترى فيه صحيفتك خالية من حسنات طال فيها تعبك، فتقول: أين حسناتي؟ فيقال: نقلت إلى صحيفة خصمائك، وترى صحيفتك مشحونة بسيئات غيرك، فتقول: يا رب هذه سيئات ما قارفتها قط، **فيقال**: هذه سيئات الذين اغتبتهم وشتمتهم وقصدتهم بالسوء وظلمتهم في المعاملة والمبايعة والمجاورة والمخاطبة والمناظرة والمذاكرة والمدارسة وسائر أصناف المعاملة، فاتق الله في مظالم العباد بأخذ أموالهم والتعرض لأعراضهم وأبشارهم وتضييق قلوبهم وإساءة الخلق في معاشرتهم، فإن ما بين العبد وبين الله خاصة المغفرة إليه أسرع، ومن اجتمعت عليه مظالم وقد تاب عنها وعسر عليه استحلال أرباب المظالم، فيكثر من حسناته ليوم القصاص، ويسر ببعض الحسنات بينه وبين الله تعالى بكمال الإخلاص من حيث لا يطلع عليه إلا الله تعالى، فعساه بقربه ذلك إلى الله تعالى، فينال به لطفه الذي ادخره لأربابه المؤمنين في دفع مظالم العباد عنهم بإرضائه إياهم، على ما يأتي بيانه عند تعرضنا لـ«إرضاء الخصوم» بعد.

ثم ذكر خبر المبتدأ الذي هو الحساب بقوله: **(حق)**، أي ثابت:

ـ **بالكتاب**: كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [غافر: ١٧]، و﴿إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم﴾ [الغاشية: ٢٥ - ٢٦].

ـ **والسنة**: كما قدمناه، وكقوله عليه الصلاة والسلام: «**حاسِبُوا أنفُسكُم قبل أن تُحاسبُوا**»[1].

ـ **وبالإجماع** الواقع بين المسلمين.

ـ **وبالعقل**؛ لأنه من الأمور الممكنة التي أخبر بها الصادق، وكل مما هو كذلك فهو واقع، والإيمان به واجب.

---

(١) لم يرد من قول النبي ﷺ وإنما الوارد هو من قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

فإن قلت: ما الحكمة في هذه المحاسبة مع أن المحاسب خبير والناقد بصير؟

قلت: أجيب بأن إظهار تفاوت مراتب أرباب الكمال، وفضائح أصحاب النقصان على رؤوس الأشهاد، زيادة في لذات هؤلاء ومسراتهم، وآلام أولئك أحزانهم، ومثل هذا مما يعود على العباد باللطف، إذ فيه ترغيب في الحسنات، وزجر عن السيئات، ونحن نستعصم في جميع أحوالنا بجبار الأرض والسموات، المبدع بلطف فضله ورحمته جميع الكائنات.

وقوله: (**وما**) يليق ولا يناسب أن يكون (**في**) لقاء (**حق**) أو وقوعه (**ارتياب**)، أي شك، ولو تكلفه الشاك، إذ ليس من شأنه ذلك، تنبيهٌ على أن من حق من صدق بالحساب أن لا يصدر عنه ما يصدر عن نافيه، وأن لا يعرض عن مراقبة أعراض من هو ناسيه بحيث يصير كالمرتاب فيه، بل حقه أن يستعد للقائه، وأن لا يعمل إلا لله على ما قدمناه في الخاتمة قبل، فليس بتكملة، إذ قد أفاد الإشارة إلى حكم واجب، إذ لا يستلزم للتعرض لوجوبه الحساب **الدنيوي** التعرض لوجوب الحساب **الأخروي**، على أنه يمكن أن يكون إشارة إلى كبرى القياس، وصغراه: الحساب حق، ونظمه:

[الحساب حق]، و[كل حق ليس من شأنه أن يرتاب فيه]: فـ[الحساب ليس من شأنه أن يرتاب فيه]، و[ما ليس من شأنه أن يرتاب فيه]، [يجب على العاقل أن يهتم به ويعمل عمل ملاقيه]، ولله الحمد، وإليه المآب، ونسأله المعونة في يوم الحساب على الأقدار على حسن الجواب.

* * *

فَالسَّـيِّـئَاتُ عِنـدَهُ بالـمِثْـلِ والحَسَنَاتُ ضُوعَفَتَ بالفَضلِ

والفاء من قوله (فـا) فصيحة، والتقدير: إذا علمت حقيقة الحساب، فاعلم أنه تنشأ عنه المجازاة على الأعمال بحسبها:

فـ«**السيئات**» جمع سيئة، وهي ما يذم فاعله شرعاً، من ساء يسوء، إذا أحزن، سميت بذلك لأن فاعلها يساء عند المقابلة عليها، اجتمعت فيها الواو والياء وسبقت الساكن منهما فقلبت الواو ياء وأدغمت في الياء.

(**عنده**) متعلق بمحذوف، **والمعنى**: فجزاء السيئات، أو فالسيئات المجازى عليها عند الله عند الحساب مقدراً ومقدره (**بالمثل**) أي بمثلها.

يعني: أن من فضل الله ورحمته أن يجازي عباده على سيئاتهم التي عملوها، أو طرحت عليهم في نظير جناياتهم على العباد حين تنفذ حسناتهم ويؤاخذهم بها ولم يكفرها عنهم بمكفر مما يأتي أو غيره ولم يغفرها لهم بمقاديرها من غير زيادة عليها عدلاً منه ورحمة.

فالمثلية هنا مراد منها المماثلة في المقدار، وإلا فلا سيئة منه تعالى، وسوغ ذلك قصد المشاكلة على حد قوله تعالى: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثۡلُهَا ﴾ [الشورى: ٤٠]، ﴿وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجۡزَىٰٓ إِلَّا مِثۡلَهَا ﴾ [الأنعام: ١٦٠].

(**والحسنات**) الأصلية المعمولة لهم أو في حكمها لا المأخوذة في نظير ظلاماتهم على الظاهر. جمع حسنة، وهي ما يحمد فاعله شرعاً.

(**ضوعفت**) أي ضاعفها الله تعالى.

والظاهر أن المراد من «المضاعفة» مطلق التكثير، كما يعلم مما يأتي، وكما يؤخذ من قول الجوهري: ذكر الخليل أن التضعيف أن يزاد على أصل الشيء فيجعل مثلين أو أكثر، وكذلك الأضعاف والمضاعفة، فقال: ضعفت الشيء، وأضعفته، وضاعفته، بمعنى: وضعف الشيء مثله، وضعفاه مثلاه، وأضعافه أمثاله.

وقوله: (**بالفضل**) أي بفضل الله وكرمه وإحسانه، متعلق بضوعفت، وهو دليل تقدير العدل مع السيئات، كما أشرنا إليه، دفع به توهم الوجوب أو الاستيجاب عليـه تعالى،

وهذا مما يجب اعتقاده، كما صرح به بعض محققي «**شراح الرسالة**» المالكية، والأصل في هذا:

- **قوله تعالى:** ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠].

- **وحديث الصحيحين عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما عن رسول الله ﷺ فيما يرويه عن ربه تبارك وتعالى قال:** «إنّ الله كتب الحسناتِ والسّيِّئاتِ ثُمّ بيّن ذلِك، فمن همّ بِحسنةٍ فلم يعملها كتبها الله لهُ عِندهُ حسنةً كامِلةً، وإن همّ بِها فعمِلها كتبها الله عِندهُ عشر حسناتٍ إلى سبعِ مِائةِ ضِعفٍ إلى أضعافٍ كثِيرةٍ، وإن همّ بِسيِّئةٍ فلم يعملها كتبها الله عِندهُ حسنةً كامِلةً، وإن همّ بِها فعمِلها كتبها الله لهُ سيِّئةً واحِدةً»[1].

- **وأخرج ابن حبان في صحيحه:** «لما نزل: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ﴾ [البقرة: ٢٦١] **الآية، قال ﷺ: ربِّ زِد أمتِي فنزل:** ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ [البقرة: ٢٤٥]، **فقال زِد أمّتِي فنزل:** ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر: ١٠]»[2].

- **وأخرج أحمد: «إن الله يضاعف الحسنة إلى ألف ألف حسنة ثم تلا أبو هريرة رضي الله تعالى عنه:** ﴿وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٠]، **قال وإذا قال الله أجراً عظيماً فمن يقدر قدره»**[3].

وهاهنا مباحث:

الأول: قال ابن عمر رضي الله تعالى عنهما: «**إن تضعيف الحسنات مخصوص بهذه الأمة ولم يكن ذلك لغيرهم من سائر الأمم**».

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث ابن عباس، كتاب الرقاق، باب من هم بحسنة أو بسيئة، حديث رقم (٦٤٩١)، وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب إذا هم العبد بحسنة كتبت.، حديث رقم (١٣١).

(٢) أخرجه برقم (٤٦٤٨).

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (١٠٧٦٠).

الثاني: ظاهر كلامهم، أن التضعيف خاص بالثواب الأصلي دون الحاصل بالتضعيف، وقد صرح بذلك بعض المتأخرين.

الثالث: التضعيف إنما هو في «**الحسنات المفعولة ولو بواسطة الغير**» كما يعلم مما يأتي، حتى لو هم بحسنة فلم يعملها لمانع إنما تكتب له واحدة من غير تضعيف.

الرابع: التضعيف إنما يكون لأجر عبادة تمت، فلا تضعيف لأجر كتسبيح وخشوع وقراءة في ركعة من صلاة مثلاً لم يكملها لوجود مانع الإكمال مما يقتضي البطلان.

وحكى بعضهم على هذا الإجماع.

وانظر لو تمت، فهل يضاعف له أجرها نفسها فقط، أو وكل ذكر أو تسبيح أو قراءة وهو الظاهر .

الخامس: المضاعفة إنما تكون في الآخرة جاء بها خالصة مقبولة لأن الله تعالى قال: ﴿مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشۡرُ أَمۡثَالِهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠]، ولم يقل من عمل حسنة.

السادس: اضطرب كلامهم في «**مقدار المضاعفة الأصلية**» التي لا يختص بها أحد عن غيره، ولا يختلف الناس فيها، لا بزمان ولا بمكان، ولا ينظر فيها لتفاوت الأحوال.

فقيل: إنها العشرة المذكورة في القرآن، والمصدر بها في الحديث.

واقتضى كلام البعض: أنها ما ذكر، والسبعمائة ضعف الممثل بها في القرآن المغيا بها في الحديث.

ورد بأنه خلاف، فله عشر أمثالها.

وأجيب: بأنه تفضل ثان أخبر به في كتابه على لسان رسوله ﷺ بعد التفضل الأول الذي أخبر به في كتابه، فيكون من باب الإخبار بالأكثر بعد الإخبار بالأقل على حد ما أجابوا به عن اختلاف روايات حديث «فضل الجماعة».

ومن جزم **بالأول**: النووي، وابن حجر الهيثميّ، على أن آية ﴿فَلَهُۥ عَشۡرُ أَمۡثَالِهَا﴾ لا تنافي الزيادة.

ومن ذهب إلى **الثاني**: الماوردي، وإليه ميل ابن حجر العسقلانيّ في شرح قوله عليه الصلاة والسلام: «**الحسنةُ بِعشرةِ أمثالِها إلى سبعِ مائة ضِعف**»(١).

حكى الماوردي: أن بعض العلماء أخذ بظاهر هذه الآية، فزعم أن التضعيف لا يتجاوز سبعمائة، ورُدّ عليه بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٦١]، والآية محتملة للأمرين:

- **فيحتمل أن يكون المراد أنه مضاعف تلك المضاعفة بأن يجعلها سبع مائة.**

- **ويحتمل أن يضاعف السبع مائة بأن يزيد عليها.**

والمصرح بالرد عليه حديث ابن عباس المخرج عند المصنف في «الرقاق»، ولفظه: «**كتب الله لهُ عِندهُ عشر حسناتٍ إلى سبعِ مِائةِ ضِعفٍ إلى أضعافٍ كثِيرةٍ**»(٢)، انتهى.

قلت: ويمكن الجمع بين القولين بما أشرنا إليه من التقييد، بأن يكون القائل بقصر التضعيف على «عشر» راعى التقييد، ومن قال وإلى «السبع مائة» لم يراعه، بل نظر إلى مطلق المضاعفة على ما تعرفه من المبحث السابع.

والحقُّ، أن المضاعفة لا تقف عند حد كما علم مما سقناه آنفاً من الأحاديث، والله أعلم.

السابع: اقتضى ظاهر الحديث السابق أن غاية التضعيف ليست محصورة بحد، ولا مقدورة بعد، فقد **قال القاضي أبو بكر بن العربي رحمه الله**: والتضعيف خمس مرات:

إحداها: **الحسنة بعشر**، قال: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾.

الثانية: **لخمس عشرة**: في الحديث أنه ﷺ قال لعبد الله بن عمرو بن العاصي: «**صم يومين، ولك ما بقي من الشهر**»(٣)، فالحسنة بخمسة عشر.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الصوم، باب في صوم أشهر الحرم، حديث رقم (٢٤٢٨)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٦٩٥١).

الثالثة: بثلاثين، بالحديث نفسه: «صم يوماً ولك مابقي»، فالحسنة بثلاثين.

الرابعة: **بخمسين**: في الحديث أنه ﷺ قال: «**من قرأ القرآن فأعربه فله بكل حرف خمسون حسنة لا أقول ألم حرف ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف**»[(١)].

الخامسة: **سبع مائة**، قال الله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ قَالَ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ﴾.

فهذه خمس مراتب لتضعيف فيها مقدر:

ومرتبة سادسة: **غير مقدورة**، وهي أجر الصابر قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر: ١٠].

وجعل بعضهم من هذا «أجر الصائم»، لأنه صابر، بل قال بعضهم: إن **الصوم** أفضل أنواع الصبر، وللحديث الوارد الصوم لي: «**وأنا أجزي بِهِ**»[(٢)].

وبعضهم جعل منه أيضاً **أعمال القلب**.

وبعضهم جعل منه **المضاعفة بالتحويل**، قال كمن تصدق على فقير بدرهم، فتصدق به الفقير على ثالث، والثالث على رابع، وهلم جراً، فللأول عن درهم عشرة، وله مثل أجر الثاني، لأن من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من يعمل بها، وأجر الثاني عشرة، فللأول مثلها أيضاً، وهو عشرة دراهم، وكل درهم بعشرة، فيكون له مائة غير أجره الأول، فإذا تصدق به الثالث أيضاً صار للثاني عشرة دراهم، وكل درهم بعشرة، فيصير له مائة غير أجرة الأول، ويصير للأول ألف، فإذا تصدق به الرابع صار للثالث مائة لما تقرر، والثاني ألف وللأول عشرة آلاف، فإذا تصدق به الخامس صار للرابع مائة وللثالث ألف وللثاني عشرة آلاف وللأول مائة ألف، وهكذا، والله يضاعف لمن يشاء إلى أضعاف كثيرة.

---

(١) لم أعثر عليه بهذا اللفظ، وقد ورد بألفاظ أخرى عند البيهقي في شعب الإيمان برقم (٢٠٩٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الصوم، باب فضل الصوم، حديث رقم (١٨٩٤)، ومسلم في صحيحه في كتاب الصيام، باب حفظ اللسان للصائم وباب فضل الصيام، حديث رقم (١١٥١).

فإن قلت: ما الحكمة في تفاوت مراتب التضعيف؟

قلت: أشار بعضهم إلى أن ذلك أمر مغيب، يجب الإيمان به كما ورد.

وبعضهم أشار إلى أن ذلك بحسب ما يقترن بالحسنة من الإخلاص وحسن النية ووقوع الصدقة في محلها التي هي به أولى وأحرى، وعليه فتلك المراتب لو وجد ما اقترن بأعلاها في أدناها لالتحق به، ولو فقد ما اعتبر في أعلاها لالتحق بأدناها.

وفيه نظر، فإنه خلاف المتبادر من الأحاديث خصوصاً في الصوم.

والحقُّ عندي، الأول، نعم، أبدى **الغزالي** فرقاً في «تضعيف الحسنات» دون «السيئات» غير ما أشرنا إليه من «الفضل» و«العدل»، فقال: إن سر ذلك، أن الجوهر الإنساني بطبعه حنان إلى ذروة العالم العلوي لأنه مقتبس منه، وهبوطه إلى العالم الجسماني غريب عن طبيعته، والسيئة تثبطه عن الرقي إلى ذلك العالم، على خلاف طبعه، والحسنة ترقية إلى موافقة طبعه، والقوة التي تحرك الحجر إلى فوق ذراعاً واحداً هي بعينها إن استعملت في تحريكه إلى أسفل حركتـه عشرة أذرع وزيادة، فلـذلك كانت الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف إلى ما لا يتناهى حتى يوفى الصابرون أجرهم بغير حسب، وهي الحسنة التي لا يدافع تأثيرها لحجر دحرج من شاهق لا يصادمه دافع فإنه لا يتقدر مقدار هوية بحساب حتى يبلغ الغاية والنهاية.

الثامن: اختلف العلماء في «**أجر عمل الصبي**» على أقوال: **أحدها**: أنه له.

والثاني: أنه لأبويه، وعليه **فقيل**: على التساوي. **وقيل**: على التفاوت.

والحقُّ أنه له وعليه، فلا مانع من أن يضاعف له أجر حسناته، كما اقتضاه ظاهر «الرسالة» وسلمه بعض محققي «شراحها» وتابعه عليه طائفة.

التاسع:

- **تدخل المضاعفة «حسنات العصاة» إن كانت على وجه يتناوله القبول والرضا.**

- **والصواب عدم دخولها في أعمال الكفار؛ إذ لا يجتمع مع الكفر طاعة مقبولة.**

العاشر: رأيت بعض المتأخرين قال: **إن من فضل الله تعالى أنه إذا حاسب من له حسنات متفاوتة المقادير جازاه بسعر أرفعها**، فـ«لا إله إلا الله وحده لا شريك له» إذا قيلت في سوق مع رفع الصوت، إذ قد ورد عند الترمذي: «**من دخل السُّوق، فقال: لا إله إلّا الله وحدهُ لا شريك لهُ، لهُ المُلكُ ولهُ الحمدُ يُحيي ويُميتُ، وهُو حيٌّ لا يمُوتُ، بِيدِهِ الخيرُ وهُو على كُلِّ شيءٍ قدِيرٌ، كتب الله لهُ ألف ألفِ حسنةٍ، ومحا عنهُ ألف ألفِ سيِّئةٍ، ورفع لهُ ألف ألفِ درجةٍ**»[١]، ولكنه في سنده ضعيف.

وورد في حديث ضعيف أيضاً: «**من قال: سبحان الله كتب له مائة ألف حسنة وأربعة وعشرون ألف حسنة فمن كانت واحدة من هاتين في حسناته جوزي على جميعها بحسابها**»[٢]، ولم أقف عليه لغيره، نعم، باب الفضل واسع، والله أعلم.

الحادي عشر: علم من النظم كالحديث:

- **أن السيئات لا تضاعف بل واحدة يجزى بها قدرها جزاء وفاقاً.**

- **نعم، تغلظ المعاصي بالأزمنة والأمكنة.**

فتغلظ بالزمان، كرمضان والأشهر الحرم، والجمع، والأعياد.

وبالمكان، كمكة، والمدينة، وبشرف فاعلها، وقوة معرفته بالله، وقربه، فإن من عصى السلطان على بساطه أعظم جرماً ممن عصاه على بعد، وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِ﴾ [الأحزاب: ٣٠].

فليس المراد **بالتضعيف** هاهنا إلا التشديد في العقوبة ليوافق.

- ﴿وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجۡزَىٰٓ إِلَّا مِثۡلَهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠].

---

(١) أخرجه الترمذي في أبواب الدعوات، باب ما يقول إذا دخل السوق، حديث رقم (٣٤٢٨) وقال: حديث غريب.

(٢) أخرج الإمام الطبراني في معجمه الكبير جزء من هذا الحديث من حديث ابن عمر برقم (١٣٥٩٥).

- **وما في رواية أحمد لحديث الصحيحين السابق**: «وإن همّ بِها فعمِلها كتبها الله لهُ سيِّئةً واحِدة ولم تُضاعف عليه»[١]، **وخبر مضاعفتها في رمضان ضعيف**.

وقول مجاهد: إنها تضاعف بمكة كما تضاعف الحسنة بها، ووافقه **ابن جريج** قائلاً: بلغني أن الخطيئة بها بمائة خطيئة في غيرها.

وقول **أحمد** حين سئل عن مضاعفتها بمكة، هل سمعت في الحديث أن السيئة تكتب بأكثر من واحدة: لا ما سمعنا ذلك إلا بمكة لتعظيم البلد.

ونحوه **لإسحاق**، إن حمل على ظاهره فضعيف، وإن حمل التغليظ فوفاق.

الثاني عشر: ما يقع في نفس من قصد المعصية خمس مراتب:

- **الأول: الهاجس: وهو ما يلقى فيها.**
- **ثم جريانه فيها، وهو الخاطر.**
- **ثم حديث النفس، وهو ما يقع فيها من التردد: هل يفعل أو لا**
- **الهم، وهو ترجح قصد الفعل.**
- **ثم العزم، وهو قوة ذلك القصد والجزم به.**

قال **السبكيّ**: فالهاجس لا يؤاخذ به إجماعاً، لأنه ليس من فعله، وإنما هو شيء طرقه قهراً عليه، وما بعده: من الخاطر وحديث النفس، وإن قدر على رفعهما، لكنهما مرفوعان بالحديث الصحيح، أي وهو قوله ﷺ: «**إنّ الله تجاوز لِأُمّتِي ما حدّثت بِهِ أنفُسها، ما لم تتكلّم**»، أي في المعاصي القولية، «**أو تعمل**»[٢] أي في المعاصي الفعلية، لأن حديثها إذا ارتفع فما قبله أولى.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره والسكران والمجنون، حديث رقم (٥٢٦٩).

وهذه المراتب الثلاثة لا أجر فيها في الحسنات أيضاً لعدم القصد.

وأما الهم، فقد بين الحديث الصحيح أنه بالحسنة تكتب حسنة وبالسيئة لا يكتب سيئة، ثم ينظر، فإن تركها لله كتبت حسنة، وإن فعلها كتبت سيئة واحدة، والأصح في معناه أنه يكتب عليه الفعل وحده، وهو معنى قوله: «واحدة» وإن الهم مرفوع، ومن هذا يعلم أن قوله في حديث النفس: «**ما لم يتكلّم أو يعمل**» ليس له مفهوم حتى يقال: أنها إذا تكلمت أو عملت يكتب عليها حديث النفس، لأنه إذا كان الهم لا يكتب كما استفيد من قوله: «واحدة» فحديث النفس أولى، انتهى كلامه في «الحلبيات».

وله في «شرح منهاج» البيضاوي ما يخالفه، حيث قال فيه: يؤخذ من قوله عليه الصلاة والسلام: «**أو تعمل**» ولم يقل: أو تعمله تحريم المشي إلى معصية وإن كان المشي في نفسه مباحاً لانضمام قصد الحرام إليه، وإن كان كل من «المشي» و«القصد» لا يحرم عند انفراده لأنهما إذا اجتمعا كان مع الهم عمل لما هو من أسباب المهموم به، فاقتضى إطلاق «**أو تعمل**» المؤاخذة به، وتبعه **ولدُه** على هذا، حيث قال في «**منع الموانع**»: هنا دقيقة نبهنا عليها في «**جمع الجوامع**»، وهي أن عدم المؤاخذة «حديث النفس» و«الهم» ليس مطلقاً، بل شرط عدم التكلم والعمل، حتى إذا عمل يؤاخذ بشيئين همه وعمله، ولا يكون همه مغفوراً، كحديث نفسه، إلا إذا لم يتعقبه العمل، كما هو ظاهر الحديث، ولا يلزم عليه أن يعاقب على المعصية عقوبتين، لأن الهم على هذا صار معصية أخرى.

وأما **العزم**، فالمحققون من الفقهاء وغيرهم على أنه يؤاخذ به، وخالف بعضهم، ونسب للشافعي أيضاً، فقال: أنه لا يؤاخذ به، وهو قول ابن عباس، تمسكاً بقول اللغويين: همّ بالشيء: عزم عليه.

ورُدّ، بأن اللغوي لا يتنزل إلى هذهِ الدقائق.

وحجة المحققين حديث: «**إذا التقى المُسلِمانِ بِسيفيهِما فالقاتِلُ والمقتُولُ في النّارِ**» **قُلتُ: يا رسُول الله، هذا القاتِلُ، فما بالُ المقتُولِ؟ قال: «إنّهُ كان حرِيصًا على قتلِ صاحِبِهِ»**[1]،

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الديات، باب قولِ الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا﴾ [المائدة: ٣٢]، حديث =

فدلل بالحرص وبالإجماع على المؤاخذة بأعمال القلوب، كالحسد والعجب ومحبة ما يبغضه الله تعالى وعكسه، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ﴾ [الحج: ٢٥] بناء على تفسير «**الإلحاد**» بالمعصية.

الثالث عشر: العزم على المعصية وإن كتبت سيئة، لكنه لا يساويها، فعزم الكبيرة المفعولة لا يساويها، وكذا عزم الصغيرة المفعولة لا يساويها، كما نبه عليه المحققون.

الرابع عشر: إنما تكتب السيئة المرجوع عن عملها بعد الهم أنها حسنة إذا تركها لخوف الله تعالى، أو رغبة فيما عنده، كما جاء في حديث آخر: «**إنّما تركها مِن جرّاي**»[1] أي من أجلي، وكذا «**الحسنة المهموم**» بها التي لم يفعلها، إنما تكتب حسنة إذا منعه منها مانع وعاقه عنها عائق، لا إذا تركها لنحو كسل أو رغبة عنها.

واختلف **إذا ترك المعصية لغير خوف الله تعالى**، بل لخوف الناس، هل تكتب حسنة لأنه تركها للحياء، وهو ضعيف، **والصواب**: لا، كما إذا ترك الحسنة لكسل أو رغبة عنها.

وبالفرق بين «**الهم**» و«**العزم**» تعرف أنه لا مؤاخذة على **يوسف عليه الصلاة والسلام**، لأنه لم يقع منه إلا الأول، لا الثاني، كذا قيل، **والتحقيقُ**، أنه لم يقع من يوسف عليه الصلاة والسلام «همٌّ» ولا «عزمٌ»، والآية عند أبي حاتم وغيره محمولة على الحذف والتقديم والتأخير، والتقدير عندهم: وهم بها لولا أن رأى برهان ربه أي لولا رؤية البرهان لهم، لكنه لم يهم، لأنه رآه.

الخامس عشر: لا يخفى أن المقابل بالمثل إنما هو السيئات الغير المغفورة، بل قال بعضهم: إن الاستغفار من السيئة يمحوها لأنه حسنة، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤].

= رقم (٦٨٧٥)، ومسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب إذا تواجه المسلمان بسيفهما، حديث رقم (٢٨٨٨).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الإيمان، باب إذا هم العبد بحسنة كتبت، وإذا هم بسيئة لم تكتب، حديث رقم (١٢٩).

وقال عليه الصلاة والسلام: «**وأتبعِ السّيِّئة الحسنة تمحُها**»[١]، أي وتصيرها حسنة، كما في آية الفرقان.

السادس عشر: من الحسنات ما يوجب لصاحبه الاستظلال بظل الله تعالى، عند زوال العالم، ودنو الشمس من الرؤوس، وإلجام العرق، واشتداد القلق، وغلبة الفرق.

والظاهر، أن هذا النوع من «المضاعفة» التي لم يعلم قدرها إلا الله تعالى، وممن أخرج حديثه الشيخان، ومالك في «**الموطأ**» بلفظ عن أبي هريرة عن النبي ﷺ، قال: «سبعة يُظِلّهُمُ الله تعالى في ظِلِّهِ يوم لا ظِلّ إلّا ظِلُّهُ: إمامٌ عدلٌ، وشابٌّ نشأ في عِبادةِ الله، ورجُلٌ قلبُهُ مُعلّقٌ في المساجِدِ، ورجُلانِ تحابّا في الله، اجتمعا على ذلِك وتفرّقا عليهِ، ورجُلٌ دعتهُ امرأةٌ ذاتُ منصِبٍ وجمالٍ فقال: إنِّي أخافُ الله، ورجُلٌ تصدّق بِصدقةٍ فأخفاها حتّى لا تعلم شِمالُهُ ما تُنفِقُ يمِينُهُ، ورجُلٌ ذكر الله خالِيًا، ففاضت عيناهُ»[٢]، متفق عليه.

قال **ابن عبد البر**: هذا أحسن حديث يروى في «فضائل الأعمال» و«أعمها» و«أصحها»، قال: و«الظل» في هذا الحديث يراد به: الرحمة.

وقال **القاضي عياض**: إضافة الظل إلى الله تعالى إضافة ملك.

وقال غيره: إضافة تشريف.

وقال عيسى بن دينار: المراد بـ«**ظله**»: كرامته وحمايته.

وقال **آخرون**: المراد ظل عرشه، للتصريح به في كثير من الأحاديث، ولأن المراد: وقوع

---

(١) أخرجه الترمذي من حديث أبي ذر، أبواب البر والصلة، باب ما جاء في معاشرة الناس، حديث رقم (١٩٨٧) وقال: هذا حديث حسن صحيح، والإمام أحمد في مسنده برقم (٢١٣٥٤)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٢٩٦)، والحاكم في مستدركه برقم (١٧٨) وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الزكاة، باب الصدقة باليمين، حديث رقم (١٤٢٣)، ومسلم في كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة، حديث رقم (١٠٣١)، والإمام مالك في الموطأ برقم (٣٢٥).

ذلك في الموقف، وبه جزم **القرطبي**، ورجحه **ابن حجر**، وهّي قول من قال: المراد ظل طوبى، أو ظل الجنة، لأن ظلهما إنما يحصل بعد الاستقرار في الجنة، ثم إنه مشترك لجميع من يدخلها، والسياق يدل على امتياز أصحاب الخصال المذكورة، قال: فرجح أن المراد: ظل العرش، وقد نظم السبعة المذكورة الإمام أبو شامة فقال [من الطويل]:

وقال النبي المصطفى أن سبعة — يظلهم الله العظيم بظله

محب عفيف ناشئ متصدق — وباك مصلي والإمام بعدله

قال **الحافظ بن حجر**: وقد وقع في صحيح مسلم من حديث اليسر مرفوعاً: «**من أنظر مُعسِرًا أو وضع عنهُ، أظلّهُ الله في ظِلِّهِ يوم لا ظِلّ إلّا ظِلُّه**»[1]، وهاتان الخصلتان غير السبعة المذكورة، فدل على أن العدد المذكور لا مفهوم له.

قال: ولقد ألقيت هذه المسألة على العالم شمس الدين الهروي لما قدم القاهرة وادعى أنه يحفظ صحيح مسلم، فسألته بحضرة الملك المؤيد من هذا فما استحضر فيه شيئاً.

قال: وقد انتقيت منها سبعة وردت بأسانيد جياد، ونظمتها في بيتين، تذييلاً على بيتي أبي شامة وهما:

وزد سبعة أظلال غاز وعونه — وإنظار ذي عسر وتخفيف حمله

وحامي غزاة حين ولو أوعون ذي — غرامة حق مع مكاتب أهله

قال: ثم تتبعت فجمعتُ سبعة أخرى، ولكن أحاديثها ضعيفة، ونظمت ذلك فقلت:

وزد مع ضعف سبعتين إعانة — لا خرق مع أخذ لحق وبذله

وكره وضوء ثم مشي لمسجد — وتحسين خلق ثم مطعم فضله

وكافل ذي يتيم وأرملة وهبت — وتاجر صدق في المقال وفعله

وحزن وتصبير ونصح ورأفة — تربع بها السبحات من فيض فضله

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الزهد والرقائق، باب حديث جابر الطويل وقصة أبي اليسر، حديث رقم (٣٠٠٦).

قلت: وقد تتبعت، فوجدت سبعة، ثم سبعة، ثم سبعة، وقد نظمتها فقلت:

وزد مع ضعف من يضيف وعزبة	لا يتامها ثم القريب بوصله
وعُلم بأن الله معه وحيه	لإجلاله والجوع مع أهل حبله
وزهد وتصريح وغض وقوة	صلاة على الهادي وأرحاء نعله
وترك الدماء مع رشوة الحكم والزنا	ولعل وراعي الشمس ذكراً وظله
وصوم وتشييع لميت عيادة	لتسبع بها السبعات يا زين صله

ثم تتبعت، فوجدت سبعة، ثم سبعة، وقد نظمتها، فقلت:

وزد سبعتين الحب لله بالفا	وتطهير قلب والغضوب لأجله
وحب على ثم ذكر إنابة	وأمر ونهي والدعاء لسبله
ومن أول الأنعام يقرأ غداته	ومستغفر الأسحار ما طيب فعله
وبرد ترك اللوم والحسد الذي	يشين الفتى فاشكر لجامع شمله

ثم تتبعت، فوجدت سبعة أخرى تتمة سبعين، وقد نظمتها فقلت:

وزد سبعة قاضي حوائج خلقه	وعبد تقي والشهيد بقتله
وأم وتعليم أذان وهجرة	فتمت بها السبعون من فيض فضله

وقد عقد **الجلال السيوطي** لأحاديث هذه الخصال كتابين:

أحدهما: سماه: «**تمهيد العرش في الخصال الموجبة لظل العرش**».

وثانيهما: هو اختصار للأول، سماه: «**بزوغ الهلال في الخصال الموجبة للظلال**».

السادس عشر: لما ذكر مسلم حديث: «**إنّ الله لا يظلِمُ مُؤمِنًا حسنةً، يُعطى بها في الدُّنيا ويُجزى بِها في الآخِرةِ، وأمّا الكافِرُ فيطعمُ بِحسناتِ ما عمِل بِها للهِ في الدُّنيا، حتّى إذا أفضى إلى الآخِرةِ، لم تكُن لهُ حسنةٌ يُجزى بِها**»[١].

(١) أخرجه مسلم من حديث أنس بن مالك، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب جزاء المؤمن بحسناته في الدنيا والآخرة وتعجيل حسنات الكافر في الدنيا، حديث رقم (٢٨٠٨).

قال **القاضي** وتبعه **النووي** واللفظ له: أجمع العلماء على أن الكافر الذي مات على كفره لا ثواب له في الآخرة، ولا يجازى فيها بشيء من عمله الذي عمله في الدنيا متقرباً به إلى الله تعالى.

وصرح في هذا الحديث بأنه يطعم في الدنيا بما عمله من الحسنات، أي بما فعله متقرباً به إلى الله تعالى مما لا يفتقر في صحته إلى النية، كصلة الرحم، والصدقة، والعتق، والضيافة، وسبل الخيرات، ونحوها.

وأما المؤمن فتدخر له حسناته، وثواب أعماله، إلى الآخرة، ويجزى بها مع ذلك أيضاً في الدنيا، ولا مانع من جزائه في الدنيا والآخرة، وقد ورد الشرع به، فيجب اعتقاده.

وأما إذا فعل الكافر مثل هذه الحسنات، ثم أسلم، فإنه يثاب عليها على المذهب الصحيح، انتهى، والله أعلم.

السابع عشر: نقل «**الكرماني**» عن «**التيميّ**» في «شرحيهما» للبخاري، أنّ **النية أبلغ من العمل**، لأن النية تقبل بغير العمل، فإذا نوى حسنة، فإنه يجزى عليها ولو عمل حسنة بغير نية لم يجاز بها، ومضاعفة ثواب الحسنة المفعولة لانضمام الفعل للنية، ولأن المؤمن يخلد في الـجنة لأنه كانت نيته الدوام على الإيمان ما بقي، وتخليد الكافر في النار لذلك، ولو رُوعي عملاهما لكان الجزاء بقدره فقط.

الثامن عشر: **قيل**: المشهور، أنه لا يعاقب على السيئة بمجرد النية تمسكاً بقوله تعالى: ﴿**لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ**﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فلا بـد من الـمبالغة في السيئـة، فأدنى مراتبها العمل.

قال **الكرمانيّ**: **والحقُّ**، أنّ السيئة يعاقب عليها بمجرد النية، يعني العزم المصمم، لكن على النية، لا على الفعل المعزوم عليه إذا لم يفعل، وترك لغير الله تعالى، حتى لو عزم أحد على ترك صلاة بعد عشرين سنة أثم في الحال، لأن العزم من أحكام الإيمان، ويعاقب على العزم لا على ترك الصلاة.

فالفرق بين الحسنة والسيئة:

- **أن نية الحسنة يثاب الناوي على الحسنة.**

- **ونية السيئة لا يعاقب الناوي عليها، بل على نيتها.**

لا يقال: نية الحسنة حسنة، فللناوي بها عشر حسنات؟

لأنا نمنع أن من جاء بنية الحسنة جاء بالحسنة نفسها، وقد تقدّم أنّ التضعيف خاص بالحسنات المفعولة، انتهى ملخصاً، والله أعلم.

تتمة:

ذكر جماعةٌ، أن **من ترك عمل السيئة خوف الناس أو رياء أثم على ذلك**، لأن تقدم خوف المخلوق على خوف الله محرم، وكذلك الرياء.

وذكر جماعة، أن **من سعى في معصية ما أمكنه ثم حال بينه وبينها قدر الله كتبت عليه.**

فإن قلت: كيف تكتب الملائكة ما يهم العبد به من حسنة أو سيئة؟ ومن أين أنهم يعلمون منه ذلك؟

قلت: اطلاعهم عليه:

- **إما بإلهام.**

- **أو بكشف عن القلب، وما يحدث فيه، كما يقع لبعض الأولياء، أو بريحٍ يظهر لهم من القلب.**

فإن قلت: فقد رُوي عن عائشة أن **الملائكة لا تكتب إلا ما ظهر من قول أو عمل؟**

قلت: الصواب ما طفحت به الأحاديث من كتبِ الهمِّ والعزم، كما مر في مبحثه، وما ذكر عنها لم يصح، وبالله تعالى التوفيق.

خاتمة:

الظاهر أن إيتاء الأجر مرتين ليس من المضاعفة السابقة، بل من باب الأجر الأصليّ، فقد حمل **الباجيُّ** حديث: «**إنّ العبد إذا نصح لِسيِّدِهِ، وأحسن عِبادة الله فلهُ أجرُهُ مرّتينِ**»[(١)]، على أن المراد أن له أجر عاملين، **قال**: بأنه عامل بطاعة الله تعالى ، عامل بطاعة سيده، وهو مأمور بذلك، انتهى.

وتبعه **جماعة من المحققين** على ذلك، وعليه، فلا مانع من تضعيف كل واحد من ذينك الأجرين إلى ما يشاء الله من عشرة أو أكثر على ما تقدم لك.

قال الجلال: وقد وردت أحاديث كثيرة فيمن يؤتى أجره مرتين، فجمعت منها نيفاً وثلاثين:

- **أزواج النبي ﷺ.**
- **والمتصدقة على زوجها، أو قريبها.**
- **وقارئ القرآن، بجهد واجتهاد، لتعتعته في حفظه.**
- **ومن جدد الوضوء على الوضوء من غير نقض للأول.**
- **والكتابي إذا آمن بمحمد ﷺ.**
- **والعبد المؤدي لحق الله وحق مواليه.**
- **ومن أحيى يسار المسجد.**
- **والغني التقي.**
- **ومن اشترى أمة فأدبها وأحسن أدبها ثم أعتقها وتزوجها.**

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث ابن عمر، كتاب العتق، باب العبد إذا أحسن عبادة ربه ونصح سيده، حديث رقم (٢٥٤٦)، ومسلم في كتاب الأيمان، باب ثواب العبد وأجره إذا نصح لسيده، حديث رقم (١٦٦٤).

- ومن سن خيراً.
- ومن أعاد صلاته في جماعة
- والجبان المجاهد في سبيل الله احتساباً.
- ومن مات غريقاً في البحر.
- ومن قتله أهل الكتاب على الإسلام.
- ومن طلب علماً فأدركه الموت دونه.
- ومسبغ الوضوء في وقت البرد الشديد بالماء البارد.
- ومن دنا يوم الجمعة من الخطيب حتى يسمع الخطبة.
- ومن وقى مسلماً في الجهاد بتقدمه عليه في صف المقاتلة وأخره إلى صف الرد.
- ومن انفرد في عصر بحفظ السنة.
- والإمام المؤذن احتساباً.
- والموقف في وقت الفساد.
- ومن أخفى عمل الخير.
- وإذا ظهر عليه فرح واستبشر بتوفيق الله إياه لعمله.
- ومن جامع يوم الجمعة من يحل له جماعها ثم اغتسل وراح للصلاة.
- والمتصدق في يوم الجمعة وذهب ماشيا إلى صلاة الجمعة، ومن فعل بيوم الجمعة خيراً من الخيرات.
- ومن عاد عليه سلاحه في الجهاد فقتله.
- ومن أعجله فعل الخير عن لبس نعله.
- والماشي لتشييع الجنازة.

- **والغاسل يده بعد فراغه من الأكل.**
- **والمجاهد لإعلاء كلمة الله تعالى.**
- **ومن تبع جنازة لاستحيائه من أهلها.**
- **ومستمع تلاوة القرآن.**
- **والقارئ في المصحف.**
- **ومن قرأ القرآن فأعربه، أي تفهمه وتدبره.**

وقد نظمها، فقال:

وجمع أتى فيما رويناه أنهم ... يثنى لهم أجر جوده محققا
فاز بحواج خير الخلق أولهم ... ومن على زوجها أو للقرب تصدقا
وقار بجهد واجتهاد صعاب ... والوضوء اثنتين والكتابي صدقا
وعبد أتى حق الإله وسيد ... وعامر يسري مع غنى له نفى
ومن أمة يسرى فأدب محسنا ... وينكحها من بعده حين أعتقا
ومن سن خيراً أو أعاد صلاته ... كذاك جبان إذ مجاهد ذا شقا
كذاك شهيد في البحار ومن أتى ... له القتل من أهل الكتاب فألحقا
وطالب على مدرك ثم مسبغ ... وضوءاً الذي البرد الشديد فحققا
ومستمع في خطبة قد دنا ومن ... بناء خير صف أول مسلماً وقا
وحافظ عصر مع إمام مؤذن ... ومن كان في وقت الفساد موفقا
وعامل خير مخفياً ثم إن بدا ... يرى فرحا مستبشرا بالذي ارتقا
ومغتسل في جمعة عن جنابه ومن ... فيه حقا قد غدا متصدقا
وماش يصلي جمعة ثم من أتى ... بذا اليوم خيراً ما فضعفه مطلقا

ومـن حتفـه جـاءه من سـلاحه ونـازع فعـل أن لخـير تسـبقا

وماش لدى تشييع ميت وغاسل يـدا بعـد أكل والمجاهـد حققـا

ومتبـع ميتـاً حيـاً مـن أهلـه ومسـتمع القرآن فيها روى الثقا

وفي مصحف يقرأ وقاربه معربا لتفهـم معنـاه الشريـف محققـا

* * *

وَباجتنَـابٍ للكَبائِـر تُغفَـرُ		صَغائرٌ وَجَا الوُضُوء يُكَفِّرُ

* [مبحث في الكبائر وأحكامها].

ولـما أوهم الكـلام السابق **لزوم المجازاة على السيئات**، وكان مقيداً بغير المغفورة والمكفرة، كما أشرنا إليه تتمة، أشار إلى ذلك التقييد بقوله:

(و) هي هنا للاستئناف، على حد قوله تعالى: ﴿وَنُقِرُّ فِي ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ﴾ [الحج: ٥]، على قراءة الرفع، ومدخولها الحقيقي، تغفر الذي قدم معموله، وهو قوله: (**باجتناب**)، أي تباعد ومجانبة من المكلفين (لـ)ـلجرائم (**الكبائر**)، جمع كبيرة، بمعنى جريمة عظيمة:

- من حيث **المؤاخذة بها وعظمة من عصى بها**.
- **أو من حيث ذاتها**.

على ما يأتي تحريره في مبحث انقسام الذنوب إلى قسمين صغائر وكبائر.

والحقُّ عندهم، أنها: **كل معصية تشعر بقلة اكتراث مرتكبها بالدِّين ورقة الديانة**، لضرورة الشعر لا للاختصاص، لما ستعرف.

والمعنى: و(**تغفر**) ذنوب (**صغائر**) بالنسبة لتلك الكبائر ، من حيث هي صغائر لعدم تحقق المعنى الذي كبرها لأجله فيها بسبب، أو مع اجتناب تلك الكبائر.

والكلام على هذه المسألة يقع في أطراف:

الأول: ما ذكره هنا أشار به إلى قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١] الآية.

الثاني: أن هذا الحكم مما اختلف فيه:

ـ **فذهب بعض المعتزلة وجماعة من الفقهاء والمحدثين** إلى أن المكلف إذا اجتنب الكبائر كفرت صغائره قطعاً، ولم يجز تعذيبه عليها، لا بمعنى أنه يمتنع عقلاً، بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع، لقيام الأدلة السمعية على أنه لا يقع، تمسكاً بالآية المذكورة.

وذهب **أئمة الكلام** إلى أنه لا يجب ذلك التكفير على القطع، بل يجوز، ويغلب على الظن ويقوى فيه الرجاء، تمسكاً بأنا لو قطعنا مجتنب الكبائر بتكفيره صغائره لكانت له في حكم المباح الذي يقطع بأنه لاتباعه فيه، وذلك نقض لعري الشريعة.

قيل: وفيه بحث.

وأجابوا عن تمسك الأولين، بأن الكبيرة في الآية محمولة على الكفر لإطلاقها فيها، والفرد عند إطلاقه يحمل على الكامل من نوعه.

ورُدّ، بأن **الكفر كبيرة واحدة**، وقد جمع الكبائر في الآية، فدل على إرادة أنواع الذنوب.

وأجيب: بأن الجمع في الآية، فدل على إرادة أنواع الذنوب.

وأجيب: بأن الجمع في الآية منظور فيه لتعدد أنواع الكفر: من تهود، وتنصر، وتمجس، ولو قلنا بأنه ملة واحدة من حيث الحكم أو لتعدد أفراده القائمة بأفراد المكلفين بناء على ما تمهد من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد، كقولهم: ركب القوم دوابهم، ولبسوا ثيابهم.

وما ذهب إليه المتكلمون هو الحق الصريح، إذ قد تقرر في «الأصول» أن المطلق يجب رده إلى المقيد، فمعنى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾، إن شئنا حملاً له على قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨].

والحاصل، أن محل النزاع إنما هو **القطع بالتكفير وعدمه**، لا جوازه عليه ولفظ بعض المحققين: أهل السنة لا ينكرون تكفير الصغائر باجتناب الكبائر، كما قال عز وجل: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ﴾ الآية، ولا يخالفنا في ذلك **المعتزلة**، ولا يخالفهم، وإنما الخلاف معهم في هذه المسألة:

- **هل التكفير قطعي أم ظني؟**

فنحن نقول ظني، وهم يقولون قطعيٌّ، فلا ينبغي أن يتقول على أهل السنة أنهم لا يعتقدون تكفير الصغائر باجتناب الكبائر، ومبناه:

- **أن الصغيرة: هل يجوز العقاب عليها سمعاً أم لا؟**

منعه **المعتزلة**، وجوزه **أهل السنة**، سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا لدخولها تحت:

- **قوله تعالى:** ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾.

- **ولقوله تعالى:** ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾ [الكهف: ٤٩].

و«الإحصاء» إنما يكون للسؤال والمجازاة.

قلت: وفي هذا نظر، بناء على ما مر من كتب المباح على الراجح، مع أنه لا مجازاة عليه.

فإن قلت: فقد استوى تارك الكبائر ومرتكبها في جواز العفو عن صغائرهما من غير مزية لتاركها.

قلت: بل المزية موجودة، وهي قوة الظن والرجاء بالتكفير لصغائر التارك، وجواز التكفير وعدمه على السواء في غيره، وسيأتي ما له ارتباط بهذا المحل، إن شاء الله تعالى.

الثالث: احترزنا بقولنا «من حيث هي صغائر» عما إذا خرجت عن هذه الحيثية، فقد **قال العلماء:** إن الإصرار على الصغيرة يصيرها كبيرة.

والإصرار: المقام على الذنب مع عدم التوبة منه، واعتقاد عوده إليه، وسيأتي تحريره.

وكذا يصيّرها كبيرةً احتقارُها.

وكذا استصغارها.

وكذا السرور بها والفرح.

وكذا التحدث بها على وجه الافتخار.

وكذا إتيانها مجاهرة من غير حياء.

وكذا صدورها ممن يقتدى به إذا أتبع فيها أو كان مظنة ذلك.

وكذا التهاون بأمر الله وحكمه.

الرابع: اختلف العلماء في **الصغائر التي تغفر باجتناب الكبائر**:

– **هل من شرطها أن تكون من توابع تلك الكبائر ومقدماتها كالقبلة واللمس والنظر للزنا، ودخول دار الغير دون إذنه، وفتح حرزه، كذلك للسرقة، أو لا فرق بين كونها تابعة كما ذكر أو لا، كشتم بما لا يوجب حداً إذا اجتنب السرقة والزنا ونحوهما من بقية الكبائر؟**

والحقُّ عندهم هو الثاني.

الخامس: لا فرق في اجتناب الكبائر بين أن يكون **ابتداء**، بأن لا يقارف كبيرة من تكليفه إلى موته، **أو بعد مقارفتها، بأن** يتوب عنها:

والحالة الأولى: تسمى تقوى.

والثانية: تسمى توبة.

السادس: وقع في كلام **ابن عطية** ما هو صريح في أن **شرط** كون اجتناب الكبائر مكفراً للصغائر إتيانه بالفرائض على وجه الامتثال، **وعبارته**: اختلف العلماء في هذه المسألة، يعني: **مسألة تكفير الصغائر باجتناب الكبائر**: فجماعة من الفقهاء وأهل الحديث يرون أن الرجل إذا اجتنب الكبائر، وامتثل الفرائض، كفرت صغائره، انتهى المقصود منه.

ولا أعرفه لمن هو أقدم منه.

وسيأتي أن بعضهم شرط الأعمال الصالحة في التكفير باجتناب الكبائر، ومع ذلك فهو مستغنىً عنه، لأن من لم يمتثل الفرائض لا يصدق عليه أنه اجتنب الكبائر، إذ المتبادر أنه لا بد من اجتناب جنسها من أي نوع كانت.

فإن قلت: فهل تابع **ابن عطية** على ما ذهب إليه أحد؟

قلت: نعم تابعه القرطبي، ولفظه في باب التوبة: فدل القرآن على أن في الذنوب صغائر وكبائر خلافاً لمن قال كلها كبائر حسب ما بيناه في تفسير سورة النساء: وأن الصغائر كاللمسة والنظرة، تكفر باجتناب الكبائر قطعاً، لوعده الصادق، وقوله الحق أنه لا يـجب عليه ذلك،

لكن بضميمة أخرى إلى الاجتناب، وهي إقامة الفرائض عليه، الحديث، يعني ما رواه أبو حاتم في المسند الصحيح له عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري: **أن رسول الله ﷺ جلس على المنبر ثم قال: والّذي نفسي بيدِهِ، ثلاث مرّاتٍ، ثُمّ سكت، قال: وكُلُّ رجُلٍ مِنّا يبكِي حُزنًا لِيمِينِ رسُولِ الله ﷺ، ثُمّ قال: «ما مِن عبدٍ يُؤدِّي الصّلواتِ الخمس، ويصُومُ رمضان، ويجتنِبُ الكبائِر السّبع، إلّا فُتِحت لهُ أبوابُ الجنّةِ الثّمانِيةُ يوم القِيامةِ حتّى إنّها لتصطفِقُ»، ثُمّ تلا:** ﴿إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ نُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ﴾ [النساء: ٣١] الآية[1].

وما رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ **«الصّلواتُ الخمسُ، والجُمعةُ إلى الجُمعةِ، ورمضانُ إلى رمضان، مُكفِّراتٌ ما بينهُنّ إذا اجتنب الكبائِر»**[2].

على هذا جماعة أهل التأويل، وجماعة الفقهاء، وهو الصحيح في الباب، وأما الكبائر فلا يكفرها إلا التوبة منها، والإقلاع عنها كما بيناه، انتهى.

وظاهره أنه منقول لغير **ابن عطية**، بل ولأقدم منه، وأجل منه، وبالله التوفيق.

السابع: فهم من النظم أن اجتناب الكبائر بعد التلبس بها من غير توبة لا يكفرها، كما سيأتي وهو كذلك.

الثامن: في تعبيره بـ«تغفر» دون «تمحي» ما يُشعر بأن المحو إنما هو في الآخرة كما سبق بيانه.

وقال بعض **المتأخرين** وظاهر قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث: **«وأتبعِ السّيِّئة الحسنة تمحُها»**[3]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤] أنها تمحى حقيقة من الصحيفة.

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه برقم (١٧٤٨).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن ما اجتنبت الكبائر، حديث رقم (٢٣٣).

(٣) سبق تخريجه.

وقيل: عبر به عن ترك المؤاخذة، فهي موجودة فيها، بلا محو إلى يوم القيامة، وهذا تجوز يحتاج لدليل، وإن نقله **القرطبي** في «تذكرته».

وقال **بعضهم**: إنه الصحيح عند المحققين، انتهى.

قلت: قد قدمنا **ما هو دليل على وجوب ارتكابه**، وهو تعارض الآيات والروايات، ولما لم ينحصر تكفير الصغائر في اجتناب الكبائر، للآيات الواردة، بأن غير الاجتناب مكفر أيضاً، كعمل الطاعات، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾، وللأحاديث الواردة بذلك أيضاً:

- **كحديث الترمذي**: «**اتّقِ الله حيثُما كُنت، وأتبعِ السّيِّئة الحسنة تمحُها، وخالِقِ النّاس بِخُلُقٍ حسنٍ**»[1]. **وكحديث الصحيحين الصلوات الخمس**

- «**والجُمعةُ إلى الجُمعةِ، ورمضانُ إلى رمضان، مُكفِّراتٌ ما بينهُنّ ما اجتنب الكبائِر**»[2].

أشار إلى ذلك بقوله:

- **(وجاء) في مسلم** عن **حمران مولى عثمان ابن عفان: أنّ عُثمان بن عفّان رضِي الله عنهُ**: «دعا بِوضُوءٍ فتوضّأ فغسل كفيهِ ثلاث مرّاتٍ، ثُمّ تمضمض واستنثر، ثُمّ غسل وجههُ ثلاث مرّاتٍ، ثُمّ غسل يدهُ اليُمنى إلى المِرفقِ ثلاث مرّاتٍ، ثُمّ غسل يدهُ اليُسرى مِثل ذلِك، ثُمّ مسح رأسهُ، ثُمّ غسل رِجلهُ اليُمنى إلى الكعبينِ ثلاث مرّاتٍ، ثُمّ غسل اليُسرى مِثل ذلِك». **ثُمّ قال**: «رأيتُ رسُول الله ﷺ توضّأ نحو وُضُوئِي هذا» **ثُمّ قال رسُولُ الله ﷺ**: «من توضّأ نحو وُضُوئِي هذا ثُمّ قام فركع ركعتينِ لا يُحدِّثُ فيهِما نفسهُ غُفِر لهُ ما تقدّم مِن ذنبِهِ»[3].

- **وفي رواية**: «**لا يتوضّأُ رجُلٌ مُسلِمٌ فيحسِنُ الوُضُوء فيصلِّي صلاةً إلّا غفر الله لهُ ما بينهُ وبين الصّلاةِ الّتِي تلِيها**»[4].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء وكماله، حديث رقم (٢٢٦).

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء والصلاة عقبه، حديث رقم (٢٢٧).

فقد صح ما حاصله: (**الوضوء يكفر) الصغائر**، وكذا **الصلوات الخمس**، وكذا **رمضان**، وكذا **الحج المبرور**، وهو ما لم يكتسب فيه ولا بعده ذنب، وكان بمال حلال، ويأتي بعد هذا.

وحينئذ يقال:

- **إن كان اجتناب الكبائر كفر الصغائر فما الذي كفرته هذه الأمور؟**

- **وإن كانت هذه الأمور كفرتها فما الذي كفره اجتناب الكبائر؟**

وجوابه: ما قاله العلماء كما نقله عنهم النووي من أن كل واحد من هذه المذكورات صالح للتكفير، فإن وجد ما يكفره من الصغائر كفره، وإن لم يصادف صغيرة ولا كبيرة، كتب له به حسنات، ورفعت له درجات، وإن صادف كبيرة أو كبائر، وإن لم يصادف صغيرة، **رجونا أن يخفف عنه من الكبائر . انتهى** .

ونظر ابن سيد الناس في قوله : رجونا أن يخفف عنه من الكبائر بوجهين :

الأول: أن تكفير الذنوب والثواب المترتب على الطاعات أمر توفيقي ليس للظن فيه مجال.

والثاني: أن النص الوارد باشتراط اجتناب الكبائر ـ كما قدمناه من حديث الصحيحين ـ يرده، والذي نقله المحققون أن الكبائر لا يكفرها إلا التوبة.

قلت: وهو متجه، وإن قال **القرطبي وغيره** من المتأخرين: لا بعد في أن يكون بعض الأشخاص تكفر له بذلك الكبائر والصغائر بحسب ما يحضره من الإخلاص، ويرد عليه من الإحسان والآداب، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، انتهى.

وسبقه إلى ذلك **ابن العربي** في «**شرح الترمذي**» في حديث: «**إذا توضّأ العبدُ المُسلِمُ، فغسل وجههُ**»، إليل أن قال: «**حتّى يخرُج نقِيًّا**»[١].

قال: الخطايا بمغفرتها هي الصغائر دون الكبائر لحديث: «**الصّلواتُ الخمسُ، والجمعةُ**

(١) أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة، أبواب الطهارة، باب ما جاء في فضل الطهور، حديث رقم (٢) وقال: هذا حديث حسن صحيح.

إلى الجُمعةِ، مُكفِّراتٌ ما بينهُنّ ما اجتنب الكبائِر»[1]، فإذا كانت الصلاة تقترنه بالوضوء لا تكفر الكبائر فانفراد الوضوء بالتقصير عن ذلك أحرى.

قال: وهذا التكفير إنما هو للذنوب المتعلقة بحقوق الله سبحانه، فأما المتعلقة بحقوق الآدميين، فإنما يقع النظر فيها بالمقاصّة مع الحسنات والسيئات.

قال: ولو وقعت الطهارة باطناً بتطهير القلب عن أوصاف المعاصي وظاهراً باستعمال الماء على الجوارح بشرط الشرع، واقترنت به صلاة جرد فيها القلب عن علائق الدنيا وطروق الخواطر، واجتمع الفكر على إجراء العبادة كما انعقد عليه إحرامها، واستمرت الحال كذلك حتى خرج بالتسليم عنها، فإن الكبائر تغفر وجملة المعاصي والحالة هذه تكفر، وكذلك كان وضوء السلف، انتهى.

نعم، قد يقال: الممتنع إنما هو تكفير الذنوب بغير التوبة، **والنووي** لم يدعه، وإنما ادعى التخفيف من الكبائر، ولا مانع منه، إذ لا تلازم بينه وبين التكفير بوجهٍ، فلا تكن من الغافلين.

وغير **النووي**، **كاالبلقيني**، أجاب عن أصل الأشكال: بأن الناس أقسام من لا صغائر له- ولا كبائر وهذا له رفع الدرجات، ومن له الصغائر فقط بلا إصرار فهي المكفرة باجتناب الكبائر إلى موافاة الموت على الإيمان، ومن له الصغائر مع الإصرار ، فهي التي تكفر بالأعمال الصالحة، كالصلوات والصوم وصوم يوم عرفة وعاشوراء، ومن له الكبائر مع الصغائر، فالمكفر عنه الصغائر فقط، ومن له كبائر فقط فيكفر منها على قدر ما كان يكفر من الصغائر، انتهى.

وفيه تقريب ما أجبنا به عن **النووي**، لكن يجب حمل قوله: «**مع الإصرار**» على التكرار المجرد عن «نية المقام على الذنب» و«اعتقاد العود إليه»، وإلا صار كبيرة، كما قدمناه.

قال **شيخ الإسلام زكريا الأنصاريّ**: **فإن قلت**: يلزم من جعل الصغائر مكفرات بالمذكورات عند اجتناب الكبائر مسببين على سبب واحد، وهو ممتنع.

(١) سبق تخريجه.

قلت: لا مالنع من ذلك في أسباب المعرفة لأنها علامات لا مؤثرات، كما في اجتماع أسباب الحدث، وما هنا كذلك، انتهى.

قلت: وهو مبني على توارد المكفرات على محل واحد، وهو خلاف ما يفهم من جواب **البلقينيّ** السابق، وخلاف ما أجاب به بعض المحققين من أن الذنوب كالأمراض، وتلك المكفرات كالأدوية، فكل صنف منها يكفر صنفاً من الذنوب، كما أن الدواء إنما يدفع المرض المضاد له.

قلت: ويشهد له قوله عليه الصلاة والسلام: «**إنّ مِن الذُّنُوبِ ذُنُوبًا لا يُكفِّرُها الصّلاةُ ولا الصِّيامُ ولا الحجُّ ولا العُمرةُ» قال أبو هريرة: فما يُكفِّرُها يا رسُول الله قال: «الهُمُومُ في طلبِ المعِيشةِ**»[1]، رواه أبو نعيم عن سليمان بن أحمد بن يحيى بن خالد عن محمد بن سلام عن يحيى بن بكير عن مالك عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ، والله أعلم.

تتمات: **الأولى**: الأعمال المكفرة:

- **منها ما يكفر تكفيراً محدوداً بأسبوع، كالجمعة إلى الجمعة، أو بعام كرمضان إلى رمضان، أو بمثله كالعمرة إلى العمرة، والحج إلى الحج، أو بعامين كصوم عرفة.**

- **ومنها ما يكفر تكفيراً غير محدود، بل يكفر الذنوب المتقدمة والمتأخرة.**

وقد ألف في ذلك العلامة ابن حجر، وقبله الحافظ المنذري:

- **فمنها، ما في مسند عثمان لأبي بكر المروزيّ، وأخرجه ابن أبي شيبة في مسنده، عن عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يُسبغُ عبدٌ الوُضُوء إلّا غفر لهُ ما تقدّم مِن ذنبِهِ وما تأخّر»**[2].

---

(١) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (٦: ٣٣٥)، والطبراني في الأوسط برقم (١٠٢)، قال ابن حجر في تلخيص الحبير (٤: ٢٩٢): «إسناده إلى يحيى واهٍ»، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٤: ٦٤): «رواه الطبراني في الأوسط، وفيه محمد بن سلام المصري، قال الذهبي: حدث عن يحيى بن بكير بخبر موضوع».

(٢) أخرجه البزار في مسنده برقم (٤٢٢)، والمنذري في الترغيب والترهيب برقم (٢٩١) وقال: رواه البزار =

- ومنها، ما أخرجه أبو عوانه في صحيحه عن سعد بن أبي وقاص رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال حِين يسمعُ المُؤذِّن أشهدُ أن لا إله إلّا الله رضِيتُ بِالله ربًّا وبِالإسلامِ دِينًا، وبِمُحمّدٍ نبياً، غُفِر لهُ ما تقدّم مِن ذنبِه وما تأخّر»[(١)].

- ومنه ما أخرجه ابن وهب في مصنفه عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا أمّن الإمامُ فأمِّنُوا، فإنّ الملأئِكة تُؤمِّنُ، فمن وافق تأمِينُهُ تأمِين الملأئِكةِ غُفِر لهُ ما تقدّم مِن ذنبِهِ وما تأخّر»[(٢)].

- ومنها، ما أخرج آدم بن أبي إياس في كتاب الثواب عن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلّى صبحة الضحى ركعتين إيماناً واحتساباً غفرت له ذنوبه كلها ما تقدم منها وما تأخر إلا القصاص»[(٣)].

- ومنها مأخرج أبو الأسعد والقشيري في «الأربعين» عن أنس رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من قرأ إذا سلم الإمام يوم الجمعة قبل أن يثني رجله فاتحة الكتاب وقل هو الله أحد وقل أعوذ برب الفلق وقل أعوذ برب الناس سبعاً سبعاً غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر»[(٤)].

- ومنها، ما أخرج أحمد عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من قام رمضان إيمانًا واحتِسابًا، غُفِر لهُ ما تقدّم مِن ذنبِهِ وما تأخّر»[(٥)].

= بإسناد حسن، وقال الهيثمي (١ : ٢٣٧): «رواه البزار، ورجاله موثقون، والحديث حسن - إن شاء الله -».

(١) هذا الحديث أخرجه الإمام مسلم بنحوه في صحيحه في كتاب الصلاة، باب القول مثل قول المؤذن لمن سمعه، ثم يصلي على النبي ﷺ ثم يسأل له الوسيلة، حديث رقم (٣٨٦).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الصلاة، باب التامين، حديث رقم (٦٤٠٢).

(٣) قال ابن حجر في الخصال المكفرة (٤٨): «إسناده ضعيف جداً، الخليل بن عبد الله ونعمة وأبوه مجاهيل، وعبد الله بن مروان ضعفه ابن عدي وابن حبان».

(٤) قال ابن حجر في الخصال المكفرة (٤٩): «في إسناده ضعف شديد جداً».

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الإيمان، باب تطوع قيام رمضان من الإيمان، حديث رقم (٣٧)، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب الترغيب في قيام رمضان، حديث رقم (٧٥٩)، والإمام أحمد في =

- ومنها، ما أخرج أحمد عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«من صام رمضان، إيمانًا واحتِسابًا، غُفِر لهُ ما تقدّم مِن ذنبِهِ وما تأخّر»**[1].

- ومنها ما أخرج النسائي في «سننه الكبرى»، وقاسم بن أصبغ في «تصنيفه» عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: **«من قام شهر رمضان ايمانا واحتساب غفر له ماتقدم من ذنبه وما تأخر، ومن قام ليلة القدر إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر»**.

- ومنها، ما أخرج أبو سعيد النقاش الحافظ في «أماليه» عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: **«من صام يوم عرفة غُفِر لهُ ما تقدّم مِن ذنبِهِ وما تأخّر»**[2].

- ومنها، ما أخرج أبو داود والبيهقي في الشعب عن أم سلمة رضي الله تعالى عنها أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«من أهلّ بِحجّةٍ، أو عُمرةٍ مِن المسجِدِ الأقصى إلى المسجِدِ الحرامِ غُفِر لهُ ما تقدّم مِن ذنبِهِ، وما تأخّر ـ أو ـ وجبت لهُ الجنّةُ»**[3].

- ومنها، مما أخرج أبو نعيم في «الحلية» عن عبدالله هو ابن مسعود رضي الله تعالى عنه سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«من جاء حاجًّا يُرِيدُ وجه الله غُفِر لهُ ما تقدّم مِن ذنبِهِ وما تأخّر»**[4].

= مسنده برقم (٧٧٨٧).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الإيمان، باب تطوع قيام رمضان من الإيمان، حديث رقم (٣٨)، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب الترغيب في قيام رمضان، حديث رقم (٧٥٩)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٩٠٠٢).

(٢) قال ابن حجر في الخصال المكفرة (٥٨): «فيه عبد الرحمن بن زيد ضعيف».

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب المناسك، باب في المواقيت، حديث رقم (١٧٤١)، والإمام احمد في مسنده برقم (٢٦٥٥٨)، وابن ماجه في أبواب المناسك، باب من أهل بعمرة من بيت المقدس، حديث رقم (٣٠٠٢)، وابن حبان في صحيحه برقم (٣٧٠١).

(٤) أخرجه أبو نعيم في الحلية (٧: ٢٣٥)، وقال ابن حجر في الخصال المكفرة (٦٢): «فيه إسماعيل بن يحيى متروك الحديث عندهم».

- ومنها، ما أخرج أحمد بن منيع، وأبو يعلى في «مسنديهما» عن جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «**من قضى نُسكهُ وسلِم المسلمون مِن لِسانِهِ ويدِهِ غُفِر لهُ ما تقدّم مِن ذنبِهِ وما تأخّر**»[١].

- ومنها، ما أخرج الثعلبي في تفسيره عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**من قرأ سُورةِ الحشرِ غُفِر لهُ ما تقدّم مِن ذنبِهِ وما تأخّر**»[٢].

- ومنها، ما أخرج أبو عبدالله بن منده في أماليه عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «**من قاد مكفُوفاً أربعين خُطوة غُفِر لهُ ما تقدّم مِن ذنبِهِ وما تأخّر**»[٣].

- ومنها، ما أخرج أبو أحمد الناصح في «فوائده» عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «**من سعى لأخِيهِ المسلمُ في حاجتِهِ غُفِـر لهُ ما تقدّم مِن ذنبِهِ وما تأخّر**»[٤].

- ومنها، ما أخرج أحمد بن سفيان وأبو يعلى في مسنديهما عن أنس رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ قال: «**ما مِن عبدينِ يلتقيانِ فيتصافحانِ ويصليانِ على النّبِي ﷺ إلا لم يتفرّقا حتّى يغفرُ لهما ذُنُوبُهُما ما تقدّم مِن ذنبِهِ وما تأخّر**»[٥].

- ومنها، ما أخرج أبو داود عن معاذ بن أنس رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: «من أكل طعاماً ثم قال الحمد لله الذي أطعمني هذا الطعام ورزقنيه من غير حول مني ولا قوة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، ومن لبس ثوباً فقال: الحمد لله الذي كساني هذا

---

(١) قال ابن حجر في الخصال المكفرة (٦٤): «فيه موسى بن عبيدة ضعيف».

(٢) ذكره الثعلبي في تفسيره (٩: ٢٨٩)، قال ابن حجر في الخصال المكفرة (٦٦): «فيه يزيد بن أبان هو الرقاشي فيه ضعف، ومحمد بن يونس هو الكديمي فيه كلام كثير».

(٣) قال ابن حجر في الخصال المكفرة (٧١): «محمد بن عبد الملك الأنصاري كذبه أحمد، فهو الآفة في هذا الخبر»، وضعف السخاوي هذا الخبر في الأجوبة المرضية.

(٤) قال ابن حجر في الخصال المكفرة (٧٢): «رجاله ثقات أثبات إلا أحمد بن بكار، وقد ذكره ابن حبان في الثقات وضعفه ابن عدي».

(٥) قال ابن حجر في الخصال المكفرة (٧٣): «درست بن حمزة ودرست بن زياد ضعيفان».

ورزقنيه من غير حول مني ولا قوة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر»[1].

وقد تلخص من هذه الأحاديث ست عشرة خصلة، وقد **نظمها الجلال** فقال:

قد جاء عن الهادِي وهُو خيرُ نبيٍّ ... أخبارٌ مسانِيدُ قد رُوِيت بإِيصالِ
في فضلِ خِصالٍ وغافِراتِ ذُنُوب ... ما قُـدِّم أو أُخِّر لِلّـمّاتِ بأفضالِ
حـجٌّ ووُضُـوءٌ قِيـامُ ليلـةِ قـدرٍ ... والشّـهرُ وصومٌ لهُ ووقفةُ إقبالِ
آمِـين وقـارٍ فِي الحشرِ ومـن قاد ... أعمى وشهِيدٌ إذا الـمُؤذِّنُ قد قال
تسعى لِأخٍ والضُّحى وعِندلِباسِ ... حمـدٍ ومجِيءٍ مِـن إيليـاء بإِهلالِ
في الجُمُعةِ يقـرأُ قواقِلًا وصِفاح ... مع ذِكرِ صلاةٍ على النّبيِّ مع الآلِ

الثانية: ظاهر الأحاديث أن هذه العبارات إنما تكفر إذا كانت مقبولة، وهو أخص من الإجزاء، ولذا شرط في بعضها الاحتساب، وفي بعضها ابتغاء وجه الله تعالى، وقيد الحج بكونه مبروراً، وهو الذي لا رياء فيه، ولا سمعه، ولا رفث، ولا فسوق، ويكون بمالٍ حلالٍ.

وقال **الباجي**: هو الذي أوقعه صاحبه على وجه البر.

وقال **النووي**: الأصح الأشهر أن «**المبرور**» هو الذي لا يخالطه إثم، مأخوذ من «البر» وهو الطاعة.

وقيل: هو المقبول، ومن علامة المقبول أن يرجع خيراً مما كان ولا يعاود المعاصي.

وقيل: الذي لا يتعقبه معصية، وهما داخلان فيما قبلهما.

وورد أنه: لا جزاء له إلا الجنة[2]، **فقال العلماء**: معناه: أنه لا يقتصر لصاحبه من الجزاء على تكفير بعض ذنوبه، بل لا بد أن يدخل الجنة.

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب اللباس، حديث رقم (٤٠٢٣)، وقال ابن حجر في الخصال المكفرة (٧٤): «إسناد حسن».

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الحج، باب وجوب العمرة وفضلها، حديث رقم (١٧٧٣)، و مسلم في كتاب الحج، باب فضل الحج والعمرة ويوم عرفة، حديث رقم (١٣٤٩).

وورد في الحديث أنه: «يخرج مِن ذُنُوبِهِ كيومِ ولدتهُ أُمُّهُ»[1].

فقال **القرطبي**: أي بلا ذنب، وهو يتضمن الصغائر والكبائر.

قلت: وهو جار على ما اختاره **ابن بزيزة** من **أئمتنا** من أن هذه الطاعة يكفر الكبائر.

قال: ويدل على هذا، مباهاة الله تعالى الملائكة عليهم السلام بالحاج، لأن الملائكة مطهرون مطلقاً، ولا يباهي المطهر مطلقاً إلا بالمطهر مطلقاً، فالقاتل يعفى عنه لحجه، وكذلك غير القتل من الكبائر.

قال: هذا يقتضي خبر الرسول المخبر عن الله تعالى، ولله تعالى أن يعوض المظلوم أضعافاً، وله أن لا يعوضه؛ إذ لا حجر عليه في أحكامه، ولا حكم لسواه، ويعضد هذا قوله: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، هذا ظاهر اللفظ، ولا يخاطب الله الخلق إلا بظاهر الأمر، ولا يعطل ظاهر بباطن، وقد روى ابن المبارك عن أنس رضي الله تعالى عنه: «أَنَّهُ ﷺ وقف بِعرفات وقد كادت الشّمس أن تغرِب، فقال: يا بِلال أنصت لي النّاس فقام بِلال فقال أنصتُوا لرسُول الله ﷺ فأنصت النّاس فقال: معشر النّاس أتانِي جِبرائِيل عليهِ السّلام آنِفا فأقرأني من ربِّي السّلام، وقال: إن الله عز وجل غفر لأهل عرفات وأهل المشعر وضمن عنهُم التّبعات فقام عمر بن الخطاب رضِي الله عنهُ فقال: يا رسُول الله أهذا لنا خاصّة، قال: هذا لكم ولمن أتى من بعدكم إلى يوم القِيامة فقال عمر بن الخطاب رضِي الله عنهُ كثر خير الله وطاب»[2].

وقال **ابن العربي**: هذه الطاعة لا تكفر الكبائر، وإنما يكفرها التوبة، والصلاة لا يكفرها، فكيف تكفرها العمرة والحج؟ ولكن هذه الطاعة ربما أثرت في القلب فحملت على التوبة، انتهى.

وهو **معتمد أصحابنا**.

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه من حديث عمر بن الخطاب برقم (١٢٦٤٢)، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (٣٨٢٠)، وقد ورد عند البخاري بلفظ: «من حجّ لله فلم يرفُث، ولم يفسُق، رجع كيومِ ولدتهُ أُمُّهُ» ورقمه (١٥٢١).

(٢) أخرجه المنذري في الترغيب والترهيب برقم (١٧٩٦).

ونحوه قول **القرافي**: التشبيه بيوم الولادة يقتضي سقوط تبعات العباد، وقضاء الصلوات والكفارات، وليس كذلك.

ويجاب، بأن لفظ الذنوب لا يتناولها، لأن حقوق الله وحقوق عباده في الذمة ليست ذنوباً فيتوقف على إسقاط صاحبه، فالذي يسقطه الحج إثم مخالفة الله فقط.

قال **القرافي**: كيف يسوي الله بين الفعل العظيم والحقير في الجزاء وفي الخبر: «**أجرُكِ على قدرِ نصبِكِ**»[1]، وقد رتب الغفران على الحج المبرور، وقيام رمضان، وليلة القدر، والتوبة، وموافقة تأمين الملائكة، وإسباغ الوضوء.

وأجاب، باستوائها في التكفير، وإنما اختلفت في رفع الدرجات.

قلت: وأولى من جوابه **أن يقال**: إن لله تعالى أسرارًا لا يطلع عليها أحد غيره، فما فهمناه منها، فلا إشكال فيه، فتقف مع ما لا يفهمه منها، ولا سبيل إلى خروجنا عنه.

قال **بعض المتأخرين**: والجاري على **مذهب الأشعرية** من أنه تجوز مغفرة الكبائر دون توبة صحة تكفير الحج لها.

قلت: وهو جيد، والله أعلم.

استطراد:

أفضل الأعمال عندنا بعد الشهادتين: الصلاة، ثم الحج، ثم الجهاد، ففرض كل متقدم منها أفضل من فرض ما بعده، ونفله أفضل من نفل ما بعده، على أن بعضهم سوّى الجهاد المتعين بالإيمان فجعله والإيمان أفضل الأعمال، وصحاح الأحاديث تشهد له، وقد قدمنا الكلام في ذلك صدر الكتاب، والله أعلم.

---

(١) أخرجه البخاري بمعناه في صحيحه من حديث عائشة، كتاب الحج، باب أجر العمرة على قدر النصب، حديث رقم (١٧٨٧)، ومسلم في كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران، وجواز إدخال الحج على العمرة، ومتى يحل القارن من نسكه، حديث رقم (١٢١١).

الثالثة: حكى **ابن عطية عن جمهور أهل السنة** أن شرط تكفير الأعمال الصالحة للصغائر أن تجتنب الكبائر فإن لم تجتنب لم تكفر شيء بالكلية، وعن الحذاق أنها تكفر الصغائر ما لم يصر عليها، سواء فعل الكبائر أم لا، ولا تكفر شيئاً من الكبائر.

وحديث: «**ما مِن امرِئٍ مُسلِمٍ تحضُرُهُ صلاةٌ مكتُوبةٌ فيحسِنُ وُضُوءها وخُشُوعها ورُكُوعها، إلّا كانت كفّارةً لِما قبلها مِن الذُّنُوبِ ما لم تؤتى كبِيرةً وذلِك الدّهر كُلّهُ**»[1]، يؤيد قـول الـجمهور.

كما أن **حديث الصحيحين** السابق كذلك.

الرابعة: ليس تكفير الأعمال الصالحة للصغائر عبارة عن إسقاط ثوابها في نظيرها، بل هو عبارة عن عدم المؤاخذة بها مع بقاء ثواب الأعمال، ومن هنا كانت الأعمال الصالحات مكفرات للسيئات، ورافعات للدرجات، فلا حاجة إلى قول من قال في حديث إسباغ الوضوء على المكاره، ونقل الأقدام إلى الصلاة من فعل عاش بخير ومات بخير وخرج من خطيئته كيوم ولدته أمه، أن هذا مع تكفيره للسيئات، يرفع الدرجات بسبب أنه قد يجتمع في العمل شيئان:

أحدهما: رافع.

والآخر: مكفر.

فالوضوء من حيث كونُه تعاطي عبادة رافع للدرجات، ومن حيث مشقته وإيلامه للنفس مكفر، مستشهداً عليه بحديث أن إحدى خطوتي الماشي إلى المسجد ترفع له درجة والأخرى تحط عنه خطيئة لتكلف مراعاة جهتي الفعل مع عدم إطراده فيما ليس له من الأعمال إلا جهة واحدة، كما لا يخفى.

الخامسة: لا يقال: إن كلام «النظم» فيه إطلاق، إذ ظاهره أن الأعمال الصالحة تكفر الكبائر، كما قاله **ابن حزم**، وقد رده **ابن عبد البر**، وبالغ في رده.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء والصلاة عقبه، حديث رقم (٢٢٨).

وكذا ردّه غيرُه أيضاً بما حاصله: أنه إن أراد أن من أتى بالأعمال وهو مصر على الكبائر غفرت له قطعاً فهو باطل قطعاً معلوم بطلانه من الدين بالضرورة، وإن أراد أن من لم يصر عليها وحافظ على الفرائض من غير توبة ولا ندم كفرت عنه كبائره بذلك فهو محتمل لظاهر: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١]، أي ما سلف منكم صغيراً كان أو كبيراً، ومع ذلك الصحيح قول الجمهور، أن الكبائر لا تكفر بدون التوبة.

قال **ابن حجر المتأخر**: نعم، إقامة الحد بمجرده كفارة، كما صرح به **حديث مسلم**، أي بالنسبة لذات الذنب، أما بالنسبة لترك التوبة منه فلا يكفرها الحد لأنها معصية أخرى، وعليه يحمل قول جمع: أن إقامته ليست كفارة، بل لا بد معها من التوبة، وقوله تعالى في المحاربين: ﴿لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣] لا ينافي ذلك، لأنه ذكر عقوبتهم في الدارين، **ولا يلزم** منه اجتماعهما، **لأنا نقول**: دعوى الإطلاق ممنوعة، بل هو من باب الحذف من الثاني، لدلالة الأول عليه، فيكون مفعول «نكفر» المحذوف مخصوصاً بالصغائر لذكرها فيما قبله.

فإن قلت: فهل يمكن رد قول **ابن حزم** لوفاق الجمهور.

قلت: أشار بعضهم إلى تأويله، بأن مراده، أن الكبائر يوازن بينها يوم القيامة وبين بعض الأعمال، فتنمحى الكبيرة بما يقابلها من العمل، فلا يبقى له ثواب، كما دلت عليه أحاديث:

- **كحديث البزار والحاكم**: «يُؤتى بِحسناتِ العبدِ، وسيِّئاتِهِ يوم القِيامةِ ينقُصُ بعضُها بِبعضٍ فإن بقِي حسنةٌ وسّع الله لهُ في الجنّةِ»[1]، **فظاهره كغيره**.

- **منها، وقوع المقاصة بين الحسنات والسيئات، وينظر إلى ما يفضل منها.**

وهذا يوافق **قول من قال**: إن رجحت حسناته على سيئاته بحسنة واحدة أثيب عليها خاصة وتسقط باقي حسناته في مقابلة سيئاته.

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه برقم (٧٦٤١) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي، والطبراني في معجمه الكبير برقم (١٢٨٣٢).

وقيل: يثاب بجميع حسناته وتسقط سيئاته كأنها لم تكن.

فإن قلت: إذا كانت الصغائر مكفرة باجتناب الكبائر وبالأعمال الصالحة، يلزم عليه أن الصغائر لا تفتقر إلى توبة، وهو قول بعض المعتزلة، وأحد قولي بعض أهل السنة، والأصح افتقارها للتوبة.

قلت: ممنوع، لأن التوبة في ذاتها فرض ترتب الخطاب به على مجرد مقارفة الذنب، وإن كفر بعد ذلك، وهذا أقعد من قول بعض المتأخرين: من الواجب الإتيان بها أو ببعض المكفرات، لأنه خلاف ما أطبق عليه الجمهور من وجوب التوبة من كل ذنب، والله أعلم.

خاتمة، ونسأل الله حسن الخاتمة:

قال القرافي في «**قواعده**»: اعلم أن كثيراً من الناس يعتقد:

- **أن المصائب سبب في رفع الدرجات وحصول المثوبات.**

وليس كذلك، بل تحرير الفرق بين أسباب الـمثوبات، وأنواع الـمكفرات، **أن الـمثوبة لها شرطان:**

أحدهما: أن يكون من كسب العبد، ومقدوره، فما لا كسب فيه، وليس هو في قدرته، أو هو من جنس مقدوره، إلا أنه لم يقع بمقدوره، كالجناية على عضو من أعضائه، لا مثوبة فيه.

وأصل ذلك:

- **قوله عز وجل**: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [النجم: ٣٩]، فحصر ماله فيما هو من سعيه وكسبه.

- **وقوله عز وجل**: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور: ١٦]، فحصر الجزاء فيما هو معمول لنا ومفعول.

وثانيهما: أن يكون ذلك المكتسب مأموراً به فما لا أمر فيه، لا ثواب فيه، كالأفعال قبل البعثة، وكأفعال الحيوانات العجماوات، مكتسبة لها، ومرادة، وواقعة باختيارها، ولا ثواب

لها فيها لعـدم الأمر بها، وكذلك «الـموتى» يسمعون في قبورهـم المواعظ والقرآن والذكر والتسبيح والتهليل ولا ثواب لهم فيه على الصحيح، لأنهم غير مأمورين بعد الموت ولا منهيين، فلا إثم ولا ثواب لعدم الأمر والنهي.

وأما **المكفرات**، فلا يشترط فيها شيء من ذلك، بل:

- **قد تكون كذلك مكتسبة مقدورة من باب الحسنات، لقوله تعالى:** ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَـٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤].

- **وقد لا تكون كذلك، كما تكفر النار والعقوبات السيئات وتمحو آثارها، ومن ذلك المصائب المؤلمات لقوله تعالى:** ﴿وَمَآ أَصَـٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠].

- **ولقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يُصِيبُ المُؤمِن مِن وصبٍ، ولا نصبٍ، ولا سقمٍ، ولا حزنٍ حتّى الهمِّ يُهِمُّهُ، إلّا كُفِّر بِهِ مِن ذُنُوبِهِ»**[١].

فـ«**المصيبة**» كفارة للذنوب جزماً، سواء اقترن بها الصبر أو التسخط أو الرضا:

- **فالتسخط: معصية أخرى.**

ونعني **بالتسخط** عدم الرضا بالقضاء، كما تقدم تقريره، لا التألم من المقضيات، كما تقدم بيانه، والصبر قربة من القرب الجميلة، فإذا تسخط جعلت سيئة، ثم قد تكون هذه السيئة قدر السيئة التي كفرت بالمصيبة، أو أقل، أو أعظم، بحسب كثرة التسخط وقلته، وعظم المصيبة وصغرها، فإن «**المصيبة العظيمة**» تكفر من السيئات أكثر من «**المصيبة اليسيرة**»، فالتكفير واقع قطعاً تسخّط المصاب أو صبر، غير أنه إن صبر اجتمع التكفير والأجر، وإن تسخط، فقد يعود الذي كُفِّر بالمصيبة بما جناه من التسخط، أو أقل منه، أو أكثر، وعلى هذا يحمل ما في بعض الأحاديث من ترتيب المثوبات على المصائب، أي إذا صبروا، وإلا فالمصيبة لا ثواب

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة وأبي سعيد، كتاب البر والصلة والآداب، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض، أو حزن، أو نحو ذلك حتى الشوكة يشاكها، حديث رقم (٢٥٧٣).

فيها قطعاً من جهة أنها مصيبة، لأنها غير مكتسبة، والتكفير يقع بالمكتسب وغير المكتسب ومنه، قوله عليه الصلاة والسلام في مسلم وغيره: «**لا يموتُ لإحداكنّ ثلاثةٌ من الولد إلا كُنّ لها حِجاباً** من النّار، **قالت: قلتُ: يا رسول الله أوِ اثنان، قال: أو اثنانِ وخِلتُه لو قلت له أو واحد لقال أو واحد**»[1]، فالحجاب راجع إلى معنى التكفير، أي يكفر مصيبة فَقْدِ الولد ذنوباً كان شأنها أن تدخل بها النار فلمّا كفرت تلك الذنوب بطل دخول النار بسببها، فصارت المصيبة كالحجاب المانع من دخول النار، من جهة مجاز التشبيه.

واعلم أن **التكفير في موت الأولاد ونحوهم** إنما هو بسبب الألم الداخل على القلب من فقد المحبوب، فإن كثر كثر التكفير، وإن قل قل التكفير، على قدر نفاسة الولد في صفاته، ونفاسته في بره وأحواله، فإن كان الولد مكروهاً يسر لفقده فلا كفارة لفقده البته، وإنما أطلق رسول الله ﷺ التكفير بموت الأولاد بناء على الغالب، لأنه يؤلم.

فظهر لك الفرق بين **المكفرات وأسباب المثوبات** لهذه التقارير والمباحث.

وعلى هذا البيان **لا يجوز أن يقال**: المصاب بمرض أو فقد محبوب أو غير ذلك: جعل الله لك هذه المصيبة كفارة، لأنها كفارة قطعاً، والدعاء بتحصيل الحاصل حرام لا يجوز، لأنه قلة أدب مع الله عز وجل، **بل نقول**: اللهم عظم له الكفارة، فإن تعظيمها لم يعلم ثبوته، بخلاف أصل التكفير، فإنه معلوم لنا بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة، فلا يجوز طلبه، فاعلم ذلك فيه وفي نظائره، انتهى.

وفيه بحث: فإن المعلوم لنا ثبوت أصل التكفير لمطلق المصيبة، لا لخصوص هذه مع عدم وجوب جعلها كذلك عليه تعالى.

فإن قلت: يرد قوله أنه: «لا ثواب إلا على ما كان مكسوباً للعبد» قولُه تعالى:

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي سعيد، كتاب الجنائز، باب فضل من مات له ولد فاحتسب وقال الله عز وجل: ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٥]، حديث رقم (١٢٤٩)، ومسلم من حديث أبي هريرة، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل من يموت له ولد فيحتسبه، حديث رقم (٢٦٣٢).

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ﴾ [التوبة: ١٢٠]، فإنه صريح في استحباب الثواب على الظمأ والنصب والمخمصة، وليست مكسوبة لهم.

قلت: لما كانت ناشئة عن سبب اختياري هو التوجه للعدو والتصدي لمقاتلته نزلت منزلة أفعال اختيارية، فقطع العضو الواقع في كلامه يجب حمله على ما لم يكن صاحبه قد تعاطى سبباً اختيارياً نشأ عنه قطعه، نعم، يرده أن في الصحيح: «**ما مِن مُسلِمٍ يُشاكُ شوكةً، فما فوقها إلّا كُتِبت لهُ بِها درجةٌ، ومُحِيت عنهُ بِها خطِيئةٌ**»، وفي لفظ: «**ما يُصِيبُ المُؤمِن مِن شوكةٍ فما فوقها إلّا رفعهُ الله بِها درجةً، أو حطّ عنهُ بِها خطِيئةً**»[1].

فقال النووي: في هذه الأحاديث بشارة عظيمة للمسلمين، فإنه قل أن ينفك الواحد منهم ساعة عن شيء من هذه الأمور، وفيه تكفير الخطايا بالأمراض والأسقام ومصائب الدنيا وهمومها وإن ثقلت عليه مشقتها، وفيها رفع الدرجات بهذه الأمور، وزيادة الحسنات.

وهذا هو **الصحيح الذي عليه جماهير العلماء**.

وحكى **القاضي** عن **بعضهم** أنها تكفر الخطايا فقط، ولا ترفع درجة، ولا يكتب به حسنة.

قال: وروى نحوه عن ابن مسعود، قال: «**الوجعُ لا يُكتبُ بِهِ أجرٌ لكِن تُكفّرُ بِهِ الخطايا**»[2]، واعتمد على الأحاديث التي فيها تكفر الخطايا فقط، ولم تبلغه هذه الأحاديث التي ذكرها **مسلم** المصرحة برفع الدرجات وكتب الحسنات.

فما قاله **القرافي** هو ما نقل عن ابن مسعود.

وأما **الشرطان اللذان ذكرهما**، فإنما هما شرطان في المكلف به، إذ لا يكون إلا فعلاً

(١) أخرج الروايتان الإمام مسلم في صحيحه من حديث عائشة، كتاب البر والصلة والآداب، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض، أو حزن، أو نحو ذلك حتى الشوكة يشاكها، حديث رقم (٢٥٧٢).

(٢) ذكره الإمام النووي في شرحه على مسلم (١٦: ١٢٩).

اختيارياً مأموراً به أو منهياً عنه، لا في مطلق المثاب عليه، كما يعلم من مباحث التكليف في الأصول الفقهية.

وإنما نبهناك عليه لئلا تغتر بظاهره، كما شاهدت اعتماده من كثير ممن يشار إليه من أهل العصر.

وهاهنا فائدة: وهو أن في «**فتاوى**» ابن حجر:

- **أنه سئل عن مطلق «الحج المبرور»، هل يكفر الكبائر كالإسلام؟**

فأجاب: الحج المبرور يكفر ما عدا تبعات الآدميين، كما حكا بعضهم الإجماع على هذا الاستثناء، والحديث المقتضي لتكفير التبعات أيضاً ضعيف، فقول بعضهم يقتضيه، وهمٌ، وتكفير ذلك لا ينافي وجوب التوبة منه، لأن التكفير من الأمور الأخروية التي لا تظهر فائدتها في الدنيا، كرفع الفسق ونحوه، فهذا لا دخل للحج وغيره فيه، بل لا يفيد فيه إلا التوبة بشروطها، انتهى.

ووجد بخط **الرملي الكبير** على «**شرح الروض**» لشيخ الإسلام ما صورته: أن أحكام الدنيا، كرفع الفسق وقبول الشهادة، يترتب على التكفير أيضاً من غير توبة، انتهى.

وما قاله ابن **حجر** أظهر؛ إذ لا اطلاع لنا على التكفير بفرض اطلاعنا على الحج المبرور، مع أن التكفير أيضاً مفروض للمشيئة، إلا إذا فرض العلم بذلك بإخبار معصوم.

* * *

وَاليَومُ الآخِرُ ثُمَّ هَولُ المَوقِفِ   حَقٌّ فَخَفِّف يَا رَحِيمُ وَأَسعِفِ

* [مبحث في اليوم الآخر وحقائقه وأحكامه]:

ولما أسلف الكلام على «الحشر» و«الحساب» و«حقيقتهما»، و«وجوب الإيمان بهما» شرع في الكلام على «زمن وقوعِهما»، و«أهواله»، فقال: (واليوم) هو من الأسماء الشاذة التي فاؤها وعينها حرفا علة، ونظيره في الشذوذ: ويل، وويح، وويب، وويس وبين اسم مكان، ويوح اسم الشمس، ويزيد عليها شذوذاً: من حيث أن فاؤه وعينه واواً[1].

قال بعض المحققين: ولا أعلم له نظيرًا، أعني: أن يكون اسم ثلاثي فاؤه ياءً، وعينه واوًا.

قلت: ولا نقض عليه بـ«بوح» لأنه لم ينقله بالمثناة من أسفل إلا ابن جني عن أبي علي وخط أبي العباس، والذي قاله ابن السيد المشهور في اسم الشمس أنه «بوح» بموحدة.

و(الآخر) بدرج الهمزة نعت لـ«ليوم» أحد أسماء يوم القيامة.

قال القاضي في «تفسيره»: والمراد بـ«اليوم الآخر»: وقت الحشر إلى ما لا يتناهى، أو إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، لأنه آخر الأوقات المحدودة، انتهى.

وقال غيرُه: يسمى يوم القيامة اليوم الآخر لأنه لا ليل بعده.

وقيل: لأنه آخر أيام الدنيا.

وفيه نظر، إلا أن يراد تعقبه إياها، ولذا يقال في قول من قال أنه آخر الأوقات المحدودة على أنه محدود الأول والآخر على ما أشار إليه القاضي.

وبالجملة، فقد قال الغزالي رحمه الله تعالى: وصف الله تعالى بعض دواهيها وأكثر تساميها لتقف بكثرة أسمائها على كثرة معانيها، فليس المقصود بكثير الأسماء والألقاب، بل الغرض تنبيه أولي الألباب، فتحت كل اسم من أسماء القيامة سر، وفي كل نعت من نعوتها معنى خاص، فنبه بالأسماء على تذكر معانيها.

---

(١) تنبيه: ينظر في تركيب هذه العبارة نحويا.

قال **القرطبي**: وكل ما عظم شأنه تعددت صفاته، وكثرت أسماؤه، وهذا مهيع كلام العرب، ألا ترى أن «السيف» لما عظم عندهم موضعه، وتأكد نفعه لديهم وموقعه، جمعوا له خمسمائة اسم، وله نظائر، فـ«**القيامة**» لما عظم أمرها، وكثرت أهوالها، سماها الله تعالى في كتابه بأسماء عديدة، ووصفها بأوصاف كثيرة، وجعل كل حال منها بمنزلة يوم من أيامنا هذه مثلاً، فهو للخلائق أيام، ولله يوم واحد، وقد بطل الليل والنهار، **فتسمى**:

يوم القيامة ويوم الحسرة ويوم الندامة ويوم الحافة ويوم المحاسبة ويوم المسائلة ويوم المسابقة ويوم الطامة ويوم المناقشة ويوم المنافسة ويوم الزلزلة ويوم التلاق ويوم الدمدمة ويوم الصاعقة ويوم الواقعة ويوم القصاص ويوم القارعة ويوم الرادفة ويوم الراجفة ويوم المآب ويوم الغاشية ويوم الداهية ويوم الآزفة ويوم القرار ويوم القضاء ويوم التناد ويوم المأوى ويوم النشور ويوم البكاء ويوم العذاب ويوم المرصاد ويوم الصيحة ويوم العرض ويوم اللقاء ويوم الصاخة ويوم الزجر ويوم الحكم ويوم الجزاء ويوم المساق ويوم الفزع ويوم البعث ويوم الحشر ويوم الحساب ويوم الميقات ويوم عظيم ويوم الوزن ويوم الفرار ويوم القلق ويوم الدين ويوم الفصل ويوم البقاء ويوم العرق ويوم المصير ويوم الفتح ويوم البلاء ويوم الإنكدار ويوم الرجفة ويوم عقيم ويوم الوعد ويوم الوقوف ويوم الكرة ويوم اليقين ويوم الحق ويوم الوعيد ويوم المنتهى ويوم النفخة ويوم الجمع ويوم معلوم ويوم الميعاد ويوم الرجة ويوم الخزى ويوم لا ريب فيه ويوم الفراق ويوم الفزع ويوم عسير ويوم لا يغني مولى عن مولى شيئاً ويوم يدعون ويوم لا ينطقون ويوم هم بارزون ويوم الإفتقار ويوم الإنتشار ويم الخروج ويوم التغابن ويوم موعود ويوم تبلى السرائر ويوم تشخص فيه الأبصار ويوم لا تملك نفس لنفس شيئاً ويوم يسحبون في النار ويوم لا يجزى والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئاً ويومهم على النار يفتنون ويوم الاحتقار ويوم الانشقاق ويوم الخلود ويوم عبوس ويوم مشهود ويوم لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ويوم تقلب وجوههم في النار ويوم يفر المرء من أخيه ويوم لا مرد له من الله ويوم لا ينفع مال ولا بنون ويوم لا تنفع الظالمين معذرتهم ولهم اللعنة ولهم سوء الدار ويوم ردت فيه المعاذير وبليت فيه السرائر وظهرت فيه

الضمـائر وكشفت فيه الأستار وخشعت الأبصار وسكنت الأصوات وقل الالتفات وبرزت الخفيات وظهرت الخبيات وسيق العباد ومعهم الأشهاد وشاب الصغير وسكر الكبير ووضعت الموازين ونشرت الدواوين وبرزت الجحيم وأغلي الحميم وزفرت النار ويئس الكفار وسعرت النيران وتغيرت الألوان وخرس اللسان ونطقت جوارح الإنسان، انتهى.

وقد **شرح القرطبي** غالب هذه الأسماء بما يوافق عليه من «تذكرته».

قال **ابن عمر اللخمي**: ولا يسع الإنسان غير التصديق بكل ذلك، والحذر من ذلك اليوم، جعلنا الله فيه من الآمنين المطمئنين، وما أجدر بالعاقل التشمير له والاستعداد لعقباته ومواطنه الصعبة، وترك لذاته العاجلة وشهواته الزائلة، للنعيم المقيم في دار النعيم في جوار رب العالمين أبد الآبدين.

تنبيه: أو في كلام **القاضي** السابق إشارة إلى الخلاف في «**انتهاء مسمى يوم القيامة**»، والقول الثاني اختصر عليه بعض «**شراح الرسالة**» وعبارته: ويوم القيامة: **أوله**: من النفخة الثانية إلى استقرار الخلق في الدارين الجنة والنار، انتهى.

والحق القول الأول.

فائدة: كما يجب الإيمان باليوم الآخر يجب الإيمان أيضاً بـ«ما **تواتر** من **علاماته الدالة على دنوه إجمالاً**» **إذ لا يعلم عينه إلا الله تعالى.**

وفي **بعض الأحاديث** أنها عشر، وفي بعضها أنها خمسة عشر، **والصواب**، أن مفهوم العدد لا يفيد حصراً، فقد أخرج أبو نعيم الحافظ من حديث حذيفة بن اليمان رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «مِنِ اقتِرابِ السّاعةِ اثنتانِ وسبعُون خصلةً: إذا رأيتُمُ النّاس أماتُوا الصّلاة، وأضاعُوا الأمانة، وأكلُوا الرِّبا، واستحلُّوا الكذِب، واستحلُوا الدِّماء، واشتغلُوا بالدنيا، وباعُوا الدِّين بِالدُّنيا، وتقطّعتِ الأرحامُ، ويكُونُ الحُكمُ ضعيفًا، والكذِبُ صِدقًا، والحرِيرُ لِباسًا، وظهر الجورُ، وكثُر الطّلاقُ وموتُ الفُجاءةِ، وائتُمِن الخائِنُ، وخُوِّن الأمِينُ، وصُدِّق الكاذِبُ، وكُذِّب الصّادِقُ، وكثُر القذفُ، وكان الـمطرُ قيظًا، والـولدُ غيظًا،

وفاض اللِّئامُ فيضًا، وغاض الكِرامُ غيضًا، وكان الأُمراءُ فجرةً، والوُزراءُ كذِبةً، والأُمناءُ خونةً، والعُرفاءُ ظلمةً، والقُرّاءُ فسقةً، وإذا لبِسُوا مُسُوك الضّأنِ، قُلُوبُهُم أنتنُ مِن الجِيفةِ، وأمرُّ مِن الصّبرِ، يُغشِّيهِمُ الله فِتنةً يتهاوكُون فيها تهاوُك اليهُودِ الظّلمةِ، وتظهرُ الصّفراءُ، يعنِي الدّنانِير، وتُطلبُ البيضاءُ، يعنِي الدراهِم، وتكثُرُ الخطايا، ويقل الأمر بالمعروف وتغُلُّ الأُمراءُ، وحُلِّيتِ المصاحِفُ، وصُوِّرتِ المساجِدُ، وطُوِّلتِ المنابِرُ، وخُرِّبتِ القُبور، وشُرِبتِ الخُمُورُ، وعُطِّلتِ الحُدُودُ، وولدتِ الأمةُ ربّتها، وترى الحُفاة العُراة العالة وقد صارُوا مُلُوكًا، وشاركتِ المرأةُ زوجها في التِّجارةِ، وتشبّه الرِّجالُ بِالنِّساءِ والنِّساءُ بِالرِّجالِ، وحُلِف بِالله باطلا وشهد المؤمن من غير أن يستشهد، وشهِد المرءُ مِن غيرِ أن يُستشهد، وسُلِّم لِلمعرِفةِ، وتُفِقِّه لِغيرِ الدِّينِ، وطُلِبتِ الدُّنيا بِعملِ الآخِرةِ، واتُّخِذ المغنمُ دُولًا، والأمانةُ مغنمًا، والزّكاةُ مغرمًا، وكان زعِيمُ القومِ أرذلهُم، وعقّ الرّجُلُ أباهُ، وجفا أُمّهُ، وبرّ صدِيقهُ، وأطاع زوجتهُ، وعلت أصواتُ الفسقةِ في المساجِدِ، واتُّخِذتِ القيناتُ والمعازِفُ، وشُرِبتِ الخُمُورُ في الطُّرُقِ، واتُّخِذ الظُّلمُ فخرًا، وبِيع الحُكمُ، وكثُرتِ الشُّرطُ، واتُّخِذ القُرآنُ مزامِير، وجُلُودُ السِّباعِ صِفاقًا، والمساجِدُ طُرُقًا، ولعن آخِرُ هذِهِ الأُمّةِ أوّلها، فليتّقُوا عِند ذلِك رِيحًا حمراء، وخسفًا، ومسخًا، وآياتٍ»[1].

تنبيهات:

الأول: هذا الحديث وإن كان **غريباً** من حديث عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما عن حذيفة، لم يروه عنه فيما أعلم إلا فرج بن فضالة، لكن هذه العلامات وردت في أحاديث مفرقة **يبلغ مجموعها التواتر المعنوي.**

الثاني: العلامات أكثر من هذه عند التتبع والاستقراء.

الثالث: الصفاق: الجلد الرقيق تحت الجلد الذي عليه الشعر، قاله الجوهريّ.

الرابع: اختلفت ألفاظ الأحاديث في ترتب هذه العلامات حتى في أحاديث حذيفة.

---

(١) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (٣: ٣٥٨-٣٥٩) وقال: «غريب من حديث عبد الله بن عبيد بن عمير، لم يروه عنه فيما أعلم إلا فرج بن فضالة».

وقد حرر **القرطبي** القول في ذلك، فقال: جاءت هذه الأحاديث مجموعة غير مرتبة ما عدا حديث حذيفة، فإن الترتيب فيه بـ«ثم»، وليس الأمر كذلك، وقد جاء ترتيبها من حديث حذيفة أيضاً، ووقع في بعض الأحاديث دابة الأرض قبل يأجوج ومأجوج، وليس كذلك، فإن:

- أول الآيات ظهور الدجال.

- ثم نزول عيسى عليه الصلاة والسلام.

- ثم خروج يأجوج ومأجوج.

- فإذا قتلهم الله بالنغف في أعناقهم، على ما يأتي، وقبض الله نبيه عيسى عليه الصلاة والسلام، وخلت الأرض منه، وتطاولت الأيام على الناس، وذهبت معظم دين الإسلام، وأخذ الناس في الرجوع إلى عادتهم، وأحدثوا الأحداث من الكفر والفسوق، كما أحدثوه بعد كل قائم، نصبه الله تعالى حجة عليهم، ثم قبضه:

- فيخرج الله تعالى لهم دابة من الأرض، فتبين المؤمن من الكافر ليرتدع بذلك الكفار عن كفرهم، والفساق عن فسقهم، ويستبصروا وينزعوا عما هم فيه من الفسوق والعصيان.

- ثم تغيب الدابة عنهم، ويمهلون، فإذا أصروا على عصيانهم طلعت الشمس من مغربها، ولم يقبل بعد ذلك لكافر ولا لفاسق توبة، وأزيل الخطاب والتكليف عنهم.

- ثم كان قيام الساعة على أثر ذلك، لأن الله تعالى يقول: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، **فإذا قطع عنهم التعبد لم يقرهم بعد ذلك في الأرض زماناً طويلاً، هكذا ذكره بعض العلماء، انتهى من «باب العشر آيات التي بين يدي الساعة».**

ثم قال في «باب آخر»: فصل: ذهب قوم إلى أن نزول عيسى عليه الصلاة والسلام يرتفع التكليف لئلا يكون رسولاً إلى أهل ذلك الزمان يأمرهم عن الله وينهاهم، وهذا مردود بـ:

ـ الأخبار التي ذكرناها من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه وغيره.

وبقوله تعالى: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

ـ وقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا نبِيّ بعدِي**»[١].

ـ وقوله: «**وأنا العاقِبُ**»[٢] يريد آخر الأنبياء وخاتمهم.

وإذا كان كذلك، فلا يجوز أن يتوهم أن عيسى عليه الصلاة والسلام يترك نبياً بشريعة متجـددة غير شريعة نبينا محمد ﷺ، بل إذا نزل، فإنه يكـون يومئذ من اتباع محمد ﷺ، وقد قال ﷺ: «**لو كان مُوسى حيًّا ما وسِعهُ إلّا أن يتّبِعني**»[٣].

فعيسى عليه الصلاة والسلام إنما ينزل مقدراً لهذه الشريعة، ومجدداً لها، إذ هي الشرائع، ومحمد ﷺ آخر الرسل، فينزل حكماً مقسطاً، لا سلطان يومئذٍ للمسلمين ولا إمام ولا قاضي ولا مفتي إلا هو، ويكون الله قد قبض العلم، وخلى الناس منه، فينزل وقد علم بأمر الله تعالى في السماء قبل أن ينزل ما يحتاج إليه من علوم هذه الشريعة للحكم بين الناس والعمل به في نفسه، فيجتمع المؤمنون عند ذلك، ويُحكمونه على أنفسهم، إذ لا أحد يصلح لذلك غيره، ولأن تعطيل الحكم غير جائز، وأيضاً فإن بقاء الدنيا إنما يكون بمقتضى التكليف إلى أن لا يقال في الأرض الله على ما يأتي، وهذا واضح

ثم **قال في «فصل آخر»**: قال العلماء: وإنما لا ينفع نفساً إيمانها عند طلوعها من مغربها لأنه خلص إلى قلوبهم من الفزع ما تخمد به كل شهوة من شهوات النفس، وتفتر كل قوة من قوى البدن، فيصير الناس كلهم لإيقانهم بدنو القيامة في حال من حضرة الموت في انقطاع الدواعي إلى أنواع المعاصي عنهم وبطـلانها من أبدانهم، فمن تاب في مثـل هذه الحالة لم تقبل توبته.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب المناقب، باب ما جاء في أسماء رسول الله ﷺ، حديث رقم (٣٥٣٢)، ومسلم في كتاب الفضائل، باب في أسمائه ﷺ، حديث رقم (٢٣٥٤).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه برقم (٢٦٤٢١)، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده بنحوه برقم (١٤٦٣١).

كما لا تقبل توبة من حضره الموت، قال ﷺ: «**إنّ الله يقبلُ توبة العبدِ ما لم يُغرغِر**»[(١)]، أي تبلغ روحه رأس حلقه، وذلك وقت المعاينة الذي يرى فيه مقعده من الجنة ومقعده من النار، فالمشاهد لطلوع الشمس من مغربها مثله، وعلى هذا ينبغي أن يكون توبة كل من شاهد ذلك أو كان كالمشاهد له مردودة ما عاش لأن علمه بالله تعالى بنبيه عليه الصلاة والسلام وبوعده ووعيده قد صار ضرورياً.

فإن امتدت أيام الدنيا إلى أن ينسى الناس من هذا الأمر العظيم ما كان، ولا يتحدثوا عنه إلا قليلاً، فيصير الخبر عنه خاصاً، وينقطع التواتر عنه، فمن أسلم في ذلك الوقت أو تاب قبل منه، والله أعلم.

وقد قيل: إن الحكمة في طلوع الشمس من مغربها أن إبراهيم عليه الصلاة والسلام قال للنمرود: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، وأن «**الملحدة**» و«**المنجمين**» عن آخرهم ينكرون ذلك ويقولون أنه غير كائن، فيطلع الله الشمس يوماً من المغرب ليرى المنكرون قدرته تعالى، وأن الشمس في ملكه إن شاء أطلعها من المشرق وإن شاء أطلعها من المغرب، وعلى هذا يحتمل أن يكون رد التوبة والإيمان على من آمن وتاب من المنكرين لذلك لتكذيبهم لخبر النبي ﷺ، فأما المصدقون لذلك فإنه تقبل توبتهم وينفعهم إيمانهم قبل ذلك.

وروي عن ابن عباس أنه قال: «**لا يقبل من كافر عمل ولا توبة إذا أسلم حين يراها إلا من كان صغيراً يومئذ فإنه لو أسلم بعد ذلك قبل منه ومن كان مؤمناً مذنباً فتاب من الذنب قبل منه**»[(٢)].

---

(١) أخرجه الترمذي من حديث عبد الله بن عمر في أبواب الدعوات، حديث رقم (٣٥٣٧) وقال: حديث حسن غريب، وابن ماجة في كتاب الزهد، باب ذكر التوبة، حديث رقم (٤٢٥٣)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٦١٦٠).

(٢) ذكره القرطبي في التذكرة (١٣٤٧).

وروي عن **عمران بن حصين** أنه قال: «**إنما لم يقبل وقت الطلوع حتى تكون صيحة فيهلك فيها كثير من الناس، فمن أسلم أو تاب في ذلك الوقت وهلك لم تقبل توبته، ومن تاب بعد ذلك قبلت توبته**»، ذكره **أبو الليث السمرقندي** في «**تفسيره**»[(١)].

ثم قال: **فصلٌ**: اختلفت الروايات في أول الآيات، فروي أن **طلوع الشمس أولها**، على ما وقع في حديث مسلم في هذا الباب، وقبل **خروج الدجال** خارج فيكم لا محالة، الحديث بطوله، فلو كانت الشمس طلعت قبل من مغربها لم ينفع **اليهود** إيمانهم أيام عيسى عليه الصلاة والسلام، ولو لم ينفعهم لما صار الدين واحداً بإسلام من أسلم منهم، وقد تقدم القول في هذا، وإن أول الآيات الخسوفات، انتهى.

فتأمل هذه الأماكن المتفرقة، وحرر انقطاع التكليف ما معناهُ مع ما أثبته منه، وكذا حرر أيضاً تأويل الأولية الواردة في بعض الأحاديث.

* **فائدة**: روى **القرطبي** في «**التذكرة**»:

- **في محل أن المسيح بن مريم إذا مات دفن مع أمه في بيت المقدس التي بها الأنبياء من أقاربه.**

- **وفي محل أنه يدفن بالروضة الشريفة، على ساكنها أفضل الصلاة والسلام.**

الخامس: سُمِع اليوم الآخر، ويوم القيامة، ويوم الحشر، ولم يسمع نهار القيامة، ولا نهار الحشر، ولا النهار الآخر، ذكره بعضهم.

ويمكن **توجيه**: بأن «**اليوم**» لغة يأتي لمطلق الزمن، و«**النهار**» اسم لضوء واسع ممتد من أوله إلى آخره.

ومواقف القيامة غالبها ظلمات لا ضوء فيها، ولا آخر لذلك اليوم، والله تعالى أعلم.

(**ثم**) هي لمجرد الترتيب الإخباري لا الزماني، عاطفة على اليوم الآخر.

---

(١) (١: ٤٩٧).

قوله: (هول) أي عظائم (الموقف)، وما ينال الناس فيه من الشدائد والمخاوف والمصائب التي يغني عن تفصيلها إجمال:

ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ * يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ﴾ [الحج: ١ - ٢].

ـ وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ * وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ * وَصَٰحِبَتِهِۦ وَبَنِيهِ * لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ * وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ * ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ * وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ * تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ * أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَفَرَةُ ٱلْفَجَرَةُ﴾ [عبس: ٣٤ - ٤٢].

فمن أهواله: طول الوقوف. **قيل:** ألف سنة، **وقيل:** خمسون ألفاً. **وقيل:** أقل. **وقيل:** أكثر قاله **السعد**.

ومن أهواله: قيام الملائكة لربهم صفوفاً لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن.

ومن أهواله: تطاير الكتب بالأيمان والشمائل والأعناق.

ومن أهواله: المسائلة: ﴿وَقِفُوهُمْۖ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾ [الصافات: ٢٤].

ومن أهواله: شهادة الشهود العشرة: الألسنة، والأيدي، والأرجل، والسمع، والأبصار، والجلود، والأرض، والليل، والنهار، والحفظة الكرام:

ـ قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [النور: ٢٤]، وقال: ﴿شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَٰرُهُمْ وَجُلُودُهُم﴾ [فصلت: ٢٠].

ـ وفي الحديث: «**ما من يوم وليلة يأتي على ابن آدم إلا قال أنا ليل جديد وإنا بها تعمل في شهيد**»[١]، وكذا قال في اليوم أيضاً.

ـ وقال تعالى: ﴿وَجَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَآئِقٌ وَشَهِيدٌ﴾ [ق: ٢١].

---

(١) أخرجه ابن أبي الدنيا بنحوه في كتاب كلام الليالي والأيام برقم (٢٢).

ومن أهواله: تغير الألوان:

ـ قال تعالى: ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ﴾ [آل عمران: ١٠٦]. وقال تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ * ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ * وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ * تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ﴾ [عبس: ٣٨ - ٤١].

وهول المناداة بالسعادة والشقاوة، قال عليه الصلاة والسلام: «**يكون عند كل كفة من الميزان ملك، فإذا ترجحت كفة الخير نادى الملك ألا إن فلاناً سعد سعادة لا شقاوة بعدها أبداً، وإذا ترجحت الكفة الأخرى نادى الملك الثاني ألا إن فلاناً شقي شقاوة لا سعادة بعدها**»[(١)].

ومن أهواله: تشقق السموات وسقوطها كسفاً كسفاً، ثم تذوب كالمهل، ثم تنزل ملائكتها وتحيط بالثقلين.

ومن أهواله: دنو الشمس وقد زيد فيها حر عشرين عاماً من الرؤوس حتى تغلي كالمراجل.

ومن أهواله: تفلت جهنم على أهل الموقف، وزفيرها وشهيقها، وخروج الأعناق منها، فتلتقط من أراد الله من أهل الموقف التقاط الطير حب السمسم.

ومن أهواله: اشتداد القلق، وإلجام العرق حتى يغرغر الناس، ويكونون فيه على قدر أعمالهم.

ومن أهواله: العري، وشدة العطش والجوع، ففي مسلم من حديث ثوبان رضي الله تعالى عنه: «**عراة غرلاً أعطش ما كانوا وأجوع ما كانوا قط وأعراه فلا يسقى في ذلك اليوم إلا من سقى الله، ولا يطعم ذلك اليوم إلا من أطعمه الله، ولا يكسى يومئذٍ إلا من كساه الله، ولا يكفي إلا من اتكل على الله**»[(٢)].

---

(١) أخرجه البزار في مسنده من حديث أنس بن مالك برقم (٦٩٤٢) وقال: «وهذا الحدِيثُ لا نعلمُ رواهُ، عن ثابتٍ عن أنسٍ إلاّ صالِحٌ المُرِّيُّ، ولا عن جعفرٍ أيضًا إلاّ صالِحٌ»، وأبو نعيم في حلية الأولياء (٦: ١٧٤)، والمنذري في الترغيب والترهيب برقم (٥٤٨٧)، وقال الهيثمي (١٠: ٣٥٠): «رواه البزار، وفيه صالح المري، وهو مجمع على ضعفه».

(٢) أخرج الجزء الأول من الحديث «عراة غرلا» الإمام مسلم وقد سبق تخريجه، أما باقي الحديث فقد أخرجه =

ومن أهواله: شدة الزحام حتى أن الأقدام فيه تكون مثل النُّبُل في القرن، والسعيد الذي يجد لقدميه موضعاً يضعهما عليه، وتكون الجبابرة إذ ذاك كالذر وما هم كهيئة الذر، ولكنهم خطفتهم الأقدام بالوطئ عليهم، وفي الحديث: «**خوفني جبريل يوم القيامة حتى أبكاني فقلت يا جبريل ألم يغفر ربي ما تقدم من ذنبي وما تأخر فقال يا محمد لتشاهدن من هول ذلك اليوم وما ينسيك المغفرة**»[1]، أخرجه ابن الجوزي.

تتمات:

الأولى: إن قيل:

- **كيف يخاف الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ وهم آمنون مأمونون من سوء الخاتمة ومكر الله تعالى لوجوب عصمتهم؟**

قلت: قال المحاسبيُّ: خوف الأنبياء والملائكة خوف إعظام، وإن كانوا آمنين عذاب الله تعالى.

نقله عنه النووي تبعاً للقاضي وأقراه عليه، وبه يحصل الجمع بين الآيات والأحاديث، ولا يحتاج لما استظهره السعد كما يأتي قريبًا.

الثانية: قال السعد:

- **وهل يظهر أثر هذه الأهوال في الأنبياء والأولياء وسائر الصلحاء والأتقياء؟**

فيه ترددٌ، والظاهر السلامة:

﴿تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ﴾ [فصلت: ٣٠].

﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[يونس: ٦٢].

= ابن أبي الدنيا في قضاء الحوائج برقم (٣٠) وفي كتاب اصطناع المعروف (٨٣)، والمنذري في الترغيب والترهيب برقم (١٤٠٢).

(١) ذكره القرطبي في تفسيره (٦: ٣١٥).

ويؤيده حديث سلمان: «**تدنُو الشّمسُ يوم القِيامةِ مِن النّاسِ حتّى يكون مِن رؤوسِهِم قاب قوسٍ ـ أو قال: قاب قوسينِ ـ فتُعطى حرّ عشر سِنِين، وليس على أحدٍ مِن النّاسِ يومئِذٍ طحربةٌ، ولا تُرى يومئِذٍ عورةُ مُؤمِنٍ ولا مُؤمِنةٍ، ولا يضُرُّ حرُّها يومئِذٍ مُؤمِنًا ولا مُؤمِنةً، وأمّا الكُفّار فتطبُخُهُم حتّى تقول أجوافُهُم: غِق غِق**»[1].

وعليه يفهم كهذا الحديث، فيحمل على أن المراد أن حرها لا يضر مؤمناً كامل الإيمان، أو ممن استظل بظل عرش الرحمن، أو ممن استظل بظل صدقته، وأما من عداهم فمتفاوتون فيه، وفي العرق، كما في حديث مسلم: «**تُدنى الشّمسُ يوم القِيامةِ مِن الخلقِ، حتّى تكُون مِنهُم كمِقدارِ مِيلٍ، فيكُونُ النّاسُ على قدرِ أعمالِهِم في العرقِ، فمِنهُم من يكُونُ إلى كعبيهِ، ومِنهُم من يكُونُ إلى رُكبتيهِ، ومِنهُم من يكُونُ إلى حقويهِ، ومِنهُم من يُلجِمُهُ العرقُ إلجامًا قال: وأشار رسُولُ الله ﷺ بيدِهِ إلى فيهِ**»[2].

وفسر «الميل» بـ

- **المرود تكحل به العين.**
- **وبالمساحة المخصوصة.**

والأول أقرب، كقاب قوسين، ولا يستغرب تفاوتهم في العرق والحر والعطش مع اتحاد الموقف، لأن الله على كل شيء قدير.

قال الغزالي: اعلم أن كل عرق لم يخرجه التعب في سبيل الله من حج وجهاد وصيام وقيام وتردد في قضاء حاجة مسلم وتحمل مشقة في أمر بمعروف أو نهي عن منكر فسيخرجه الحياء والخوف من الله وصعوبة يوم القيامة وطول الكرب فيه، ولو سلم ابن آدم من الجهل

(١) أخرجه معمر بن راشد في جامعه برقم (٢٠٨٥٠)، وابن المبارك في الزهد والرقائق (٢: ١٠٠)، وابن أبي الدنيا في الأهوال برقم (١٠٢).

(٢) أخرجه مسلم من حديث المقداد بن الأسود، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب في صفة يوم القيامة أعاننا الله على أهوالها، حديث رقم (٢٨٦٤).

والغرور، لعلم أن أصعب العرق في تحمل مصاعب الدنيا أهون أمراً وأقصر زماناً من عرق الكرب والانتظار في القيامة، فإنه يوم عظيم شدته، طويل مدته.

وذكر **أبو نعيم** عن أبي حازم أنه قال: «**لو نادى مُنادٍ مِن السّماءِ بِأمنِ أهلِ الأرضِ مِن دُخُولِ النّارِ لحقّ عليهِمُ الوجلُ مِن حُضُورِ ذلِك الموقِفِ، ومُعاينةِ ذلِك اليومِ**»[١].

الثالثة: قدمنا عن **السعد** اختلاف الأقوال في «طول الوقوف».

وفي «**كنز الأسرار**»: اعلم أنه جاء أن مقداره ألف سنة: ﴿**وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ**﴾ [الحج: ٤٧].

وفي الحديث: «**يدخُلُ فُقراءُ أُمّتِي الجنّة قبل أغنِيائِهِا بِنِصفِ يومٍ وهُو خمسُمِائةِ عامٍ**»[٢].

وفي القرآن: ﴿**تَعْرُجُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ**﴾ [المعارج: ٤].

فقلت[٣] ما أطول هذا اليوم، فقال النبي ﷺ: «**والّذِي نفسي بِيدِهِ، إنّهُ ليُخفّفُ على المُؤمِنِ، حتّى يكُون أخفّ عليهِ مِن صلاةٍ مكتُوبةٍ يُصلِّيها في الدُّنيا**»[٤].

واختلف العلماء في تأويل «الآيتين»:

- **فمنهم من وقف ولم يجب في الآيتين بشيء، بل وكل العلم إلى الله تعالى.**

---

(١) أخرجه أبو نعيم في الحلية (٣: ٢٣٠).

(٢) أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة، أبواب الزهد، باب ما جاء أن فقراء المهاجرين يدخلون الجنة قبل أغنيائهم، حديث رقم (٢٣٥٤)، وأبو داود في كتاب العلم، باب في القصص، حديث رقم (٣٦٦٦)، وابن ماجه في كتاب الزهد، باب منزلة الفقراء، حديث رقم (٤١٢٢)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٨٥٢١).

(٣) القائل هو أبو سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث أبي سعيد الخدري برقم (١١٧١٧)، وأبو يعلى برقم (١٣٩٤)، وابن حبان في صحيحه برقم (٥٨٥)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٠: ٣٣٧) قال: «رواه أحمد، وأبو يعلى، وإسناده حسن على ضعف في راويه».

ومن هؤلاء ابن عباس في أحد قوليه، فإنه قال: «**أيام سماها الله تعالى لا أدري ما هي وأكره أن أقول في كتاب الله ما لا أعلم**»[١].

وحكى مكي عن **ابن عباس** رضي الله تعالى عنهما أنه قال: ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ **هو يوم القيامة**[٢].

- **ومنهم أيضاً ابن المسيب**:

فإنه قال حين سئل عنهما: هذا ابن عباس اتّقى أن يقول فيهما، وهو أعلم مني.

ومن العلماء من أجاب عن الآيتين: وهؤلاء اختلفوا:

فمنهم من حمل الآيتين على يوم القيامة، وهؤلاء اختلفوا:

- **فذهبت فرقة منهم إلى أن اليوم الذي مقداره خمسون ألف سنة على الكافرين جعله الله عليهم مقدار خمسين ألف سنة تنكيلاً لهم، وجعله على المؤمنين كقدر صلاة صلوها في الدنيا رحمة لهم.**

- **وذهبت فرقة منهم إلى أن يوم القيامة له أول وليس له آخر، وفيه أوقات شتى بعضها ألف سنة، وبعضها خمسون ألف سنة.**

- **وذهبت فرقة منهم إلى أنه يجوز أن يكون هذا إخباراً عن شدة هوله، لأن العرب تصف المكروه بالطول وأيام السرور بالقصر.**

- **وذهبت فرقة منهم إلى أن معنى ذلك المقدار على الغرض والتقدير وأنه لو ولي محاسبة العباد الملائكة والجن والإنس في ذلك اليوم غير الله تعالى لم يفرغ منه في خمسين ألف سنة.**

---

(١) ذكره الخازن في تفسيره (٣: ٤٠٣)، دار الكتب العلمية، والجرجاني في درج الدرر (٢: ٣٤١)، وابن عادل في اللباب (١٩: ٣٥٦).

(٢) انظر: الدر المنثور للسيوطي (٨: ٢٧٩).

ومنهم من حملها على غير يوم القيامة، فالآية التي فيها ألف سنة المراد بها أن الله تعالى ينزل الوحي مع جبريل عليه السلام من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه أي يصعد جبريل بالأمر في يوم واحد من أيام الدنيا وقدره مسيرة ألف سنة، خمس مائة نزوله من السماء إلى الدنيا، وخمس مائة صعوده إليها، لأن ما بين السماء والأرض مسيرة خمس مائة عام، يقول: لو ساره أحد من بني آدم لم يسره إلا في ألف سنة والملائكة يسيرونه في يوم واحد والآية التي فيها خمسون ألف سنة المراد بها من أسفل الأرضين إلى سدرة المنتهى التي هي مقام جبريل عليه الصلاة والسلام، يعني لو سار بنو آدم هذه المسافة لاستغرقوا هذه المدة، **وقيل**: إلى العرش.

قال **ابن إسحاق**: يعني لو سار بنو آدم من الدنيا إلى موضع العرش لساروا خمسين ألف سنة قبل أن يقطعوه.

وضمير «إليه» عند هذه الفرقة راجع:

- **إما لمكان الملك الذي أمره الله تعالى أن يعرج إليه كائناً من كان.**
- **وإما للعرش.**

والأول قول الثعلبي، والثاني قول الزمخشري وابن إسحاق

فإن قلت: كيف فسر «الهول» بـ«العظائم» مع تخالفهما إفراداً وجمعاً.

قلت: لما كانت إضافة هول إلى الموقف مراداً منه الاستغراق كان جمعاً في المعنى.

فإن قلت: أنه من باب إضافة الشيء إلى مكانه إذ الموقف كالوعد اسم لمكان الوقف، فهي على معنى «في» فلا عموم ولا استغراق.

قلت: هذا رأي ابن مالك، ومختار المحققين أن كل إضافة تصح أن تكون على معنى اللام ولو مجازاً في الاستغراق.

وقوله: «حق» خبر عن اليوم والهول على معنى أن كل واحد منهما حق، أو عن أحدهما وخبر الآخر محذوف لدلالة المذكور عليه.

يعني: أنه يجب على كل مكلف الإيمان بلقاء اليوم الآخر، وما فيه من الأهوال والشدائد التي تذيب الأكباد، وتنسي المراضع الأولاد، وتطيش العقول، وتوجب لمن يثبته الله الحيرة والظهور، لثبوت ذلك بالمتواتر وصحيح الأخبار، حتى التحق بضروريات الدين، وانعقد على تحققه إجماع المسلمين، فمن لم يؤمن بذلك فهو مكذب للقرآن وسنة المبعوث بالفرقان.

فإن قلت: فهل يجب الإيمان بجميع تفاصيل تلك الأهوال ويكفي أن يؤمن بها على الإجمال؟

قلت: كلما ثبت تقاطع التفصيل وجب الإيمان به إجمالاً.

فإن قلت: فهل يجب الإيمان بما في ذلك اليوم من السرور والنضرة والحبور:

- **فقد جاء أن أول من يكسى فيه إبراهيم ثم نبينا عليهم الصلاة والسلام.**
- **وأن المؤمن يتوج في الموقف ويكسى الحلل ثم يذهب إلى أهله فلا يعرفوه.**
- **وإن قوماً يزفون من قبورهم إلى قصورهم.**
- **وإن قوماً يحشرون على النجائب.**
- **وإن قوماً يسقيهم أولادهم الذين ماتوا صغاراً.**

إلى غير ذلك مما بلغ جملته مبلغ التواتر وإن كانت تفاصيله آحاداً؟

قلت: لم أقف إلى الآن على التصريح بذلك في كلامهم هنا، والذي اعتقده الوجوب، فقد صرح بعض المحققين بوجوب الإيمان بنعيم الجنة، كوجوب الإيمان بعقوبات النار وعذابها.

تتمة: يطلق «الحق» على:

- **الثابت الموجود ضد الباطل المعدوم.**
- **ويطلق على مطابقة الواقع للحكم.**
- **ويطلق على الصدق، فقال: كلام حق، أي صدق.**
- **ويطلق بمعنى استحقاق ما يتملك.**

- ويطلق أيضاً على الأمر الثابت في نفسه الذي لا يتوقف على اعتباره معتبر ولا فرض فارض، وما هنا من هذا القبيل، وكذا ما يأتي بعد ذلك، والله أعلم.

وإذا علمت حقيقة ما ذكر، وثبوته، وأنه واقع لا محالة، فاعلم أنّ الناس ليسوا سواء في ذلك، إذ وقوعه للجملة لا يستلزم وقوعه لكل فرد، ولو سلم وقوعه لكل فردٍ فلا يستلزم تساويهم فيه، وحيث كان الأمر على هذا فخفف عني يا الله تلك الأهوال، وأنقذني من مضائق تلك الأحوال، فهو دعاء لا أمر، وهو تأسيس لما يأتي.

ولما كان من آداب طالب الحاجة تقديم الوصف الملائم لقضاء حاجته، والإسعاف بحصول رعيته، اقتصر في ندائه ربه باسم الرحيم، **فقال**: يا رحيم الدنيا والآخرة، لمن ارتكب عظائم الأمور، وصغائرها، وأسعف فعل دعاء بمعنى أعني على تلك الأهوال، أو أجب سؤالي، وأعطني مرادي من طلب تخفيفها، ولولا تفاوت الأحوال، وعدم شمول خوف تلك الأهوال، لم يجز للناظم الدعاء بذلك، فهو تأسيس وتنبيه على ذلك التفاوت، فليس تكملة.

فالدعاء الأول بحصول التخفيف، والثاني بإجابة هذا الدعاء.

ويحتمل أن قوله «وأسعف» بطلب المعونة بالتوفيق لتعاطي أسباب التخفيف في الدنيا، فيكون تأسيساً أيضاً.

ففي مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**من نفّس عن مُؤمِنٍ كُربةً مِن كُربِ الدُّنيا، نفّس الله عنهُ كُربةً مِن كُربِ يومِ القِيامةِ**»[1].

وفيه وفي البخاري: أن إنظار المعسر أو الوضع عنه أو التجاوز في السكة أو في النقد يوجب المغفرة والتخفيف يوم القيامة[2].

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، حديث رقم (٢٦٩٩).

(٢) انظر في البخاري كتاب البيوع، باب من أنظر معسراً، ومسلم في كتاب الزهد والرقائق، باب حديث جابر الطويل وقصة أبي اليسر، حديث رقم (٣٠٠٦).

وورد أيضاً: أن إشباع الجائع وإكساء العريان وإيواء المسافر يعيذ من أهوال يوم القيامة[١].

وجاء أيضاً: «**من لقّم أخاهُ لُقمة حُلوٍ صرف الله عنهُ مرارة الموقِفِ يوم القِيامةِ**»[٢].

وخرج الترمذي في «**نوادر الأصول**» عن عبد الرحمن ابن سمرة رضي الله تعالى عنه قال: «خرج علينا رسول الله ﷺ ذات يوم ونحن في مسجد المدينة، فقال إني رأيت البارحة عجباً رأيت رجلاً من أمتي جاءه ملك الموت ليقبض روحه فجاءه بر والديه فرده عنه، ورأيت رجلاً من أمتي قد بسط عليه عذاب القبر فجاءه وضوءه فاستنقذه من ذلك، ورأيت رجلاً من أمتي قد احتوشته الشياطين فجاءه ذكر الله فخلصه من بينهم، ورأيت رجلاً من أمتي قد احتوشته ملائكة العذاب فجاءته صلاته فاستنقذته من أيديهم، ورأيت رجلاً من أمتي يلهث عطشاً كلما ورد حوضاً منع منه فجاءه صيامه فسقاه وأرواه،، ورأيت رجلاً من أمتي والنبيوون قعوداً حِلقاً حلقا كلما دنى لي حلقة منها ضرب فجائه اغتساله من الجنابة فأخذ بيده فأقعده إلى جنبي ، ورأيت رجلا من أمتي بين يديه ظلمة ومن خلفه ظلمة وعن يمينه ظلمة وعن شماله ظلمة ومن فوقه ظلمة ومن تحته ظلمة فهو متحير فيها فجاءته حجته وعمرته فاستخرجاه من الظلمة وأدخلاه النور، ورأيت رجلاً من أمتي يكلم المؤمنين فلا يكلمونه فجاءته صلة الرحم فقالت يا معشر المؤمنين كلموه فكلموه، ورأيت رجلاً من أمتي يتقي وهج النار وشرورها بيده عن وجهه فجاءته صدقته فصارت ستراً على وجهه وظلاً على رأسه، ورأيت رجلاً من أمتي قد أخذته الزبانية من كل مكان فجاءه أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر فاستنقذاه من أيديهم وأدخلاه مع ملائكة الرحمة، ورأيت رجلاً من أمتي جاثياً على ركبتيه وبينه وبين الله حجاب فجاءه حسن خلقه فأخذ بيده فأدخله على الله، ورأيت رجلاً من أمتي قد هوت

---

(١) ورد هذا الحديث من طريق أبو هُدبة وقد أورد ابن عدي في الكامل في الضعفاء جملة من أحاديث ثم قال: «وهذه الأحاديث مع غيرها مما رواه أبو هدبة كلها بواطيل، وهو متروك الحديث، بيِّن الأمر في الضعف جداً».

(٢) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (٣: ٥٤) وقال: «غريب»، وقال ابن الجوزي في الموضوعات (٣: ٢٩): «هذه الأحاديث ليس فيها ما يصح».

صحيفته من قبل شماله فجاءه خوفه من الله فأخذ صحيفته فجعلها في يمينه، ورأيت رجلاً من أمتي قد خف ميزانه فجاءته إفراطه[1] فثقلوا ميزانه، ورأيت رجلًا من أمتي قائمًا على شفير جهنم فجاءه وجله من الله فاستنقذه من ذلك ومضى، ورأيت رجلاً من أمتي هوى في النار فجاءته دموعه التي بكى من خشية الله في الدنيا فاستخرجته من النار، ورأيت رجلاً من أمتي قائماً على الصراط يرعد كما ترعد السعفة فجاءه حسن ظنه بالله تعالى فسكن رعدته ومضى، ورأيت رجلاً من أمتي على الصراط يزحف أحياناً ويحبو أحياناً ويتعلق أحياناً فجاءته صلاته علي فأخذت بيده وأقامته ومضى على الصراط، ورأيت رجلاً من أمتي انتهى إلى أبواب الجنة فغلقت الأبواب دونه فجاءته شهادة أن لا إله إلا الله ففتحت الأبواب وأدخلته الجنة»[2].

قال **القرطبيُّ**: هذا حديث عظيم ذكر فيه أعمالاً خاصة تنجي من أهوال خاصة.

وفي التنزيل، تحقيقاً لهذا الباب، وجامعاً له:

قوله تعالى: ﴿يُوفُونَ بِٱلنَّذۡرِ﴾ إلى: ﴿فَوَقَىٰهُمُ ٱللَّهُ شَرَّ ذَٰلِكَ﴾ [الإنسان: ٧ـ١١] مع قوله: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجۡرَ مَنۡ أَحۡسَنَ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٣٠] مع قوله في غير موضع بعد ذكر الأعمال الصالحة: ﴿فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ [البقرة: ٣٨].



(١) قال الحكيم الترمذي: «فالأفراط أولاده الأطفال الّذين لم يبلغُوا الحلم فإنّها ثقل مِيزانه لأنهم أطفال موحد قدمُوا على ربهم بِلا شرك ولا ذنب فدبر الله خلقهم من صلب موحد فبهم صار من أهل رحمة الله وإنّها يثقل الموازين بِالرّحمةِ».

(٢) (٣: ٢٣١)، قال ابن عساكر في تاريخ دمشق: غريب، وقال الهيثمي: «رواه الطبراني بإسنادين، في أحدهما سليمان بن أحمد الواسطي، وفي الآخر خالد بن عبد الرحمن المخزومي، وكلاهما ضعيف».

وَوَاجِبٌ أَخذُ العِبَادِ الصُّحُفَا كمـا مِـنَ القُرآنِ نَصًّـا عُرِفَا

ولما كانت «**أهوال الموقف**» منها آحاد، مشهورة وغير مشهورة، ومنها متواترات، وكان الإيمان بالمتواترات آكد وأهم، شرع في الكلام على شيء منها، فقال:

(وواجب) الواو فيها للاستئناف، وهو خبر مقدم.

ومراده بالوجوب هنا الوجوب السمعي لورود الكتاب والسنة به، وانعقاد الإجماع على تلقيه بالقبول مع إمكانه، وكل ما هو كذلك فهو واقع، والإيمان به واجب، لا العقلي فقط كما يلوح له إشارته إلى الآية الآتية مبتدأة.

(أخذ) أي تناول، وفاعل المصدر **(العباد)** المضاف إليه جمع عبد، وله جموع آخر معلومة جمعها ابن مالك وغيره مراداً بهم بعض المكلفين من الإنس والجن، وإنما حملناه على هذا حتى لا يعارضه ما مر من أن قوماً يقومون من قبورهم إلى قصورهم يدخلون الجنة بغير حساب، وحديث عمر الآتي، وأما الملائكة فلا كتب لهم لعصمتهم، وعدم مجازاتهم على حسناتهم، ولو قلنا بتكليفهم، وظواهر الآيات والأحاديث شاهدة بعمومه لجميع الأمم على هذا الحكم الذي قررناه وإن تردد في ذلك بعضهم، ففي الترمذي في قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ نَدْعُواْ كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَـٰمِهِمْ ﴾ [الإسراء: ٧١] قال: «يُدعى كُلُّ أحدٍ فيعطى المُؤمِنُ كِتابهُ بيمِينه، ويُمدُّ لهُ في جِسمِهِ سِتُّون ذِراعًا، ويُبيّضُ وجهُهُ، ويُجعلُ على رأسِهِ تاجٌ مِن لُؤلُؤٍ يتلألأُ، فينطلِقُ إلى أصحابِهِ فيرونهُ مِن بُعدٍ فيقُولُون: اللهمّ ائتِنا بِهذا وبارِك لنا في هذا، حتّى يأتِيهُم فيقُولُ لهُم: أبشِرُوا لِكُلِّ رجُلٍ مِنكُم مِثلُ هذا، قال: وأمّا الكافِرُ فيسوّدُ وجهُهُ ويُمدُّ لهُ في جسمِهِ سِتُّون ذِراعًا على صُورةِ آدم فيلبسُ تاجًا، فيراهُ أصحابُهُ فيقُولُون: نعُوذُ بِالله مِن شرِّ هذا، اللهمّ لا تأتِنا بِهذا، قال: فيأتِيهِم فيقُولُون: اللهمّ أخرِهِ، فيقُولُ: أبعدكُمُ الله فإنّ لِكُلِّ رجُلٍ مِنكُم مِثل هذا»[1]، قال أبو عيسى حديث حسن غريب.

وهو يتمشى على قول من قال أن الـمؤمن الفاسق يأخذ كتابـه بيمينه، وقول من قال

(١) أخرجه الترمذي في أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة بني إسرائيل، حديث رقم (٣١٣٦).

بالوقف كما يأتي، وذكر مفعول المصدر بقوله: **(الصحفا)** بوزن سبل، والفه للإطلاق جمع صحيفة من الصحف، وهو الجمع، سميت بذلك لاجتماع بعضها مع بعض، إذ هي الكتب التي كتبت الملائكة فيها ما فعلوه في الدنيا مما تقدم بيانه في مبحث الحفظة والكاتبين.

وقيل: هي صحف تكتبها العباد في قبورها كانوا كاتبين في الحياة أو لم يكونوا كاتبين، ففي علوم الآخرة للغزالي، عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: «**يا رسول الله ما أول ما يتلقى الميت في قبره فقال: يا ابن عباس لقد سئلتني عن شيء ما سئلني عنه أحد إلا أنت، فأول ما يناديه: ملك اسمه رومان يجوس خلال المقابر، فيقول: يا عبد الله اكتب عملك، فيقول: ليس معي قرطاس ولا أدواة، فيقول: هيهات هيهات كفنك قرطاسك، ومدادك ريقك، وقلمك إصبعك، فيقطع له قطعة من كفنه، ثم يجعل العبد يكتب، وإن كان في الدنيا غير كاتب، ويتذكر حينئذٍ حسناته وسيئاته كيوم واحد، ثم يطوي الملك تلك الرقعة ويعلقها في عنقه، ثم تلى ﷺ**: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ﴾ [الإسراء: ١٣]»[1]، أي عمله، الحديث بطوله، وقد تقدم في «**سؤال العبد**» أنه ورد بسند فيه لين.

وجمع «الصحف» مع جمع «العباد» من باب مقابلة الجمع بالجمع، فتنقسم الآحاد على الآحاد، فإن الأحاديث صريحة الظواهر في أن كل مكلف إنما له صحيفة واحدة.

فإن قلت: هذا الظاهر على أنّ تلك الصحف هي التي تكتب في القبور، وأما على أنها التي تكتبها الملائكة في الدنيا فمشكل، إذ كل مكلف ترفع له صحيفة في الليل وصحيفة في النهار، ولا شك في كثرتها على هذا مع أنه المختار.

قلت: لا مانع من جمع تلك الصحف في واحدة، أما باتصال بعضها ببعض، وإما بنسخها كلها في واحدة، وهذا صرح به الغزالي كما يأتي.

فإن قلت: ذكر «الناظم» الأخذ، ولم ينص على المعطي.

---

(١) ذكره القرطبي في التذكرة (٣٥٤)، وابن حجر الهيتمي في الفتاوى الحديثية (١: ٨) ولم يحكم عليه، وذكر نووي جاوي في مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد (١: ٦١٩)، دار الكتب العلمية.

قلت: لأن الأحاديث مختلفة الظواهر:

فذكر أبو جعفر العقيلي من حديث نعيم بن سالم عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال: «**الكُتُبُ كُلُّها تحت العرشِ، فإذا كان الموقِفُ بعث الله رِيحًا، فتطِيرهاُ بالأيمانِ والشَّمائِلِ، أوّلُ خطٍّ فيها**: ﴿ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: ١٤]»[١].

وقد سبق في حديث الترمذي: أن كل أحد يدعى فيعطى كتابه[٢].

وهذا صريح أو ظاهر في أن هناك معطياً ومناولاً، كما أن هناك أخذاً ومناوِلًا.

ويمكن الجمع، بأن الريح تطير الصحف، ويلزمها الأعناق، ثم تناولها الملائكة للناس في أيديهم على حسب مقاماتهم.

ثم أشار إلى كيفية أخذ العباد تلك الصحف وتفاوت مقاماتهم فيها بقوله: وتأخذ العباد الصحف أخذاً مفصلاً متفاوتاً (**كما**) أي كالأخذ المفصل المتفاوت الذي (**من القرآن**) متعلق كما أن قوله: (**نصاً**) بمعنى منصوصاً ومذكوراً منصوبٌ بقوله عرفاً بالبناء للمفعول صلة الموصول، وتقديم معموله لاستقامة الوزن للاختصاص لورود بيان تلك الكيفية في الأحاديث الصحيحة أيضاً.

ولو قلت: إنه للاختصاص بالنسبة لإفادة القطع من حيث أنه متواتر، استقام أيضاً، وهو إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُواْ كِتَٰبِيَهْ * إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ * فَهُوَ فِي عِيشَةٖ رَّاضِيَةٖ * فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٖ * قُطُوفُهَا دَانِيَةٞ * كُلُواْ وَٱشْرَبُواْ هَنِيٓـَٔۢا بِمَآ أَسْلَفْتُمْ فِي ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ * وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَٰبِيَهْ * وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ * يَٰلَيْتَهَا كَانَتِ ٱلْقَاضِيَةَ * مَآ أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَهْۜ * هَلَكَ عَنِّي سُلْطَٰنِيَهْ * خُذُوهُ فَغُلُّوهُ * ثُمَّ ٱلْجَحِيمَ صَلُّوهُ * ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٖ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعٗا فَٱسْلُكُوهُ * إِنَّهُۥ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الحاقة: ٢٠ - ٣٣].

(١) أخرجه في الضعفاء (٤: ٤٦٦)، وفيه يغنم بن سالم بن قيس عن أنس وهو منكر الحديث كما قال العقيلي.
(٢) سبق تخريجه قريباً.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ * فَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ * فَسَوۡفَ يُحَاسَبُ حِسَابٗا يَسِيرٗا * وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ مَسۡرُورٗا * وَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهۡرِهِۦ * فَسَوۡفَ يَدۡعُواْ ثُبُورٗا * وَيَصۡلَىٰ سَعِيرًا * إِنَّهُۥ كَانَ فِيٓ أَهۡلِهِۦ مَسۡرُورًا * إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ * بَلَىٰٓ إِنَّ رَبَّهُۥ كَانَ بِهِۦ بَصِيرٗا﴾ [الانشقاق: ٦ – ١٥] الآية.

فإن قلت: دلّ أول هاتين الأيتين على أن الآخذ كتابه بيمينه هو المؤمن الطائع وأخرهما على أن الآخذ كتابه بشماله هو الكافر ويبقى المؤمن الفاسق مسكوتا عنه فما حكمه ؟

قلت: جزم الماوردي بأن المشهور أنه يأخذ كتابه بيمينه، ثم حكى قولاً بالوقف، قال: ولا قائل بأنه يأخذه بشماله.

وقال **يوسف بن عمر**: اختلف في عصاة المؤمنين:

فقيل: يأخذون كتبهم بيمينهم.

وقيل: بشمالهم.

واختلف الأولون:

فقيل: يأخذونها قبل الدخول في النار، ويكون ذلك علامة على عدم الخلود فيها.

وقيل: يأخذونها بعد الخروج منها.

ومن أهل العلم من توقف فيه لتعارض الآيات، وهي:

قوله تعالى: ﴿وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ مَسۡرُورٗا﴾ ومن يدخل النار لا يكون مسرورًا.

وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهۡرِهِۦ * فَسَوۡفَ يَدۡعُواْ ثُبُورٗا * وَيَصۡلَىٰ سَعِيرًا﴾ الآية.

وآيتا «**الحاقة**» أيضاً.

فإن قلت: فما يقول من قال: بأنه يأخذه بيمينه، ومن قال: يأخذه بشماله في رفع هذا التعارض؟.

قلت: من **قال**: يأخذه بيمينه بعد الخروج من النار، فلا إشكال.

ومن قال: يأخذه بشماله قبل دخول النار، يحمل السرور على ما يؤل إليه حاله، وكذا العيشة الراضية إلى آخره، فيكون الإتيان عنده من مجازات الأول.

ومن قال: يأخذه بشماله يدخله في الآيتين المتأخرتين أيضاً، ويكون التعرض فيهما للنص على الكفر تعرض لبيان ما هو الأقطع والأقبح، كما أن التعرض للبخل والقسوة في آية الحاقة لذلك، وبالجملة لولا ما سبق من قول الماوردي المشهور لكان القول بالوقف في غاية الظهور.

فإن قلت: دلت آية «**الانشقاق**» على أنّ «**الشقي**» يأخذ كتابه من وراء ظهره، وآية «**الحاقة**» على أنه يأخذه بشماله.

قلت: جمع بينهما، بأنه نقل يمينه إلى عنقه، ويخلع كتفه، وتجعل شماله وراء ظهره، فيؤتى كتابه بشماله ومن وراء ظهره، وبأن يثقب صدره، وتدخل شماله فيه، ويخرج من وراء ظهره ويعطى كتابه بشماله ومن وراء ظهره وبأن يثقب صدره وتدخل شماله فيه وتخرج من وراء ظهره، وبأن تعطف شماله إلى جهة ظهره، فيأخذ بها كتابه من وراء ظهره، وبأن يحول الله تعالى وجهه مكان قفاه، فيقرأ كتابه الذي أخذ ه بشماله وراء ظهره.

وهاهنا استطرادات:

الأول: ذكر أبو بكر أحمد بن علي ابن ثابت الخطيب عن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**أوّلُ من يُعطى كِتابهُ بيمِينِهِ مِن هذِهِ الأُمّةِ، عُمرُ بنُ الخطّابِ، ولهُ شُعاعٌ كشُعاعِ الشّمسِ، قِيل: فأين أبو بكرٍ يا رسُول الله ؟، قال: هيهات تزُفُّهُ الملائِكةُ إلى الجِنانِ**»[1].

قلت: هو ظاهر في أن أبا بكر لم يأخذ كتاباً كما أشرنا إليه، ويحتمل أن المزية بمجرد السبق إلى الجنة، **فليتأملّ**.

(١) أخرجه الديلمي في الفردوس برقم (١٦)، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (١٣: ٣٦)، دار الغرب الإسلامي، قال: وفيه عمر بن إبراهيم ضعيف، قال ابن الجوزي في الموضوعات (١: ٣٢٠): «هذا حديث لا يصح، والمتهم به عمر ويعرف بالكردي، قال الدارقطني: كان كذاباً يضع الحديث».

فإن قلت: يعارضه ما روى: «**أن أوّلُ من يأخُذُ كِتابهُ بِيمِينِهِ أَبُو سلمة بنُ عبدِ الأسدِ**»[١]، وأنه: «**أول من يدخل الجنة من هذه الأمة**»[٢]، وهو: أول من هاجر من مكة إلى المدينة.

قلت: قد تدفع المعارضة بأن أولية أبي سلمة إضافية لأولية أبي بكر في الدخول وعمر في الأخذ حقيقية.

فإن قلت: فمن أول من يأخذ كتابه بشماله.

قلت: إنه الأسود ابن عبد الأسد أخو أبي سلمة المذكور، وروي أنه يمد يده ليأخذه بيمينه فيجذبه الملك فيخلع يده فيأخذه بشماله من وراء ظهره.

فإن قلت: فهل يقرأ كل أحد كتابه؟ **قلت:** الذي يجمع الآيات والأحاديث:

- **أن منهم من لم يقرأ كتابه، كالكافر، لاشتماله على القبائح والمخازي والفضائح، فيأخذه بسبب ذلك الدهش والرعب حتى يذهل عما بين يديه، ويغيب عنه مشاهدة عينيه، وخصوصاً أبو جهل وأبولهب وعبدالله بن أبي ابن سلول، وإضرابهم من رؤساء الكفر، وقواعد الضلال.**

- **وأن منهم من يقرؤه ثم هؤلاء:**

منهم من يقنع بقراءة نفسه كما في آية «سبحان» وهؤلاء هم الأتباع في الخير.

ومنهم من يدعوه أهل حاضره لقراءة كتابه إعجاباً مما فيه واغتباطاً بنعم الله عليه كما في آية «الحاقة» السابقة، وهم الرؤساء المقتدى بهم في الخير.

وقد لوح **الفخرُ** إلى هذا.

---

(١) أخرجه ابن أبي عاصم في كتاب الأوائل برقم (٨٢)، وفيه حبيب بن زريق قال أبو حاتم: روى عن ابن أخي الزهري أحاديث موضوعة، وقال أبو داود : كان من أكذب الناس، وقال ابن عدى : أحاديثه كلها موضوعة. انظر: «ميزان الاعتدال» (١ : ٤٥٢).

(٢) لم أعثر عليه.

والمناقشة فيه، بأن المناسب أن **الكافر** يقرأ كتابه جهراً طلبا لزيادة الفضيحة مرفوعة بأن إظهار الدهش والذهول والبهتة أبلغ في الفضيحة من القراءة المشعرة بثبات الجأش، وحضور القلب.

فإن قلت: فهل هذه القراءة حقيقية بالفم واللسان والأصوات والحروف أم هي مجازية وهي عبارة عن خلق الله تعالى علماً ضرورياً لكل أخذ بأفعاله التي كانت منه في الدنيا.

قلت: صرح عمر اللخمي في «**شرح الرسالة**» بالثاني، وتبعه على ذلك جمع من «شراحها»، غير أنه خلاف ظواهر الآيات والأحاديث.

وقد قـدمنا أن **الكتاب** و**السنة** يـجب حمل كـل منهما على ظاهـره إلا لضرورة، ولا ضــرورة هنــا.

فإن قلت: الضرورة، أن **الصحف** تعطى لمن لم يحسن قراءة ولا كتابة.

قلت: لا مانع من خلق الله القراءة، فمن لم يكن قارئاً في الدنيا على ما أشير إليه في كتابة العبد أعماله في قبره في حديث رومان السابق، ثم رأيت **الحسن البصري** قال ما نصه: يقرأ الإنسان كتابه أمياً كان أو غير أمي، انتهى.

وهو صريح فيما ذهبت إليه من حمل القراءة على ظاهرها، فلله الحمد والمنة.

الثاني: الناس أقسام ثلاثة:

- **أهل طاعة**، وهؤلاء يأخذون كتبهم بأيمانهم باتفاق، وأما مراتبهم بالقراءة فقد تقدمت.

- **وأهل كفر**، وهؤلاء يؤخذون كتبهم بشمائلهم، وتقدم بيان قرائتهم.

- **فأهل المعاصي والأكثر**، وتقدم أنه المشهور أنهم يأخذون كتبهم بأيمانهم، وبه جزم أبو الحجاج الضرير، وأما قراءتهم فالظاهر أنها ما أشار إليه بعض «شراح الرسالة» بقوله: ومن لطف الله بعبده وفضله عليه أن جعل كتابه بيده، ولا يعطيه له على يد ملك ولا نبي حتى لا يطلع سره على أحد.

وفي الخبر: «**إن الله تعالى يعطي المؤمن كتابه ويقول له: اقرأ كتابك يا عبدي في نفسك ولا تعلن بقراءته لئلا يسمع أحد صوتك فيطلع على ذنوبك**»[1]، فإذا ستر عليه ذنوبه عند قراءته فأولى أن لا يفضحه، انتهى.

بل كلامه يلوح إلى أن هذه حال عاص لا يعذب.

الثالث: قيل: إنه ورد، أنه أول خط من كل صحيفة: ﴿ ٱقۡرَأۡ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفۡسِكَ ٱلۡيَوۡمَ عَلَيۡكَ حَسِيبٗا ﴾ [الإسراء: ١٤].

ثم المؤمن يأتيه كتابه أبيض بكتابه بيضًا، ويأخذه بيمينه، فيقرؤه، فيبيض وجهه.

والكافر يأتيه كتابه أسود بكتابه سودًا، فيقرؤه، فيسود وجهه، ثم تبيض وجوه، وتسود وجوه.

الرابع: رأيت في كلام **القرطبي**: إذا كان الرجل رأساً في الخير، يدعو إليه، ويأمر به، ويكثر أتباعه عليه، دعي باسمه واسم أبيه، فيتقدم حتى إذا أدنى أخرج له كتاب أبيض بخط أبيض في باطنه السيئات، وفي ظاهره الحسنات، فيبدأ بالسيئات، فيقرؤها، فيشفق ويصفر وجهه، ويتغير لونه، فإذا بلغ آخر الكتاب وجد فيه: هذه سيئاتك، وقد غفرت لك، فيفرح عند ذلك فرحاً شديداً، ثم يقلب كتابه، فيقرأ حسناته، فلا يزداد إلا فرحاً، حتى إذا بلغ آخر الكتاب وجد فيه هذه حسناتك قد ضوعفت لك، فيبيض وجهه، ويؤتى بتاج، إلى آخر الحديث السابق.

وفيه: ويحكى منه كل مفصل: وإذا كان الرجل رأساً في الشر، يدعو إليه، ويأمر به ويكثر أتباعه عليه، نودي باسمه واسم أبيه، فيتقدم إلى حسابه، فيخرج له كتاب أسود بخط أسود، في باطنه الحسنات، وفي ظاهره السيئات، فيبدأ بالحسنات فيقرؤها ويظن أنه سينجو، فإذا بلغ آخر الكتاب وجد فيه: هذه حسناتك قد ردت عليك، فيسود وجهه، ويعلوه الحزن، ويقنط من

(١) لم أقف عليه.

الخير، ثم يقلب كتابه فيقرأ سيئاته، فلا يزداد إلا حزناً ولا يزداد وجهه إلا سواداً، فإذا بلغ آخر الكتاب وجد فيه: هذه سيئاتك وقد ضوعفت عليك ـ أي عذابها ـ، إلا أنه يزداد عليه إثم ما لم يعمل، فيعظم للنار، وتزرق عيناه، ويسود وجهه، ويكسى سرابيل القطران، ويقال له: انطلق إلى أصحابك، إلى آخر الحديث السابق، **قال**: ويقرآن في انطلاقهما آيتي «**الحاقة**» السابقتين.

وهو صريح في أن «**الحسنات**» ليست مختلطة بـ«**السيئات**» في الكتابة، وفي أن البُدائة في القراءة بالسيئات للمؤمن وبالحسنات للكافر، وفي أن الكافر تكتب حسناته، وفي أن صاحبها هو القارئ لا غيره.

وفي تفسير مكي عن عائشة رضي الله تعالى عنها في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۞ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ الآية، قالت: «**يا نبي الله كيف يحاسب حساباً يسيراً قال يعطى العبد كتابه بيمينه فيقرأ سيئاته ويقرأ الناس حسناته ثم يحول صحيفته فيحول الله سيئاته حسنات ويقرأ الناس سيئاته حسنات فيقول الناس ما كان لهذا العبد سيئة**»[١]، انتهى.

ولا أعلم لغيرهما كلاماً في «**كيفية البُدائه والقراءة**»، والله أعلم.

الخامس: إذا فرغ كل أحد من أمر كتابه، أخذ ملك بضبعي المؤمن، ونادى على رؤوس الأشهاد: هذا فلان بن فلان، سعد سعادة لا يشقى بعدها أبداً، وملك بضبعي الكافر ونادى على رؤوس الخلائق: إن فلان بن فلان، شقي شقاوة ولا يسعد بعدها أبداً، وقد بان النداء باسم الشخص واسم أبيه، وهو الحق، إلا أولاد الزنا، قيل:، وكذلك أولاد الزنا أيضاً، لأن أحكام الآخرة لا يجب أن يبنى على أحكام الدنيا.

وقيل: إنما ينادى الشخص باسمه واسم أمه، وعليه، فلا إشكال في أولاد الزنا.

والذي عليه **الجمهور** هو الأول.

السادس: اختلف العلماء في قوله تعالى: ﴿وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ

---

(١) ذكره أبو طالب المكي في كتاب الهداية إلى بلوغ النهاية، (١٢: ٨١٥٧).

وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ۚ وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ [الكهف: ٤٩].

فقيل: المراد بالكتاب صحيفة كل إنسان، **وإليه ذهب الجمهور**.

وقيل: هو اللوح المحفوظ، إذا كان يوم القيامة رفع اللوح المحفوظ فلم يبق أحد من الخلائق إلا وهو ينظر إلى عمله.

وقيل: هو صحف الأعمال التي كتبت فيها أعمال العباد تنشر حول العرش، وذلك قوله تعالى: ﴿ وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ ﴾ الآية.

ثم قيل: الصغيرة دون الشرك، والكبيرة الشرك.

وقيل: الصغيرة التبسم، والكبيرة الضحك إذا كانا في معصية.

وقال الغزالي في «**كشف علوم الآخرة**»: إن المنادي ينادي من قبل الله: ﴿لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾ [غافر: ١٧]، **فيستخرج** كتاب عظيم يسد ما بين المشرق والمغرب، وفيه جميع أعمال الخلائق، فما من صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ﴿وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾، وذلك أن أعمال الخلائق، تعرض على الله تعالى في كل يوم فيأمر الكرام البررة أن ينسخوها في ذلك الكتاب العظيم، وذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الجاثية: ٢٩].

قال بعضهم: ليس من يوم إلا يعرض على النبي ﷺ أعمال أمته غدوة وعشية فيعرفهم بسيماهم وأعمالهم، فلذلك يشهد عليهم، ثم تلا: ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍۭ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا ﴾ [النساء: ٤١].

قلت: **قال العلماء**: تعرض الأعمال على الله تعالى يوم الخميس ويوم الإثنين، وليلة الجمعة، وليلة النصف من شعبان، عرض أيام، وعرض أسبوع، وعرض عام.

قال القرطبي: وتعرض على الأنبياء والآباء والأمهات يوم الجمعة.

قال: وهذا لا يعارض ما قاله **سعيد**، فإنه يحتمل أن يختص بنبينا عليه الصلاة والسلام بالعرض كل يوم ويشارك يوم الجمعة **الأنبياء** في ذلك، والله أعلم.

السابع: قلنا أن الجنّ في الكتب حكمهم حكم **الإنس**، فربما يقول متمشدقٌ: إنه غير منقول، ويغيب عنه أنه متعين الاعتقاد معقول، **وممن بحثه القرطبي**، واستنبطه من آيات دالة عليه، وهو قضية إطباق العلماء على تكليفهم، والله أعلم.

* * *

وَمِثلُ هذَا: الوَزنُ والـمِيزَانُ ... فَتُـوزَنُ الكُتـبُ أَو الأَعيَـانُ

* [مبحث في الميزان وأحكامه]:

ولما كانت مراتب **الحشر** مترتبة: البعث، **ثم** الحشر، **ثم** القيام لرب العالمين، **ثم** العرض، **ثم** تطاير الصحف، ثم أخذها بالإيمان والشمائل، **ثم** السؤال والحساب، **ثم** الميزان، شرع يتكلم على «**الميزان**» و«**الوزن**»، فقال:

(**ومثل هذا**) المذكور، من أخذ العباد كتب أعمالهم في الوجوب السمعي، وتحتم الإيمان به:

- (**الوزن**): أصله: وزن أعمالهم، وهو:

- **مساواة شيء بغيره غير كيل ولا عدد ولا مساحة.**

- **وإن شئت قلت: بآلة مخصوصة لقوله تعالى:** ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ [الأعراف: ٨ - ٩].

- **وقول من قال: إنه عبارة عن إدراك مقادير الأعمال، يجب صرفه عن ظاهره، لمعارضته النصوص التي لا داعي شرعاً إلى صرفها عن ظاهرها.**

(و) مثله في ذلك:

- (**الميزان**): أصله: موزان: فقلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ماقبله؛ لقوله تعالى:

- ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا﴾ [الأنبياء: ٤٧].

- وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ * فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ * وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ * فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ﴾ [القارعة: ٦ - ٩].

وقد ورد من **الأحاديث** الدالة عليه ما بلغت جملته التواتر وإن كانت تفاصيله آحاداً.

والعقل يجوزه، وكل ما هو كذلك فهو لهذا الفن من المطالب، والإيمان به واجب.

وهاهنا أمور:

الأول: قال **القرطبي**: الميزان حق، ولا يكون في حق كل أحد، بدليل قوله عليه الصلاة والسلام، فيقال: يامحمد «**أدخِل الجنّة مِن أُمّتِك من لا حِساب عليهِ مِن البابِ الأيمنِ**»[1]، الحديث، وقوله تعالى: ﴿يُعۡرَفُ ٱلۡمُجۡرِمُونَ بِسِيمَٰهُمۡ﴾ [الرحمن: ٤١] الآية، وإنما يكون لمن بقي من أهل المحشر ممن خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً من المؤمنين، وقد يكون لمن شاء الله من الكافرين.

وممن نصّ على أن **السبعين ألفاً الذين يدخلون الجنة بغير حساب** لا توزن أعمالهم، ولا يعطون كتباً، **الغزالي**.

قال: وإنما يعطون براءات مكتوباً فيها: «**لا إله إلا الله محمد رسول الله**»، هذه براءة فلان بن فلان، قد غفر الله له، وسعد سعادة، لا يشقى بعدها أبداً.

وذكر **القرطبي**: منذر ابن سعيد البلوطي أن أهل الصبر لا توزن أعمالهم، وإنما يصب لهم الأجر صباً، وذكر ما ورد فيه من الحديث.

قلت: ويلزم عليه أن **الأنبياء لا توزن أعمالهم بالطريق الأولى**، وتسمع بعد هذا ما يخالفه.

فإن قلت: فقد صرّحت فيما نقلته، أن الكفار منهم من توزن أعماله، وذلك خلاف:

- **قوله تعالى:** ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَزۡنٗا﴾ [**الكهف**: ١٠٥].
- **وقوله تعالى:** ﴿وَقَدِمۡنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنۡ عَمَلٖ فَجَعَلۡنَٰهُ هَبَآءٗ مَّنثُورًا﴾ [**الفرقان**: ٢٣].

قلت: ما وقع التصريح به من وزن أعمال بعض الكفار هو ما نطق به القرآن في غير ما موضع مثل:

- ﴿وَأَمَّا مَنۡ خَفَّتۡ مَوَٰزِينُهُۥ * فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٞ﴾ [القارعة: ٨ - ٩].
- ومثل: ﴿وَمَنۡ خَفَّتۡ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ﴾ [المؤمنون: ١٠٣].

الآيتين في «الأعراف» و«المؤمنين».

---

(١) سبق تخريجه.

إذ كل هذه الآيات أخبار عن وزن أعمال الكفار، **إذ لا يقال للمؤمنين**: فكنتم بها تكذبون وتظلمون، **ولا يقال لهم**: إنّ أمهم هاوية، على أنه هو الجاري على القول بتكليفهم **بالفروع** على ما هو الأصح، وأما تكليفهم **بالأصول** فمتفق عليه، وحينئذٍ، فلا مانع من وزن سيئاتهم غير الكفر ليُجازوا عليها بالعقاب، زيادة على عقاب كفرهم، إن لم يعف الله لهم عنها، وأما: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا﴾، فمعناه وزناً نافعاً، وأما: ﴿فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا﴾، فمعناه: أنهم لا يثابون على أعمالهم فتساوي لعدم مقابلتها بالثواب الهباء المنثور الذي لا قدر له ولا قيمة.

فإن قيل: أما **وزن أعمال المؤمنين**، فوجهه ظاهر، **إذ** لهم من الحسنات ما يقابل السيئات، فتوجد حقيقة الوزن.

وأما **الكافر**، فليس له حسنات، فما الذي يقابل به كفره وسيئاته حتى يتحقق في عمله الوزن.

قلت: قال **القرطبي**: أجيب عن ذلك **بوجهين**:

أحدهما: أن الكافر يحضر للميزان، فيوضع كفره أو وسيئاته في إحدى كفتيه، ثم يُقال له، هل لك طاعة تضعها في الكِفةِ الأخرى، فلا يجدها، فتخف الكفة الفارغة، وتهوي المشغولة، فهذا **حقه** في ميزانه، إذ هو الذي وصفه الله **بالخفة** دون الموزون، ولا شك أن الفارغ خفيف.

وثانيهما: أن الكافر تكون منه صلة للأرحام، ومواساة للناس، وعتق للمماليك، ونحوها من الأعمال التي لا يتوقف صحتها على نية مما لو كان من المسلم لكان قربة وطاعة يقع في مقابلها الثواب، فتجمع له هذه الأمور إن صدرت منه ومات على كفره وتوضع في ميزانه فيرجح الكفر بها لأنه لا ثواب لأحد على عمل إلا بالإخلاص أو النية إلا قليل ولا نية ولا إخلاص مع الكفر، وعلى هذا فلا إشكال في وجود حقيقة الوزن في أعمال الكافر.

قلت: وقد ذكر بعضهم **أن** الصنج كمثاقيل الذر والخردل تحقيقاً لتمام العدل، كما يأتي، وعليه فجريان حقيقة الوزن في أعمال كل أحد لا إشكال فيه.

فإن قلت: فما تقول في «**أعمال الكافر التي لا تتوقف صحتها على النية**»: هل يجوز أن يجازيه الله عليها.

قلت: قيل: نعم، لقوله تعالى: ﴿لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم﴾ [آل عمران: ١٩٥]، وحينئذٍ فلا مانع من تخفيف الله تعالى عنه بها من عذاب معاصيه غير الكفر بقدرها لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] على ما ذهب إليه بعض المحققين، وإن حرم الله عليه الجنة عملاً بقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلۡمَوَٰزِينَ ٱلۡقِسۡطَ لِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ فَلَا تُظۡلَمُ نَفۡسٞ شَيۡـٔٗا﴾ [الأنبياء: ٤٧] حيث لم يفصل بين نفس ونفس، وقد جاء: أن النبي ﷺ نقل أبا طالب من غمرات إلى ضحضاح ولولاه لكان في الدرك الأسفل من النار[(١)]، وأن أبا لهب يُسقى نطفة من ماء بقدر ظفره لعتقه ثويبة فرحاً بمولده عليه الصلاة والسلام حين بشرت به[(٢)]، ولا يعارضه قوله عليه الصلاة والسلام في عبد الله بن جدعان وحاتم الطائي حين قيل له: إنهما كانا يصلان الرحم ويعينان في النوائب، فهل ينفعهما ذلك لأنهما لم يستغفرا يوماً[(٣)]، لأن النفع المنفي، إنما هو دخول الجنة، والتمتع بنعيمها.

قلت: وفيه نظـر، لحديث مسلم: أن الكافر يجازى في الدنيا بكل حسنة عملها حتى يفضي إلى الآخرة وما لـه حسنة[(٤)]، على أن كلام بعضـهم يوهم جواز التحقيق بها حتى من عذاب الكفر، وهو خلاف الإجماع، والنصوص مثل: ﴿لَا يُخَفَّفُ عَنۡهُمُ﴾ [البقرة: ١٦٢]، ﴿وَهُمۡ فِيهِ مُبۡلِسُونَ﴾ [الزخرف: ٧٥].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث العباس بن عبد المطلب، باب قصة أبي طالب، حديث رقم (٣٨٨٣)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب شفاعة النبي ﷺ لأبي طالب، حديث رقم (٢٠٩).

(٢) ذكره البخاري في صحيحه من قول عروة في كتاب النكاح، باب: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ﴾ [النساء: ٢٣]، حديث رقم (٥١٠١)، قال ابن حجر: «وأُجِيب أوّلًا بِأنّ الخبر مُرسلٌ أرسلهُ عُروةُ ولم يذكُر من حدّثهُ بِهِ وعلى تقدِيرِ أن يكُون موصُولًا فالّذِي في الخبرِ رُؤيا منامٍ فلا حُجّة فيهِ».

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على الكفر لا ينفعه عمل، حديث رقم (٢١٤).

(٤) سبق تخريجه.

الثاني: قال **القرطبي**: **فإن قيل**: قد أخبر الله تعالى عن الناس بأنهم محاسبون مجزون، وأخبر أيضاً أنه: يملأ جهنم من الجنة والناس أجمعين، ولم يخبر عن ثواب الجن، ولا عن حسابهم بشيء، فما القول في ذلك عندكم؟ وهل توزن أعمالهم؟

فالجواب: أنه قد قيل: إن الله تعالى لما قال: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [البقرة: ٨٢] دخل في الجملة الجن والإنس، فثبت للجن من الوعد بالجنة بعموم الآية ما ثبت للإنس، وقال: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ حَقَّ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَوۡلُ فِيٓ أُمَمٖ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِهِم مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ إِنَّهُمۡ كَانُواْ خَٰسِرِينَ ﴾ [الأحقاف: ١٨]، **ثم قال**: ﴿ وَلِكُلّٖ دَرَجَٰتٞ مِّمَّا عَمِلُواْ ﴾ [الأحقاف: ١٩]، أي لكل من الجن والإنس، فقد ذكر في «الوعد» و«الوعيد» الجن مع الإنس.

وأخبر تعالى أن الجن يسألون بقوله: ﴿ يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَقُصُّونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِي وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَاۚ قَالُواْ شَهِدۡنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَا ﴾[الأنعام: ١٣٠] الآية، وهذا سؤال، وإذا ثبت بعض السؤال ثبت كله، إذ لا قائل بالفصل، وفي التنزيل: ﴿وَإِذۡ صَرَفۡنَآ إِلَيۡكَ نَفَرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ ﴾ [الأحقاف: ٢٩] إلى قوله: ﴿يَٰقَوۡمَنَآ أَجِيبُواْ دَاعِيَ ٱللَّهِ وَءَامِنُواْ بِهِۦ يَغۡفِرۡ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمۡ وَيُجِرۡكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ * وَمَن لَّا يُجِبۡ دَاعِيَ ٱللَّهِ فَلَيۡسَ بِمُعۡجِزٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَيۡسَ لَهُۥ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءُۚ أُوْلَٰٓئِكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ ﴾ [الأحقاف: ٣١ - ٣٢].

وهذا يدل صريحاً على أن حكمهم في الآخرة كالمؤمنين، وقال تعالى حكاية عنهم: ﴿وَأَنَّا مِنَّا ٱلۡمُسۡلِمُونَ وَمِنَّا ٱلۡقَٰسِطُونَۖ ﴾ [الجن: ١٤] الآيتين، ولما جعل رسول الله ﷺ زادهم كل عظم وعلف دوابهم كل روثه قال: «**فلا تستنجُوا بِهِما فإنّهُما طعامُ إخوانِكُمْ**»[1] فجعلهم إخواننا، وإذا كان كذلك، فحكمهم حكمنا في الآخرة سواء، انتهى.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث ابن مسعود، كتاب الصلاة، باب الجهر بالقراءة في الصبح والقراءة على الجن، حديث رقم (٤٥٠)، والترمذي في أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الأحقاف، حديث رقم (٣٢٥٨) وقال: هذا حديث حسن صحيح، والإمام أحمد في مسنده برقم (٤١٥٠).

ثم رأيت **الجلال السيوطي** ذكر في لفظ «المرجان» ما حاصله: اتفق العلماء على أن كافر الجن يعذب في الآخرة:

- **قال تعالى:** ﴿ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ﴾ [الأنعام: ١٢٨].

- **وقال تعالى:** ﴿وَأَمَّا ٱلْقَـٰسِطُونَ فَكَانُوا۟ لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ [الجن: ١٥].

وأما مؤمنهم، ففيه أقوال:

أحدها: أنه لا ثواب له إلا النجاة من النار، ثم يقال لهم: كونوا تراباً، مثل البهائم، وهو على قول **أبي حنيفة**، حكاه عنه **ابن حزم**.

والثاني: أنهم يثابون على الطاعة، ويعاقبون على المعصية، وهو قول **ابن أبي يعلى، ومالك، والأوزاعي، والشافعي، وأحمد، وأصحابهم، ونقل عن أبي حنيفة وصاحبيه**، قال ابن حزم في «الملل والنحل»: جمهور الناس على أنهم يدخلون الجنة.

الثالث: قال **ابنُ أبي الدنيا** عن **مجاهد**، أنه سئل عن الجن المؤمن، أيدخلون الجنة؟

قال: يدخلونها، ولكن لا يأكلون، ولا يشربون، يلهمون من التسبيح والتقديس ما تجده أهل الجنة من لذة الطعام والشراب.

الرابع: أنهم لا يدخلونها، بل يكونون في ربضِها، يراهم الإنس من حيث لا يرونهم، ثم سرد ما يدل لكل قول منها من السنةِ وأقوالِ السّلف، فما يوهمه كلام **القرطبي** من عدم المسبوقية بالنص على حكم المسألة مما لا يعول عليه، والله أعلم.

الثالث: قال **بعض محققي المتأخرين من المغاربة**: أجمع أهل الحق رضي الله تعالى عنهم على أنه ميزان حسي له كفتان ولسان، توضع فيه صحف أعمال العباد ليظهر الرابح والخاسر.

وعبارة **الغزالي أيضًا**: ونؤمن بـ«**الميزان**» ذي الكفتين واللسان، وصفته في العظم أنه مثل طبقات السموات والأرض، توزن فيه الأعمال بقدرة الله تعالى، والصنج يومئذٍ يومئذ مثاقيل الذر والخردل تحقيقاً لتمام العدل، وتطرح صحائف الحسنات في صورة حسنة في كفة

النور فيثقل بها **الميزان** على قدر درجاتها عند الله تعالى بفضل الله تعالى، وتطرح صحائف السيئات في صورة قبيحة في كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله تعالى.

وكون «**الميزان ذا كفتين ولسان**» منقول أيضاً عن **الحسن البصري وابن عباس** قبله.

وعبارة السعد في «**شرح المقاصد**»: ذهب كثير من المفسرين إلى أنه ميزان له كفتان ولسان وشاهين، عملاً بالحقيقة لإمكانها، وقد ورد الحديث بتفسيره بذلك، انتهى.

فإن قلت: فهل ينافي هذا قوله في «**شرح عقائد النسفي**»: الميزان عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال، والعقل قاصر عن إدراك كيفيته، انتهى.

قلت: لا، لأن كونه ذا كفتين ولسان وشاهين ليس فيه تعيين للحقيقة، ولا بيان لها.

الرابع: ظواهر كلامهم، كالأحاديث، أن «**وزن الأعمال في الخفة والثقل على صورة وزن الدنيا فيهما**»، فالراجح إلى أسفل والخفيف إلى أعلى، وأنه يرفع عمل الرابحين بعد ذلك إلى عليين، وقد علمت التصريح في كلام **القرطبي** السابق آنفاً.

وقال بعض المتأخرين: إن الصفة مختلفة، وإن عمل المؤمن إذا رجح بسيئاته ارتفع وتسفلت سيئاته، وعمل الكافر المسيء يثقل لخلو كفة حسناته أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠].

وعلى كل حال، فالرجحان حسي.

وقال **يوسف بن عمر**: «**صفة الوزن**» أن يجعل جميع أعمال العباد في الميزان في مرة واحدة الحسنات في كفة النور عن يمين العرش جهة الجنة، والسيئات في كفة الظلمة عن يساره جهة النار، ويخلق الله لكل إنسان علماً ضرورياً يفهم به خفة أعماله وثقلها.

قال: وقيل: علامة ذلك أنه إذا رجحت سيئاته يقوم عمود ظلمة من كفة الظلمات حتى يكسو كفة النور، وإذا رجحت حسناته يقوم عمود من نور من كفة النور حتى يكسو كفة الظلمات، انتهى.

وعليهما، فالرجحان معنوي، ومما يشهد لما قلنا من أنه ظواهر كلام القوم:

قولُ **القرطبي**: قال **علماؤنا** رحمهم الله تعالى: الناس في الآخرة ثلاث طبقات:

- **متقون لا كبائر لهم.**

- **ومخالطون**، وهم الذين يفعلون الصغائر والكبائر والخيرات، وكفار فأما المتقون فإن حسناتهم توضع في الكفة الكبيرة وصغائرهم إن كانت في الكفة الأخرى فلا يجعل الله لتلك الصغائر وزناً، وتثقل الكفة النيرة حتى لا تبرح وترتفع المظلمة ارتفاع الفارغ الخالي.

وأما **المخلطون**، فحسناتهم توضع في الكفة النيِّرة، وسيئاتهم في الكفة المظلمة، فيكون لكبائرهم ثقل، فإن كانت الحسنات أثقل دخل الجنة، وإن كانت اليئات أثقل دخل النار إلا أن يعفو الله، وإن تساويا كان من أصحاب **الأعراف** على ما يأتي.

هذا إن كانت الكبائر فيما بينه وبين الله تعالى، وأما إن كانت عليه تبعات، وكانت له حسنات كثيرة، فإنه ينقص من حسناته بقدر جزاء السيئات، فإذا تعدت حسناته لكثرة ما عليه من التبعات حمل عليه من أوزار من ظلمه، ثم عذب على الجميع.

هذا ما صرحت به الأخبار، وجزم به الأخيار، وسيأتي له تتمة.

وأما **الكافر**، فإنه يوضع كفره في الكفة المظلمة، ولا توجد له حسنة توضع في الكفة الأخرى، فتبقى فارغة لفراغها وخلوها، فيأمر الله به إلى النار، ويعذب كل واحد من الكافرين بقدر أوزاده وآثامه زيادة على كفرة.

وأما **المتقون**، يعني الذين ليس لهم كبائر، فإن صغائرهم إن كانت تكفر باجتنابهم الكبائر، ويؤمر بهم إلى الجنة ويثاب كل واحد منهم بقدر حسناته وطاعته.

وهذان **الصنفان** هما المذكوران في القرآن في آيات الوزن، لأن الله تعالى لم يذكر من ثقلت موازينه إلا بالفلاح، وبالعيشة الراضية، ومن خفت موازينه، إلا بالخلود في النار بعد

أن وصفه بالكفر، وبقي الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً، فبينهم النبي ﷺ حسب ما جاءت به الأحاديث.

وقيل: إنهم يثقل موازينهم علامة على عدم خلودهم، وهو قياس **قول من قال**: إن كل مؤمن يأخذ كتابه بيمينه.

وقيل: لا توزن أعمالهم إلا بعد خروجهم من النار، وحينئذٍ لا إشكال في انطباق الآيات عليهم.

فإن قلت: إذا كانت صغائر المتقي مكفرة باجتناب الكبائر فما الفائدة في وزن أعماله؟

قلت: أجاب **القرطبي** بأن وزن أعمال المؤمن المتقي لإظهار فضله، كما توزن أعمال الكافر لإظهار خزيه وذله، فما توزن أعمال الكافر تبكيتاً له على فراغه وخلوه عن كل خير، فكذلك توزن أعمال المتقي تحسيناً له وإشارة لخلوه من كل شر وتزييناً لأمره على رؤوس الأشهاد.

وأما **المخلط المسيء**، فإن لم يغفر الله له، وأدخله بعدله النار، فسيخرج منها بالشفاعة، كما سيأتي، انتهى.

وهو جار بظاهره على القول **بلزوم غفران الصغائر باجتناب الكبائر**، وقد علمت أن الصواب أنه جائز لا لازم وعائد أيضاً على ما مر من عدم وزن أعمال السبعين ألفاً الذين يدخلون الجنة بغير حساب والأنبياء بالنقض كما لا يخفى حتى جزم بعضهم بالتعميم، وحمل عليه ظاهر الرسالة.

والأحسن عندي في الجواب، أن فائدة وزن أعمال المتقي بالمعنى السابق إظهار تفضل الله بغفران صغائره إن غفرها له، وإظهار أن له أن يؤاخذه بها، أو إظهار أنـه أتى من **الحسنات** بما يذهبه.

السادس: وقت الوزن بعد الحساب، ذكره الواحدي، وجزم به صاحب «**الكنز**».

وقال **الحكيم الترمذي** في «**نوادر الأصول**»: ورد، أن مكانه بين الجنة والنار يستقبل به العرش كفته اليمنى، وهي للحسنات، إلى الجنة عن يمين العرش، واليسرى، وهي **للسيئات** إلى النار عن يسار العرش، يأخذ جبريل بعموده، وينظر إلى لسانه، وميكائيل أمين عليه يحضره الجنة والناس.

السابع: اعلم أن **العلماء** اختلفوا:

- هل الميزان واحد لجميع الأمم، أو لكل أمة ميزان، أو لكل واحد من المكلفين ميزان، أو لكل مؤمن موازين بعدد أنواع خيراته، فلصلاته ميزان، ولصومه آخر، وهلم جراً؟

والصحيح والمشهور، أنه واحد، وأما وروده في القرآن بصيغة الجمع فلا دليل فيه على التعدد، لأن من طريق العرب وضع المفرد موضع الجمع تعظيماً له وتفخيماً لشأنه، كقول الشاعر:

ألا فـارحـمـوني يـا آل محمـد فإن لم أكن أهلاً فأنت لها أهل[1]

وقوله تعالى: ﴿قَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ﴾ [القصص: ٢٩]، وكقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣] الآية، فإن المراد بالناس الأول واحد، وهو نعيم، رسول أبي سفيان بن حرب، على أن **بعض العلماء** أبقى «الجمع» في الآية على حاله حملاً للموازين على الموزونات من الأعمال، أوحملاً على إطلاق اسم الشيء على جزئه، ثم جمعه، إذ الميزان ذو جزء، فيسمى كل جزء منه ميزاناً، على حد **قول العرب**: شابت مفارقه، حيث سموا كل موضع من المفرق، وهو واحد، إذ هو وسط الرأس الذي يفترق عنه الشعر مفرقاً.

وقوله: جمل ذوا عثانين، وإنما له عثنون واحد، وهو شعيرات طوال تحت حنكيه.

وكقوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٢٣]، ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٠٥] واحد، وليس لكل قوم إلا رسول.

إذا علمت هذا، فلا مانع من حمل «**الموازين**» في القرآن على أحد هذه الوجوه تعظيماً لشأنه وتفخيماً لأمره وتحذيراً من اكتساب السيئات، وتحريضاً على اكتساب الطاعات إذا كان مرجعها إليه، ولو لم يسمع من القرآن إلا قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾ [الأنبياء: ٤٧] لكانت كافية في الزجر.

---

(١) ينسب البيت لحسان بن ثابت رضي الله عنه.

* [**مبحث في وزن الكتب وأحكامه**]:

ولما أنكر بعض المعتزلة الميزان ذهاباً إلى أن الأعمال أعراض لا يمكن وزنها لو حضرت، فكيف إذا زالت وتلاشت، بل المراد به العدل الثابت في كل شيء.

أشار إلى الجواب عما ذهبوا إليه بقوله:

وإذا علمت حقية الوزن والميزان، (**فـ**)ـ**لا** ينافيه كون الأعمال أعراضاً، فيستحيل وزنها، لأننا معاشر أهل السنة اختلفنا في «**الموزون**» على قولين:

أحدهما: أنه إنما (**توزن الكتب**) التي اشتملت على أعمال العباد، لكنه يبني على أن الحسنات متميزة بكتاب والسيئات متميزة بآخر، كما ورد في بعض أحاديث كتابة أعمال العباد، وإلى هذا القول ذهب **جمهور المفسرين**، وبه قال **أبو المعالي**، واستغربه **ابن عطية**، قال **فخر الدين**: وهو الذي قاله عليه الصلاة والسلام حين سئل عن ذلك.

قلت: ويؤيده حديث البطاقة، روى عبدالله ابن عمر وبن العاصي رضي الله تعالى عنه عن رسول الله ﷺ: «إنّ الله استخلص رجُلًا مِن أُمّتِي على رُءُوسِ الخلائِقِ يوم القِيامةِ فينشُرُ عليهِ تِسعةً وتِسعِين سِجِلًّا كُلُّ سِجِلٍّ مِنها مدِّ البصرِ، ثُمّ يقُولُ: أتُنكِرُ مِن هذا شيئًا؟ أظلمك كتبتِي الحافِظُون؟ فيقُولُ: لا يا ربِّ، فيقُولُ: أفلك عُذرٌ؟ فيقُولُ: لا يا ربِّ، فيقُولُ: بلى إنّ لك عِندنا حسنةً، فإنّهُ لا ظُلم عليك اليوم، فتخرُجُ بِطاقةٌ» وفي رواية: كالأنملة «فيها: أشهدُ أن لا إله إلّا الله وأشهدُ أنّ مُحمّدًا عبدُهُ ورسُولُهُ، فيقُولُ: احضُر وزنك، فيقُولُ: يا ربِّ ما هذِهِ البِطاقةُ مع هذِهِ السِّجِلّاتِ، فقال: إنّك لا تُظلمُ »، قال: فتُوضعُ السِّجِلّاتُ في كفّةٍ والبِطاقةُ في كفّةٍ، فطاشتِ السِّجِلّاتُ وثقُلتِ البِطاقةُ، فلا يثقُلُ مع اسمِ الله شيءٌ»[1].

و«**البطاقة**» الرقعة، وأهل مصر يقولون للرقعة بطاقة.

---

(١) أخرجه الترمذي من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، أبواب الإيمان، باب ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله، حديث رقم (٢٦٣٩)، وقال: هذا حديث حسن غريب، والإمام أحمد في مسنده برقم (٦٩٩٤)، وابن حبان في صحيحه برقم (٢٢٥).

فإن قلت: ما هذه الشهادة، أهي التي دخل بها في الإيمان أم غيرها؟

قلت: قال **الحكيم الترمذي**: إنها غيرها، لأنه إنما يوضع في الميزان الشيء وضده ولا يمكن أن يوضع الإيمان والكفر من شخص واحد في الميزان.

قال القرطبيُّ: ويؤيده قوله في الحديث: «**إنّ لك عِندنا حسنةً**»، ولم يقل إن لك عندنا إيماناً.

وقد سئل رسول الله ﷺ عن: **لا إله إلا الله** «**أمن الحسنات هي؟ فقال**: من **أعظم الحسنات**»، أخرجه البيهقي وغيره[1].

وعلى هذا يجوز أن تكون هذه الشهادة آخر الكلام من الدنيا، ويجوز أن يكون غيرها.

وقال **غير الحكيم**: يجوز أن تكون هذه الشهادة نفس التي دخل بها في الإيمان، ويكون ذلك في كل مؤمن، وكل مؤمن ترجح حسناته، وإن أدخل النار بعد ذلك، تطهيراً له من ذنوبه، فلا بد من إخراجه منها وإدخاله الجنة.

وهذا مذهب قوم **يقولون**: إن كل مؤمن يعطي كتابه بيمينه، وكل مؤمن يثقل ميزانه، كما مر بيانه.

وثانيهما: ما أشار إليه بـ(**أو**) التي لتنويع الخلاف، **وحاصله**: أن ما ذهبوا إليه لا يمنع من الوزن:

- إما لجواز أن يثقل الله العالم بمقدار كل شيء الميزان لعلمه بأن ذلك الرجحان يساوي ذلك العمل المعنوي الذي قدر وضعه في الميزان، ولا أعلم الآن من سبقني إلى هذا.

- وإما لجواز أن يجعل الله تلك الأعمال أجسام نورانية في الحسنات، وظلمانية في السيئات، ثم تطرح تلك الأجسام في الميزان ، وأما لجواز أن يخلق الله أجساماً على عدد تلك الأعمال من غير تغيير للأعمال عن العرضية، وبه جزم القرطبي في جعل العمل الصالح صورة حسنة تؤنس الميت في قبره والعمل السيء صورة قبيحة يعذبه في قبره، ولا إشكال.

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث أبي ذر برقم (٢١٤٨٧)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٠: ٨١): «رواه أحمد، ورجاله ثقات، إلا أن شمر بن عطية حدث به عن أشياخه، عن أبي ذر، ولم يسم أحدا منهم».

وعلى **الثـاني**، فإنما يمتنع قلـب الحقائق مع بقاء الحقيقة الأولى بعينها، وعلى هذه الاحتمالات الثلاث يتمشى قوله: توزن **(الأعيان)** بأن يراد أعيان الأعمال فرضاً وتقديراً، أو يراد أعيان الذوات المخلوقة من الأعمال أو عوضاً عنها.

فإن قلت: قد ذكرت أن **بعض المعتزلة** أنكر الميزان، فما يقول بعضُهم الآخر؟

قلت: يجوز ولا يحيله.

فإن قلت: فهل من أهل السنة من ذهب إلى نفيه؟

قلت: نعم، حكى عن مجاهد والضحاك والأعمش.

فإن قلت: فعلى ملا يجمع الجميع آيات الميزان ؟ قلت : قيل يحملونها على القول الثابت في كل شيء، وذكر الميزان والوزن ضرب مثل، كما **يقال**: هذا الكلام في وزن هذا أو في وزانه، أي يعادله ويساويه، وليس هنا وزن.

و رد بأن هذا ليس بشيء، لأنه تجوز مع إمكان الحقيقة خصوصاً، ووردت السنة الثابتة بالنص على الحقيقة، ووصفه بكفتين، ولسان، وأن كل كفة منه كأطباق السموات والأرض.

وروي عن سلمان: «**لو وضعت السموات والأرض في كفة لوسعتهنّ، فتقول الملائكة: ما هذا، فيقول الله: أزِنُ به لمن أشاء من خلقي، فتقول الملائكة عند ذلك: سبحانك ربنا ما عبدناك حق عبادتك**»[١].

قال علماؤنا: ولو جاز حمل **الميزان** على ما ذكروه لجاز حمل **الصراط** على الدين الحق، **والجنة والنار** على ما يرد على القلب دون الأجسام من الأحزان والأفراح، **والشياطين والجن** على الأخلاق المذمومة، **والملائكة** على القوى المحمودة، وهذا كله فاسد، لأنه ورد: لما جاء به الصادق.

وقيل: يحملونها على الإدراك، فميزان الألوان البصر والأصوات السمع، والطعوم الذوق، وهكذا سائر الحواس، وميزان المعقولات العلم والنقل، وبطلانه لا سترة عليه.

(١) ذكره الآجري في كتاب الشريعة (٨٩٤).

فائدة: الخلاف في «**تجسيم الأعمال**» وفي «**تجسيم الموت**» في ذبحه جار بين المتقدمين والمتأخرين.

واقتضى كلام **بعض المحققين** جريان طريقي التأويل الإجمال والتفصيل فيه.

قال **الترمذي الحكيم**: والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري ومالك بن أنس وابن المبارك وابن عينية ووكيع وغيرهم أنهم يرون هذه الأشياء كما وردت، ولا يقال كيف، ولا نفسرها، ولا نأولها.

وهذا أمر أهل العلم الذي اختاروه وذهبوا إليه، وطريق المتأخرين أنها تأول بها يناسبها بما علمت تفصيله في محاله، والله أعلم.

تنبيه: تقدّم أن «**المخلطين**» توزن أعمالهم، وتقدم أن حسناتهم ترجح بسيئاتهم، وينبغي أن يحمل على أن المراد أن حسناتهم مع إيمانهم ترجح على سيئاتهم فقط، لأن الإيمان لا يعدله شيء، فلا ينافي أن حسناتهم خالية عن الإيمان إذا وزنت بسيئاتهم قد تزيد عليها وقد تنقص عنها وقد تساويها، كما يرشد له حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «**توضع الموازين يوم القيامة فتوزن السيئات والحسنات، فمن رجحت حسناته على سيئاته مثقال صؤابة دخل الجنة، ومن رجحت سيئاته على حسناته مثقال صؤابة دخل النار، قيل يا رسول الله: فمن استوت حسناته وسيئاته، قال: أولئك أصحاب الأعراف لم يدخلوها وهم يطمعون**»[1].

فقول القرطبي: الذي تدل عليه الآي والأخبار أن كل من ثقلت موازينه نجا وسلم، وبالجنة أيقن وعلم، لا أنه يدخل النار بعد ذلك: إن حمل على إطلاقه كان ضعيفاً، وإن حمل على ما أشار إليه هذا الحديث كان لطيفاً غير مخالف لما مر.

وما ثبت به حديث أهل الأعراف، والجمهور على أنهم ما في هذا الحديث، وبه قال **ابن مسعود وكعب الأحبار**، وذكره **ابن وهب** عن **ابن عباس**.

---

(١) قال القرطبي في التذكرة (٧٣٢): «ذكر خيثمة بن سليمان في مسنده» ثم ساق الحديث.

وقيل: هم قوم صالحون فقهاء علماء، قاله **مجاهد**.

وقيل: هم الشهداء، ذكره **المهدويُّ**.

وقيل: هم فضلاء المؤمنين والشهداء، فرغوا من شغل أنفسهم، وتفرغوا لمطالعة أحوال الناس، ذكره **أبو نصر عبد الرحمن ابن عبد الكريم القشيري**.

وقيل: هم قوم خرجوا للجهاد عاقين لآبائهم فاستشهدوا، قاله **شرحبيل بن مسعود**.

وروى الطبري فيه حديثاً عن النبي ﷺ، وإن استشهادهم عادل عقوقهم.

وقيل: هم العباس وحمزة وعلي بن أبي طالب وجعفر ذو الجناحين رضي الله تعالى عنهم، يعرفون محبيهم ببياض الوجوه، ومبغضيهم بسواد الوجوه، ذكره **الثعلبي** عن **ابن عباس**.

وقيل: هم عدول القيامة الذين يشهدون على الناس بأعمالهم في كل أمة، ذكره **الزهري** واختاره **النحاس**.

وقيل: هم قوم من الأنبياء، قاله **الزجاج**.

وقيل: هم قوم كانت لهم سيئات لم تكفر عنهم بالآلام والمصائب في الدنيا، فوقفوا وليس لهم كبائر، فيحسبون عن الجنة، ليناهم بذلك غم فيقع في مقابلة صغائرهم، حكاه **ابن عطية القاضي أبو محمد** في «تفسيره».

وقيل: هم أصحاب الذنوب العظام من أهل القبلة، ذكره **ابن المبارك** عن **ابن عباس**، قال **أصحاب الأعراف**: قوم أصحاب ذنوب أقامهم الله ذلك المقام إذا نظروا إلى أهل النار عرفوهم بسواد الوجوه، **وقالوا**: ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين، وإذا نظروا أهل الجنة عرفوهم ببياض الوجوه ومآلهم إلى الجنة.

وفي رواية سعيد بن جبير عن عبدالله بن مسعود: «**كانوا آخر أهل الجنة دخولاً الجنة**»[١].

قال ابن عطية: وتمنى سالم مولى أبي حذيفة أن يكون من أصحاب الأعراف، لأن مذهبه أنهم مذنبون.

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١٢: ٤٦٥)، والقرطبي في التذكرة (٧٣٨).

وقيل: هم أولاد الزنا، ذكره **أبو نصر القشيري** عن **ابن عباس**.

وقيل: إنهم ملائكة موكلون بهذه الصوره، مميزون الكافرين من المؤمنين قبل إدخالهم الجنة والنار، قاله **أبو مجلز لاحق بن حميد**، فقيل له: لا يقال للملائكة رجال؟ فقال: إنهم ذكور وليسوا بإناث، فلا يبعد إيقاع لفظ الرجال عليهم كما وقع على الجن في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ﴾ [الجن: ٦].

فهذه اثني عشر قولاً، وزاد بعضهم آخر، وهو أنهم قوم ماتوا في الفترة ولم يبدلوا دينهم.

تتمة:

الأعراف جمع **عرف**، وهو كل مرتفع منه، ومنه عرف الديك، لارتفاعه.

واختلف **المفسرون** في معناه، فالذي عليه أكثر المفسرين منهم ابن عباس أنه **أعالي الحجاب المضروب بين الجنة والنار**، وهو **السور** الذي ذكره الله بقوله: ﴿فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ﴾ [الحديد: ١٣].

وقيل: نفس السور.

وقيل: جبل أحد، ويؤيده ما في بعض الآثار مرفوعاً: «**أحد جبل يحبنا ونحبه، وإنه يوم القيامة يمثل بين الجنة والنار يحبس عليه أقوام يعرفون كلاً بسيماهم**»[١]، وهم إن شاء الله من أهل الجنة، والله أعلم.

تتمتان:

إحداهما: لا يذهب أحد يوم القيامة إلى إحدى الدارين وعليه حق أو مظلة لغيره حتى تؤديه إليه، ففي مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**لَتُؤَدُّنَّ الحُقُوق إلى أهلِها يوم القِيامةِ، حتّى يُقاد لِلشّاةِ الجلحاءِ، مِن الشّاةِ القرناءِ**»[٢].

(١) ذكره القرطبي في تفسيره (٧: ١٧٤).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، حديث رقم (٢٥٨٢).

وفي البخاري عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**من كانت عِندهُ مظلِمةٌ لِأخِيهِ من عرضه أو شيء فليتحلّلهُ مِنها، فإنّهُ ليس ثمّ دِينارٌ ولا دِرهمٌ من كان له عمل صالح أخذ بقدر مظلمته، وإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه**»[1].

وروى أبو نعيم الحافظ بإسناده عن زاد أن أبي عمر قال: «دخلتُ على ابنِ مسعُودٍ فوجدتُ أصحاب الخزِّ واليمنيّةِ قد سبقُونِي إلى المجلِسِ، فقُلتُ: يا عبد الله مِن أجلِ أنّي رجُلٌ أعمى أدنيت هؤُلاءِ وأقصيتنِي، قال: «ادنُ»، فدنوتُ حتّى ما كان بينِي وبينهُ جلِيسٌ، فسمِعتُهُ يقُولُ: «يُؤخذُ بِيدِ العبدِ أوِ الأمةِ فينصبُ على رُءُوسِ الأوّلِين والآخِرين، ثُمّ يُنادِي مُنادٍ: هذا فُلانُ بنُ فُلانٍ، فمن كان لهُ حقٌّ فليأتِ إلى حقِّهِ، فتفرحُ المرأةُ أن يدُور لها الحقُّ على ابنِها وأخِيها، أو على أبِيها، أو على زوجِها. ثُمّ قرأ ابنُ مسعُودٍ: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠١] فيقُولُ الرّبُّ تعالى لِلعبدِ: ائتِ هؤُلاءِ حُقُوقهُم، فيقُولُ: يا ربِّ، فنِيتِ الدُّنيا، فمِن أين أُوتِيهِم، فيقُولُ لِلملائِكةِ: خُذُوا مِن أعمالِهِ الصّالِحةِ فأعطُوا كُلّ إنسانٍ بِقدرِ طُلبتِهِ، فإن كان ولِيًّا لله فضلت مِن حسناتِهِ مِثقالُ حبّةٍ مِن خردلٍ مِن خيرٍ ضاعفها حتّى يُدخِلهُ بِها الجنّة، ثُمّ قرأ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖۖ وَإِن تَكُ حَسَنَةٗ يُضَٰعِفۡهَا وَيُؤۡتِ مِن لَّدُنۡهُ أَجۡرًا عَظِيمٗا﴾ [النساء: ٤٠]، وإن كان عبدًا شقِيًّا قالتِ الملائِكةُ: يا ربِّ، فنِيت حسناتُهُ، وبقِي طالِبُون، فيقُولُ لِلملائِكةِ: خُذُوا مِن أعمالِهِمُ السّيِّئةِ فأضِيفُوها إلى سيِّئاتِهِ، وصُكُّوا لهُ صكًّا إلى النّارِ»[2].

وروى رزين عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: «**كُنّا نسمع أن الرجل يتعلّق بِالرجلِ يوم القِيامة وهُو لا يعرفهُ فيقُول لهُ: ما لك إليّ وما بيني وبينك معرفة، فيقُول: كنت تراني على الخطإ وعلى المُنكر ولا تنهاني**»[3].

(١) أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب القصاص يوم القيامة، حديث رقم (٦٥٣٤).

(٢) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (٤: ٢٠١) وقال: «هارُونُ بنُ أبي وكِيعٍ هُو ابنُ عشرةٍ تفرّد بِهِ عنهُ زاذانُ، ورواهُ يحيى بنُ زكرِيّاء الأنصارِيُّ عنهُ مُختصرًا مرفُوعًا».

(٣) أخرجه المنذري في الترغيب والترهيب برقم (٣٥٠٦) وقال: «ذكره رزين ولم أره».

وقد أنكر **بعض المغفلين** الذين اتبعوا هواهم بغير هدى من الله إعجاباً برأيهم وتحكماً على كتاب الله وسنة رسوله العقول ضعيفة وأفهام سخيفة فقالوا: «**لا يجوز في حكم الله تعالى وعدله أن يضع سيئات من اكتسبها على من لم يكتسبها ويؤخذ من حسنات من عملها فتعطى من لم يعملها**»، وزعموا هذا جوراً ومخالفاً، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[الأنعام: ١٦٤].

فكيف تصح هذه الأحاديث والقول المبني عليها وهي تخالف ظاهر القرآن وتحيلها مناسبات العقول؟

وأجيب عن هذا، بأن الله سبحانه «**لم يبن أمور الدين على عقول العباد**»، و«**لم يَعِد ولم يُوعد على ما تحتمله عقولهم ويدركونها بأفهامهم**»، بل وعد وأوعد بمشيئته وإرداته وأمر ونهى بحكمته، «**ولو كان كلما لا تدركه العقول مردوداً لكان أكثر الشرائع مستحيلاً على موضوع عقول العباد**»، وذلك أن الله تعالى أوجب الغسل لجميع البدن لخروج المني وهو ظاهر عند بعض الصحابة وكثير من الأمة ،أوجب غسل الأطراف من الغائط الذي لا خلاف بين الأمة وسائر من يحكم العقل وغيرهم في نجاسته وقذارته ونتنه، وأوجب بالريح الخارجة من الدبر ما أوجب بخروج الغائط الكثير المتفاحش، فبأي عقل يستقيم هذا، أم بأي رأي تجب مساواة ريح ليس لها عين قائمة بما عينه قائمة، وتزيد على الريح نتناً وقذراً، وقد أوجب الله تعالى قطع يمين مؤمن بعشرة دراهم، وعند بعض الفقهاء بثلاثة دراهم، ودون ذلك، ثم سوى بين هذا القدر من المال وبين مائة ألف دينار فيكون القطع فيهما سواء، وأعطى الأم من ولدها الثلث، ثم إن كان للمتوفى أخوة جعل لها السدس من غير أن ترث الأخوة من ذلك شيئاً، **فبأي عقل يدرك هذا إلا تسليماً وانقياداً منا إلى صاحب الشرع**، فعلى هذا النمط يجري حكم القصاص بالحسنات والسيئات:

وقد قال تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا﴾ الآية.

وقال تعالى: ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَّعَ أَثْقَالِهِمْ﴾ [العنكبوت: ١٣].

وقال تعالى: ﴿لِيَحْمِلُوٓا۟ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۙ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [النحل: ٢٥] وهذا مبين أن معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ أي: لا تتحمل

حاملة ثقل أخرى إذا لم تتعد، فإذا تعدت واستطالت بغير ما أمرت فإنه يحمل عليها ويؤخذ منها بغير اختيارها، إذ هذا بكسبها وجنايتها واجتراحها وإذايتها، ونحو هذا ما قاله **بعض محققي أصحابنا المغاربة**.

واعلم أنه إذا وقع **الوزن** فيما بين العباد من **المظالم والحقوق**، ونفذت حسنات الظالم من قبل أن يفرغ ما عليه، فإنه يؤخذ من سيئات المظلوم، وتطرح على الظالم، نصى على ذلك مسلم، ولا معارضة بين هذا وبين قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾، فإن المراد بالآية في شخصين لا حقّ لواحد منهما عند الآخر، وأما هذا فبذنبه أخذ وبكسبه عوقب.

ومعنى ذلك، إذا مات وهو قادر على القضاء، وأما إذا مات عاجزاً عنه فإنه لا يطرح عليه من سيئاته شيء، **نص على ذلك الشيخ عز الدين بن عبد السلام**، فإن لم يكن للمظلوم سيئة، كالأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ولا للظالم حسنة، كالكافر، فإنه يعطي المظلوم من الثواب بقدر ما يستحق على الظالم، ويزاد في عقوبة الظالم بقدر ما كان يأخذ منه المظلوم إن لو كان، ثم ما يأخذ.

واختلف العلماء إذا كان المظلوم ذمياً والظالم مسلماً:

فقال بعضهم: سقط حقه كالحربي.

وقال آخرون: صار حقاً للنبي ﷺ بطلبه لقوله عليه الصلاة والسلام: «**من آذى ذِمِّيًّا كُنتُ خصمهُ يوم القِيامةِ**»[1]، انتهى.

فإن قلت: فهل يؤخذ من جميع الحسنات.

قلت: في مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**أتدرُون من المُفلِسُ؟**» **قالُوا: المُفلِسُ فينا من لا دِرهم لهُ ولا متاع، فقال**: «**إنّ المُفلِس مِن أُمّتِي يأتِي يوم القِيامةِ بِصلاةٍ، وصِيامٍ، وزكاةٍ، ويأتِي قد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب**

(١) أخرجه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (٩: ٣٤٢) وقال: حديث منكر، وقال ابن حجر في لسان الميزان (٤: ٤٠): «وليس له راو غير أبي القاسم بن الثلاج، وابن الثلاج متهم بالاختلاق».

هذا، فيعطى هذا مِن حسناتِهِ، وهذا مِن حسناتِهِ، فإن فنِيت حسناتُهُ قبل أن يُقضى ما عليهِ أُخِذ مِن خطاياهُم فطُرِحت عليهِ، ثُمّ طُرِح في النّارِ»[١].

وظن **بعض العلماء** أن الصوم مختص بعامله، موفر عليه أجره، لا يؤخذ منه شيء لمظلمة ظلمها، متمسكاً بقوله في الحديث حكاية عن الله تعالى: «**الصوم لي وأنا أجزي به**»[٢].

والأحاديث في هذا الباب ترد قوله.

وثبت أن **الحقوق** تؤخذ من سائر الأعمال: صياماً كانت أو غيره، كما ترد قول **أبي بكر بن العربي** في «**سراج المريدين**»، أن الصوم إذا لم يكن معلوماً لأحد، ولا مكتوباً في الصحف، هو الذي يستره الله للعبد، ويخبوه له، ويوفره عليه، حتى يكون له مجنة من العذاب، فإذا طرحت سيئات أرباب التبعات والحقوق عليه ذهبت عنهم فلا يضرهم إثمها لزواله عنهم، ولا يضره هو، فجعل الله تعالى صومه ذلك جنة له ووقاية من النار، على أنك علمت في مبحث «**الحفظة**» كتبهم لجميع الأعمال وإن خفيت، والله أعلم.

وثانيتهما: قال **العلماء**: إذا انقضى **الحساب** كان بعده **وزن الأعمال**، لأن الوزن للجزاء، فينبغي أن يكون بعد المحاسبة، فإن المحاسبة لتقرير الأعمال، والوزن لإظهار مقاديرها، ليكون الجزاء بحسبها على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾ [الأنبياء: ٤٧].

وبهذا سقط **ما يقال**: أي فائدة في الوزن بعد الحساب.

فإن قلت: ما الحكمة في **الوزن** من أصله مع أن الله تعالى عالم بكل شيء قبل وزنه وحاله وبعده؟ **قلت**: سيأتي أن هذا وأمثاله فيه حكم الله تعالى، ربما حجبت العقول عن إدراكها، وربما تفضل عليها بالإلمام ببوادرها، على أن **الثعلبي** قال: **إن فيه أربع فوائد**:

إحداها: امتحان الله عباده بالإيمان بالغيب في الدنيا.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، حديث رقم (٢٥٨١).

(٢) سبق تخريجه.

وثانيتها: جعل ذلك علامة لأهل «السعادة» و«الشقاوة» في «العقبى»، وقد ورد: «**أن من رجحت حسناته أخذ ملك بصبعيه ونادى ألا إن فلاناً سعد اليوم سعادة لا يشقى بعدها أبداً، ومن رجحت سيئاته أخذ ملك بصبعيه ونادى ألا إن فلاناً شقي اليوم شقاوة ولا يسعد بعدها أبداً**»[١].

وثالثتها: تعريف الله تعالى العباد ما لهم عنده من جزاء على خير وشر.

ورابعتها: إقامة الحجة عليهم، ونظير هذا قوله تعالى: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّا كُنَّا نَسۡتَنسِخُ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٢٩] فأخبر تعالى بإثبات الأعمال ونسخها مع علمه بها وسيأتي هذا في قوله: «والكاتبون» الخ.

خاتمة:

لا تنافي بين ما قررناه **نحن والأئمة قبلنا** في هذا الموضع من وقوع القصاص بعد الحساب وعند الميزان وبين ما خرجه البخاري عن أبي سعيد الخدري قال:

قال رسول الله ﷺ: «**يَخلُصُ المُؤمِنُون مِن النّارِ، فيحبسُون على قنطرةٍ بين الجنّةِ والنّارِ، فيقصُّ لِبعضِهِم مِن بعضٍ مظالِمُ كانت بينهُم في الدُّنيا، حتّى إذا هُذِّبُوا ونُقُّوا أذِن الله لَهُم في دُخُولِ الجنّةِ، فوالّذِي نفسُ مُحمّدٍ بِيدِهِ، لأحدُهُم أهدى إلى منزِلِهِ في الجنّةِ مِنه منزِلِهِ كان في الدُّنيا**»[٢].

ومراده بالنار: الجسر المضروب عليها، وهو الصراط.

قال مقاتل: إذا قطعوا جسر جهنم حبسوا على قنطرة بين الجنة والنار، فيقتص لبعضهم من بعض مظالم كانت بينهم، حتى إذا هذبوا وطيبوا قال لهم رضوان وأصحابه: سلام عليكم، بمعنى التحية، فادخلوها خالدين.

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب القصاص يوم القيامة، حديث رقم (٦٥٣٥).

ومعنى قوله عليه الصلاة والسلام في بعض الأحاديث: الجنة بعد الصراط بعد القنطرة التي بعد الصراط وهي التي يحبس الناس بينها وبين الصراط **للتواهب**[1]، لأن ما قررناه هنا نحن والأئمة:

- **إما في قوم يستنفذ القصاص حسناتهم والذين يقع التقاصص بينهم عند القنطرة بعد الصراط قوم لا يستنفذ القصاص حسناتهم.**

- **وإما في قوم يقع منهم التسامح في استيفاء حقوقهم.**

والذي يقع «**التقاصص**» بينهم عند القنطرة بعد الصراط قوم لا يقع بينهم «**التسامح**»، بل تسمح أنفسهم بالتجاوز عن إخوانهم، فليس ثم إلا «**التواهب**».

وأما قول من قال: أن الحبس عند القنطرة للسؤال عن فضول أموال كانت بأيديهم، وإن ورد به الأثر، فلا يدفع الإشكال؛ إذ الحديث السابق مصرح بالقصاص لبعضهم من بعض، والله أعلم.

فإن قلت: هذه الأمور التي فصلتها في مباحث «الوزن»:

- **إن كان الإيمان بها واجباً، كان عليه في النظم بيانها.**

- **وإن لم يكن الإيمان بها واجباً، فالتعرض لها فضول.**

قلت: لا يلزم من وجوبها تعرض التعلم لبيانها، لأنه غير ملتزم لبيان كلما يجب الإيمان به، لما علمت من أنه مقصود على بيان **الامهات** من **المسائل والأصول**، دون **التوليدات**، ولا خفاء أن **الوجوب هنا سمعيٌّ**، فكل ما ثبت من هذه الأمور تفصيلاً من **كتاب** أو **سنة** أو **إجماع**، وجب اعتقاده، وما لا فلا، والله أعلم بالصواب.



(١) قال القرطبي في التذكرة (٧٦٨): «وقد ذكر الدراقطني حديثاً ذكر فيه: أن الجنة بعد الصراط» ولم أجده في سنن الدراقطني.

كَذَا الصِّرَاطُ فَالعِبَادُ مُختَلِف مُرُورُهُم فَسَالِمٌ وَمُنتَلِف

* [مبحث في الصراط وأحكامه]:

ولما وردت الآيات والأحاديث بـ«**الصراط**»، وورود بلغ مبلغ الشهرة، وكثرت كثرة تلتحق بالتواتر، واتفقت كلمة القوم عليه وإن اختلفوا في المراد به، على ما سيأتي، ووجب على كل مكلف اعتقاده سمعاً، أشار إلى ذلك بقوله:

(**كذا**) السابق من: أخذ العباد الكتب، والوزن، والميزان، في وجوب الإيمان به سمعاً، (**الصراط**) وهو **لغة**: الطريق الواضح، ومن ذلك قول جرير [من الوافر]:

أمير المؤمنين على صراط إذا اعوج الموارد مستقيم

وقول آخر[(١)]:

فصد عن نهج الصراط الواضح

وفيه ثلاث لغات مشهورة: الصاد والسين المهملتان والزاي المعجمة، غير أن الأصمعي روى عن أبي عمر: والزاي الخالصة، وغلط في ذلك، فقد قال **ابن عطية**: قال بعض اللغويين: ما حكاه الأصمعيُّ من هذه الرواية خطأ منه، إنما سمع أبا عمر ويقرأ بالمضارعة، يريد بين الصاد والزاي، فتوهمها زاياً، ولم يكن الأصمعي نحوياً فيؤتمن على هذا.

وهو مأخوذ من: صرطْت الشيء، بكسر الراء إذا ابتلعته، سمي بذلك لأنه يبتلع المارة، وكذا الطريق.

و**شرعاً**، قال **سعد الدين**: جسر ممدود على متن جهنم، يرده الأولون والآخرون، أدق من الشعر، وأحد من السيف، على ما ورد في الحديث الصحيح.

وهو لفظيٌّ، لما لا يخفى.

ودليل **وجوب الإيمان به** أنه «**من الأمور الممكنة التي ورد بها الكتاب**» كما في: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰٓ أَعْيُنِهِمْ فَٱسْتَبَقُوا۟ ٱلصِّرَٰطَ فَأَنَّىٰ يُبْصِرُونَ﴾ [يس: ٦٦].

(١) البيت من [الراجز]، ولم أقف لمن يُنسب.

والسنة، كما في حديث مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه: «أنّ ناسًا قالُوا لِرسُولِ الله ﷺ: يا رسُول الله، هل نرى ربّنا يوم القِيامةِ؟ فقال رسُولُ الله ﷺ: «هل تُضارُّون في رُؤيةِ القمرِ ليلة البدرِ؟» قالُوا: لا يا رسُول الله، قال: «هل تُضارُّون في الشّمسِ ليس دُونها سحابٌ؟» قالُوا: لا يا رسُول الله، قال: « فإنّكُم ترونهُ، كذلِك يجمعُ الله النّاس يوم القِيامةِ فيقُولُ: من كان يعبُدُ شيئًا فليتّبِعهُ، فيتّبِعُ من كان يعبُدُ الشّمس الشّمس، ويتّبِعُ من كان يعبُدُ القمر القمر، ويتّبِعُ من كان يعبُدُ الطّواغِيت الطّواغِيت، وتبقى هذِهِ الأُمّةُ فيها مُنافِقُوها، فيأتِيهِمُ الله تبارك وتعالى في صُورةٍ غيرِ صُورتِهِ الّتِي يعرِفُون، فيقُولُ: أنا ربُّكُم، فيقُولُون: نعُوذُ بِالله مِنك، هذا مكانُنا حتّى يأتِينا ربُّنا، فإذا جاء ربُّنا عرفناهُ، فيأتِيهِمُ الله تعالى في صُورتِهِ الّتِي يعرِفُون، فيقُولُ: أنا ربُّكُم، فيقُولُون: أنت ربُّنا فيتّبِعُونهُ ويُضربُ الصِّراطُ بين ظهري جهنّم، فأكُونُ أنا وأُمّتِي أوّل من يُجِيزُ، ولا يتكلّمُ يومئِذٍ إلّا الرُّسُلُ، ودعوى الرُّسُلِ يومئِذٍ: اللهمّ سلِّم، سلِّم، وفي جهنّم كلالِيبُ مِثلُ شوكِ السّعدانِ، هل رأيتُمُ السّعدان؟ » قالُوا: نعم يا رسُول الله قال: « فإنّها مِثلُ شوكِ السّعدانِ غير أنّهُ لا يعلمُ ما قدرُ عِظمِها إلّا الله، تخطفُ النّاس بِأعمالِهِم، فمِنهُمُ المُؤمِنُ بقِي بِعملِهِ، ومِنهُمُ المُجازى حتّى يُنجّى»[1]، الحديث.

وكما فيه من رواية أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ قال: «إذا كان يومُ القِيامةِ أذّن مُؤذِّنٌ لِيتّبع كُلُّ أُمّةٍ ما كانت تعبُدُ، فلا يبقى أحدٌ كان يعبُدُ غير الله سُبحانهُ مِن الأصنامِ والأنصابِ إلّا يتساقطُون في النّارِ، حتّى إذا لم يبق إلّا من كان يعبُدُ الله مِن برٍّ وفاجِرٍ وغُبّرِ أهلِ الكِتابِ، فيدعى اليهُودُ، فيقالُ لهُم: ما كُنتُم تعبُدُون؟ قالُوا: كُنّا نعبُدُ عُزير ابن الله، فيقالُ: كذبتُم ما اتّخذ الله مِن صاحِبةٍ ولا ولدٍ، فماذا تبغُون؟ قالُوا: عطِشنا يا ربّنا، فاسقِنا، فيشارُ إليهِم ألا ترِدُون؟ فيحشرُون إلى النّارِ كأنّها سرابٌ يحطِمُ بعضُها بعضًا، فيتساقطُون في النّارِ، ثُمّ يُدعى النّصارى، فيقالُ لهُم: ما كُنتُم تعبُدُون؟ قالُوا: كُنّا نعبُدُ المسِيح ابن الله، فيقالُ لهُم، كذبتُم ما اتّخذ الله مِن صاحِبةٍ ولا ولدٍ، فيقالُ لهُم: ماذا تبغُون؟ فيقُولُون: عطِشنا يا ربّنا،

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الرقاق، باب الصراط جسر جهنم، حديث رقم (٦٥٧٣)، ومسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، حديث رقم (١٨٢).

فاسقِنا، قال: فيشارُ إليهِم ألا تَرِدُون؟ فيحشرُون إلى جهنّم كأنّها سرابٌ يحطِمُ بعضُها بعضًا، فيتساقطُون في النّارِ حتّى إذا لم يبق إلّا من كان يعبُدُ الله تعالى مِن برٍّ وفاجِرٍ أتاهُم ربُّ العالِمين سُبحانهُ وتعالى في أدنى صُورةٍ مِن الّتِي رأوهُ فيها قال: فما تنتظِرُون؟ تتبعُ كُلُّ أُمّةٍ ما كانت تعبُدُ، قالُوا: يا ربّنا، فارقنا النّاس في الدُّنيا أفقر ما كُنّا إليهِم، ولم نُصاحِبهُم، فيقُولُ: أنا ربُّكُم، فيقُولُون: نعُوذُ بِالله مِنك لا نُشرِكُ بِالله شيئًا مرّتينِ أو ثلاثًا، حتّى إنّ بعضهُم ليكادُ أن ينقلِب، فيقُولُ: هل بينكُم وبينهُ آيةٌ فتعرِفُونهُ بِها؟ فيقُولُون: نعم، فيكشفُ عن ساقٍ فلا يبقى من كان يسجُدُ للهّ مِن تِلقاءِ نفسِهِ إلّا أذِن الله لهُ بِالسُّجُودِ، ولا يبقى من كان يسجُدُ اتِّقاءً ورِياءً إلّا جعل الله ظهرهُ طبقةً واحِدةً، كُلّما أراد أن يسجُد خرّ على قفاهُ، ثُمّ يرفعُون رُءُوسهُم وقد تحوّل في صُورتِهِ الّتِي رأوهُ فيها أوّل مرّةٍ، فقال: أنا ربُّكُم، فيقُولُون: أنت ربُّنا، ثُمّ يُضربُ الجِسرُ على جهنّم، وتحِلُّ الشّفاعةُ، ويقُولُون: اللهمّ سلِّم، سلِّم » قِيل: يا رسُول الله، وما الجِسرُ؟ قال: « دحضٌ مزِلّةٌ، فيهِ خطاطِيفُ وكلالِيبُ وحسكٌ تكُونُ بِنجدٍ فيها شُويكةٌ يُقالُ لها السّعدانُ، فيمُرُّ المُؤمِنُون كطرفِ العينِ، وكالبرقِ، وكالرِّيحِ، وكالطّيرِ، وكأجاوِيدِ الخيلِ والرِّكابِ، فناجٍ مُسلّمٌ، ومخدُوشٌ مُرسلٌ، ومكدُوسٌ في نارِ جهنّم»[١].

قال **أبو سعيد**: بلغنِي أنّ الجِسر «**أدقُّ مِن الشّعرةِ، وأحدُّ مِن السّيفِ**»[٢] أخرجه مسلم عنه من رواية عطاء بن يسار الحديث.

وكما فيه من رواية جابر بن عبدالله عن النبي ﷺ قال: «فتُدعى الأُممُ بِأوثانِها، وما كانت تعبُدُ، الأوّلُ فالأوّلُ، ثُمّ يأتِينا ربُّنا بعد ذلِك، فيقُولُ: من تنظُرُون؟ فيقُولُون: ننظُرُ ربّنا، فيقُولُ: أنا ربُّكُم، فيقُولُون: حتّى ننظُر إليك، فيتجلّى لهُم يضحكُ، قال: فينطلِقُ بِهِم ويتّبِعُونهُ، ويُعطى كُلُّ إنسانٍ مِنهُم مُنافِقًا، أو مُؤمِنًا نُورًا، ثُمّ يتّبِعُونهُ وعلى جِسرِ جهنّم كلالِيبُ وحسكٌ،

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب تفسير القرآن، باب قولِهِ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ﴾ [النساء: ٤٠]، حديث رقم (٤٥٨١)، ومسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، حديث رقم (١٨٣).

(٢) أخرجه في كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، حديث رقم (١٨٣).

تأخُذُ من شاء الله، ثُمّ يُطفأُ نُورُ المُنافِقِين، ثُمّ ينجُو المُؤمِنُون، فتنجُو أوّلُ زُمرةٍ وُجُوهُهُم كالقمرِ ليلة البدرِ سبعُون ألفًا لا يُحاسبُون، ثُمّ الّذِين يلُونهُم كأضوإِ نجمٍ في السّماءِ، ثُمّ كذلِك»[1] الـحديث.

كما وفيه من رواية حذيفة وأبي هريرة عن رسول الله ﷺ في حديث الشفاعة إلى أن قال: «فيأتُون مُحمّدًا ﷺ، فيقُومُ فيؤذنُ لهُ، وتُرسلُ الأمانةُ والرّحِمُ، فتقُومانِ جنبتيِ الصِّراطِ يمِينًا وشِمالًا، فيمُرُّ أوّلُكُم كالبرقِ »قال: قُلتُ: بِأبِي أنت وأُمِّي أيُّ شيءٍ كمرِّ البرقِ؟ قال: «ألم تروا إلى البرقِ كيف يمُرُّ ويرجِعُ في طرفةِ عينٍ؟ ثُمّ كمرِّ الرِّيحِ، ثُمّ كمرِّ الطّيرِ، وشدِّ الرِّجالِ، تجرِي بِهِم أعمالُهُم ونبِيُّكُم قائِمٌ على الصِّراطِ يقُولُ: ربِّ سلِّم سلِّم، حتّى تعجِز أعمالُ العِبادِ، حتّى يجِيء الرّجُلُ فلا يستطِيعُ السّير إلّا زحفًا »، قال: «وفي حافتيِ الصِّراطِ كلالِيبُ مُعلّقةٌ مأمُورةٌ بِأخذِ منِ أُمِرت بِهِ، فمخدُوشٌ ناجٍ، ومكدُوسٌ في النّارِ»[2].

واتفقت عليه الكلمة في الجملة، وكل ما هو كذلك فالإيمان به واجب، واعتقاده من آكد المطالب.

وإذا وجب الإيمان به لثبوته وتقرره: لواجب اعتقاده من كيفية المرور عليه أنه **(العباد)** أحد مجموع عبد مراد به المكلف، فـ«أل» فيه للعموم، حتى أنه يشمل:

- **السبعين ألفاً الذين لا حساب عليهم كما تقدم في الحديث.**
- **ويشمل النبيين والصديقين.**

وعبارة الغزالي في «**الكشف**»: إذا لم يبق في الموقف إلا المؤمنون والمسلمون والمحتسبون والعارفون والصديقون والشهداء والصالحون والمرسلون، ليس فيهم مرتاب، ولا منافق، ولا زنديق، فيقول: الله تعالى: يا أهل الموقف، من ربكم؟ فيقولون: الله. فيقول لهم: أتعرفونه؟ فيقولون: نعم. فيتجلى لهم ملك عن يسار العرش لو جعلت البحار السبع في نقرة إبهامه ما

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، حديث رقم (١٩١).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، حديث رقم (١٩٥).

ظهرت، فيقول لهم: بأمر الله أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، فيتجلى لهم عن يمين العرش ملك لو جعلت البحار الأربعة عشر في نقرة إبهامه ما ظهرت، فيقول لهم: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك فيتجلى الرب سبحانه في صورة غير صورته، فيقول: أنا ربكم، فيقولون نعوذ بالله منك، فيتجلى لهم الرب سبحانه في الصورة التي كانوا يعرفونه فيها، وسمعوا بها، وهو يضحك، فيسجدون له جميعهم، فيقول: أهلاً بكم، ثم ينطلق بهم إلى الجنة، فيتبعونه، فيمر بهم على الصراط، والناس أفواج: المرسلون، ثم النبيون، ثم الصديقون، ثم المحتسبون، ثم الشهداء، ثم المؤمنون العارفون، ويبقى المسلمون منهم المكبون لوجهه، ومنهم المحبوس في الأعراف، ومنهم قوم قصروا عن تمام الإيمان، فمنهم من يجوز الصراط على مائة عام، وآخر يجوزه على ألف عام، ومع ذلك كله لم تحرق النار من ربه عياناً لا يضار في رؤيته.

ويظهر «**أن كل العباد يمرون عليه ذاهبين من الموقف إلى الجنة**»؛ إذ هو مضروب على متن جهنم، وهي بين الموقف والجنة، لكنهم ليسوا في مرورهم عليه سواء، بل هم (**مختلف مرورهم**) عليه: سرعة وإبطاء، ونجاة وسقوطاً في النار تحتهم، (**فـ**) هم عند مجاورته والكون عليه:

فريق (**سالم**) بعمله، أي ناج من الوقوع في نار جهنم، وإن خدشته كلاليبها، وقشبه لهيبها، وسقط، وقام، وجاوزه بعد أعوام.

(**و**) منهم فريق (**منتلف**) بعمله، اسم فاعل، انتلف مطاوع، انتلفه الله بمعنى أوقعه في التلف، والمراد هنا متردي في نار جهنم:

- **إما على الدوام والتأبيد كالكفار والمنافقين.**

- **وإما المدة التي أرادها الله ثم ينجو كبعض عصاة المؤمنين ممن قضى الله عليه بالعذاب وتقطعت بهم الأسباب.**

كما قد علم كل هذا من الأحاديث التي سقناها، والآثار الناطقة بتفصيل هذه الأحكام التي أجملناها.

وهاهنا تنبيهات:

الأول: قد قدمنا أن الكلمة قد اتفقت على إثباته في الجملة، لكن أهل السنة يبقونه على ظاهره من كونه جسراً ممدوداً على متن جهنم، أحد من السيف، وأدق من الشعر، وأنكر إبقاءه على ظاهره **القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة** زعماً منهم أنه لا يمكن الخطور عليه، ولو أمكن ففيه تعذيب، ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة، **قالوا**: بل المراد به:

- **طريق الجنة المشار إليه بقوله تعالى**: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ [محمد: ٥].

- **وطريق النار المشار إليه بقوله تعالى**: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٣].

وقيل: المراد به الأدلة الواضحة.

وقيل: العبادات، كالصلاة والزكاة ونحوهما.

وقيل: الأعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها، كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها، ويقصر بقلتها.

والجواب: أن الآيات والأحاديث يجب حملها على حقائقها اللغوية ما لم يصدر عنها قاطع البرهان، ولم يوجد ههنا، فيجب حملها على ظاهرها، وإن إمكان العبور عليه ظاهر، كالمشي على الماء، والطيران في الهواء.

وفي الحديث: «**يُحشرُ الكافِرُ على وجهِهِ فقِيل: كيف يمشِي على وجهِهِ، فقال: إنّ الّذِي أمشاهُ على رجليهِ قادِرُ على أن يُمشِيهُ على وجهِهِ**»[١].

واللائق بهم حينئذٍ أن ينكروا «قلب العصا حية»، و«فلق البحر»، و«إحياء الموتى في الدنيا»؛ إذ غايته مخالفة العادة، وهي لا توجب الصرف عن الظاهر، وأن التعذيب بمعنى حصول الغم، لا حق للمؤمنين في ذلك اليوم لا محالة، كما هو أحد ترددين أسلفناهما، ففي

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أنس بن مالك، كتاب الرقاق، باب كيف الحشر، حديث رقم (٦٥٢٣)، ومسلم في كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب يحشر الكافر على وجهه، حديث رقم (٢٨٠٦).

الصحيح: «**أن جهنم تزفر زفرة فلا يبقى عندها ملك مقرب ولا نبي مرسل إلا جثى على ركبتيه**»[1]، وأما على التردد الذي مر اختياره، فيجوز أن الله تعالى يسهل الطريق على من أراد، كما مر في الحديث، أن:

- **منهم من هو كالبرق الخاطف.**
- **ومنهم من هو كالريح الهابة.**
- **ومنهم من هو كالجواد.**
- **ومنهم من يجوز رجلاً وتتعلق يداه.**
- **ومنهم من يجر على وجهه.**

الثاني: أنكر «**القرافي**» كونه أدق من الشعر، وأحد من السيف، وسبقه إلى ذلك **العز بن عبد السلام**، وعبارة **البدر الزركشي**: الصراط وردت فيه الأخبار الصحيحة، واستفاضت، وهو محمول على ظاهره بغير تأويل، والله أعلم بحقيقته، وفي الصحيحين: أنه جسر يضرب على ظهراني جهنم يمر عليه جميع الخلائق[2]، وهم في جوازه متفاوتون.

ثم **قال**: وفي بعض الروايات أنه أدق من الشعر وأحد من السيف، فإن ثبتت فهي غير محمولة على ظاهرها لمنافاتها للأحاديث الآخر من:

- **قيام الملائكة على جنبتيه.**
- **وكون الكلاليب والحسك فيه.**
- **وإعطاء كل من المارين عليه من النور قدر موضع قدميه.**

---

(١) اخرجه الحاكم في مستدركه بنحوه من حديث عبد الله بن مسعود، حديث رقم (٨٧٥١)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٩٧٦٣)، قال الهيثمي (١٠: ٣٤٣): «رواه كله الطبراني من طرق، ورجال أحدها رجال الصحيح غير أبي خالد الدالاني، وهو ثقة».

(٢) سبق تخريجه.

زاد **القرافي**: والصحيح أنه عريض، وفيه طريقان: يمنى ويسرى، فأهل السعادة يسلك بهم ذات اليمين، وأهل الشقاوة يسلك بهم ذات الشمال، وفيه طاقات، كل طاقة تنفذ لطبقة من طباق جهنم، وجهنم بين الخلائق وبين الجنة، والجسر على فمها منصوب، فلا يدخل أحد الجنة حتى يمر على جهنم، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١] على أحد الأقوال.

قال تبعاً للبيهقي: كون الصراط أدق من الشعر وأحد من السيف لم أجده في الروايات الصحيحة، وإنما يروى عن بعض الصحابة، فنقول بأن أمره أدق من الشعر، فإن يسر الجواز عليه وعسره على قدر الطاعات والمعاصي، ولا يعلم حدود ذلك إلا الله تعالى، وقد جرت العادة بضرب دقة الشعر مثلاً للغامض الخفي، وضرب حد السيف لإسراع الملائكة في المضي لامتثال أمر الله تعالى في إجازة الناس عليه.

قال **القرطبي وغيره**: وكل هذا مردود بإخراج مسلم تلك الزيادة عن أبي سعيد الخدري بلاغا، وليست مما للرأي والاجتهاد فيه مدخلية، فهي مرفوعة في الصحيح، والإيمان بكل ذلك واجب، والقادر على إمساك الطير في الهواء قادر على أن يمسك عليه المؤمن يجريه أو يمشيه، ولا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا عند الاستحالة، ولا استحالة في ذلك مع الآثار الواردة فيه، وثباتها بنقل الأئمة العدول، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور.

وليس فيه ما يدفع الإشكال، فإن جعل ما لا يجوز العقل حصوله إلا في حيز واسع في حيز صغير مع كونه كذلك، وعكسه أمر لا يعقل، فالحق في الجواب أن الصراط فيه عقبات ومواطن سؤال، فلتكن تلك الطرق، وقيام الملائكة، والطاقات، والحسك، والكلاليب، وإعطاء المؤمن من النور موضع قدميه في بعض تلك المواضع، وليكن كونه أدق من الشعر وأحد من السيف في بعض آخر، على أن قوله في الحديث السابق: «**تجري بهم أعمالهم رجماً**»[١] يرمز إلى تأويل «البدر» كما لا يخفى على ذائق.

(١) سبق تخريجه.

الثالث: حملنا «العباد» على «المكلفين»: مؤمنين كانوا أو لا، وهو قول الجمهور الذي صرحت به الأحاديث الصحيحة والروايات الصريحة.

وذهب الحليمي وتبعه طائفة إلى أن الكفار لا يمرون على الصراط لأنهم للنار، وهي في الأرض، وهم فيها، ولا يخفى عليك ضعف حجته.

حُكِي أنه إن أراد بالمنافقين غير الكفار، فقربت من الروايات السابقة ومطلقهم، فممنوع للأحاديث السابقة، ولقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ٱرْجِعُوا۟ وَرَآءَكُمْ فَٱلْتَمِسُوا۟ نُورًا﴾ [الحديد: ١٣] الآية.

فإن قلت: ما الحكمة في بقاء المنافقين مختلطين بالمؤمنين؟

قلت: قال العلماء: إنما بقوا في زمرة المؤمنين لأنهم كانوا في الدنيا متسترين بهم فتستروا بهم أيضاً في الآخرة، وسلكوا مسلكهم، ودخلوا في جملتهم، واتبعوهم، ومشوا في نورهم، حتى ضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب، وذهب عنهم نور المؤمنين.

قال **بعض العلماء**: هؤلاء هم المطرودون عن الحوض الذين يقال لهم: «**سُحقًا سُحقًا**»[1]، والله أعلم، قاله النوويُّ.

ومما يؤيد التعميم قول **النووي**: في هذه الأحاديثِ إثبات الصراط، ومذهب أهل الحق إثباته، وقد أجمع السلف على إثباته، وهو جسر على متن جهنم يمر عليه الناس كلهم، فالمؤمنون ينجون على حسب منازلهم، والآخرون يسقطون فيها، عافانا الله الكريم منها.

وأصحابنا المتكلمون وغيرهم من السلف يقولون: إن الصراط أدق من الشعرة، وأحد من السيف، كما ذكره أبو سعيد الخدري هنا في روايته المذكورة في الكتاب.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب الرقاق، باب في الحوض، حديث رقم (٦٥٨٣)، ومسلم في كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته، حديث رقم (٢٢٩٠) و(٢٢٩١).

الرابع: تقدم في بعض الأحاديث، أن هذه الأمة أول من يمر عليه، وأنه لا يتكلم حينئذٍ إلا المرسلون، وأن كلامهم: «**اللهمّ سلِّم سلِّم**»[١].

فإن قلت: فمن يمر بعد هذه الأمة؟

قلت: عيسى وأمته، ثم موسى وأمته، وهكذا يدعون نبياً نبياً، وأمة أمة، حتى يكون آخرهم نوحاً عليه الصلاة والسلام، وكل أمة خلصت تلقتها الملائكة تدلها على طريق الجنة، يمينك شمالك، وتنصب الكراسي للأنبياء، فيكون محمد ﷺ عن يمين العرش، وعيسى عليه الصلاة والسلام عن يساره، ذكره ابن المبارك عن عبدالله بن سلام.

الخامس: قال بعض المتأخرين: ورد في بعض الأحاديث أنه: «**مسيرة ثلاثة آلاف سنة، ألف سنة صعود، وألف سنة استواء، وألف سنة هبوط**»[٢].

وذكر بعض العلماء: أنه لا يجوز أحد الصراط حتى يسأل في سبع قناطر، أما القنطرة الأولى فيسأل عليها عن الإيمان بالله تعالى، وهي شهادة أن لا إله إلا الله، فإن جاء بها مخلصاً جاز، ثم يسأل على القنطرة الثانية عن الصلاة، فإن جاء بها تامة جاز، ثم يسأل على القنطرة الثالثة عن صوم شهر رمضان، فإن جاء به تاماً جاز، ثم يسأل على القنطرة الرابعة عن الزكاة، فإن جاء بها تامة جاز، ثم يسأل في الخامسة عن الحج والعمرة، فإن جاء بهما تامين جاز، ثم يسأل في السادسة عن الوضوء والغسل، فإن جاء بهما تامين جاز، ثم يسأل في السابعة، وليس في القناطر أصعب منها عن ظلامات الناس.

وورد: «**أن الله يأمر جبريل فيقف في أول الصراط، وميكائيل في وسطه، يسألان الخلق عن أربعة أمور: عن عمره فيما أفناه، وعن شبابه فيما أبلاه، وعن علمه ماذا عمل به، وعن ماله من أين اكتسبه وأين أنفقه**»[٣].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) ذكره الجرجاني في تفسيره (٢: ٢٨٠)، وقال السخاوي في الأجوبة المرضية: معضل.

(٣) لم أعثر عليه.

السادس: تقدم في كلام **البدر الزركشي** التصريح برد العلم بحقيقته إلى الله تعالى.

فإن قلت: فهل هو موجود الآن كالجنة والنار.

قلت: وقع التصريح بذلك في كلام عمر اللخمي الشهير **بابن الفاكهاني**، ولفظه: والصراط الذي وصفناه موجود والاخبار عنه صدق يجوزه العباد بقدر اعمالهم، وعبارة الكنز نقلا عن بعضهم يجوز أن يخلقه الله تعالى حين يضرب على جهنم، ويجوز أن يكون خلقه حين خلق جهنم، فيكون معنى قوله في الحديث: «يضرب» أي يؤذن في المرور عليه كما يقال: ضربت عليهم الذلة، أي جعلت.

وقال **الزركشي**: لم يحكوا فيه الخلاف في النار: **هل هو مخلوق الآن أو فيما بعد**، وجوز القاضي عياض أن الله يحدثه، وأن يكون مخلوقاً الآن لجهنم.

السابع: قال **الحلبي**: لم يثبت أنه يبقى إلى خروج الموحدين من النار ليجوزوا عليه إلى الجنة أو يزال، ثم يُعاد لهم أو لا يعاد، أو تصعد به الملائكة إلى السور الذي في الأعراف.

الثامن: قال **البدر الزركشي**: قالوا: ومن الحكمة فيه أن يظهر للمؤمنين من عظيم فضل الله تعالى النجاة من النار، ولتصير الجنة **بعد** أسر لقلوبهم، وليتحسر الكافر بفوز المؤمنين بعد اشتراكهم في الورود.

وقد علمت الكلام على الكافر فلا تغفل.

التاسع: صرح **القرطبي** أن «السبعين ألفاً الذين يدخلون الجنة بغير حساب» و«من يلتقطه العنق من النار» لا يمرون على الصراط، وهو مخالف لظاهر الحديث السابق، فليتأمل؟!

العاشر: خرج البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **«يخلُصُ المُؤمِنُون مِن النّارِ، فيحبسُون على قنطرةٍ بين الجنّةِ والنّارِ، فيقتصّ لِبعضِهِم مِن بعضٍ مظالِمُ كانت بينهُم في الدُّنيا، حتّى إذا هُذِّبُوا ونُقُّوا أُذِن لهُم في دُخُولِ الجنّةِ، فوالّذِي نفسُ مُحمّدٍ بِيدِهِ، لأحدُهُم أهدى الى منزِلِهِ في الجنّةِ مِن منزِلِهِ اللذي كان في الدُّنيا»**[1]، فسمى **القرطبي** هذه

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الرقاق، باب القصاص يوم القيامة، حديث رقم (٦٥٣٥).

القنطرة صراطاً ثانياً يمره قوم مخصوصون، قال: وهم من علم الله أن القصاص لا يستنفذ حسناتهم، ولا يرجع من هؤلاء أحد إلى النار إن شاء الله تعالى، لأنهم قد عبروا الصراط الأول المضروب على متن جهنم التي يسقط فيها من أوبقه ذنبه، وأربى على حسناته بالقصاص.

وهل تجوز؟ لا شك فيه كما يعلم بأدنى تنبه.

فائدتان: الأولى: لا تزال الغموم تعتري أهل الجنة حتى «**يذبح الموت**» كما لا يزال الرجاء يعتري أهل النار إلى «ذبحه» أيضاً.

وفي ذابحه على الصراط بين النار والجنة بإذن النبي ﷺ بين يديه قولان: **أحدهما**: أنه يحيى بن زكريا، **والآخر**: أنه جبريل.

وقد ورد في بعض الآثار: «**أن الله خلق الموت في صُورةِ كبشٍ أملح لا يمر بشئ إلّا مات، وخلق الحياة في صُورةِ فرسٍ بلقاء لا تمُرُّ بشيءٍ إلّا حُيِي**»[١].

الثانية: ذكر بعض من ينتمي إلى العلم أنه يخرج من النار كل كافر ومبطل وجاحد ويدخل الجنة[٢]، وأنه جاز في العقل أن ينقطع الغضب، فعكس بلزوم جواز انقطاع الرحمة عمن دخل الجنة، فيخرجون منها، ويدخلون النار، وهو خلاف نصوص الشرع، قال تعالى: ﴿وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ [الحجر: ٤٨] ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٨] ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠].

وبالجملة، هذا قول مخالف للقرآن والسنة وإجماع الأمة، ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

---

(١) ذكره البغوي في تفسيره (٥: ١٢٤)، والثعلبي في تفسير (٩: ٣٥٥).

(٢) ومن المردود الباطل أيضا ههنا، ما قاله الشيخ ابن عربي، صاحب الفتوحات والفصوص، من أن عذاب أصحاب النار ينقلب في حقهم عذوبة، وهو خلاف صرائح الآيات والأحاديث والآثار، وخلاف ما أجمعت عليه كلمة أهل الحق، وقد كتب في هذه المسألة سيدنا العلامة سعيد فودة كتابه: أصحاب النار ومصيرهم، وهو بحث جليل نفيس، فاحرص عليه، ترشد في قضايا النيران ومعتقدات أهل السنة فيها. (ي).

خاتمة: تشتمل على فوائد:

منها، أنه قال بعض أهل المعاني: أن سرور الخلق وتفاوتهم بحسب تفاوتهم في الأعراض عن حرمات الله تعالى إذا حظرت في قلوبهم، فمن كان منهم أسرع إعراضاً عما حرم الله كان أسرع مروراً في ذلك اليوم حتى يكون آخرهم كالبرق، والآخر يسحب سحباً، وما بين ذلك وهو استخراج حسن.

ومنها، ما ورد عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قالت: «**يا رسول الله، أيذكر الرجل حميمه في الآخرة؟ قال: نعم، إلا عند أخذ الصحف، وعند الصراط والميزان**»[1]، وقد تقدم نحو هذا.

ومنها، أن أنساً قال للنبي ﷺ: «**أين نطلبك في عرصات القيامة فقال: عند الصراط والحوض والميزان فهذه مواقف لا أتجاوزهن**»[2].

ومنها، أن قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ ﴾ [إبراهيم: ٤٨] سألت عائشة عنه النبي ﷺ فقالت: «**يا رسُول الله، فأين يكُونُ النّاسُ؟ فقال: «على الصِّراطِ**»[3].

ومنها، ما تقدم أن المرور على الصراط هو الورود المذكور في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ [مريم: ٧١] الآية قول.

قول، **وقيل: ـ وهو الذي اختاره القرطبي ـ** أن جميع الناس يدخلون النار:

- **أما العصاة، فبذنوب أوجبت ذلك.**
- **وأما الصلحاء، فللشفاعة.**

ثم ينجي الله المؤمنين، ويذر فيها الكافرين مخلدين، وذكر في ذلك أحاديث، والله أعلم.

---

(١) أخرجه ابن راهويه في مسنده برقم (١٣٤٩).

(٢) لم أعثر عليه.

(٣) اخرجه مسلم في صحيحه في كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب في البعث والنشور وصفة الأرض يوم القيامة، حديث رقم (٢٧٩١).

* [مبحث في العرش وأحكامه]:

ولما تقرر «**وجوب مخالفته تعالى للحوادث**» و«**تنزهه عن الزمان والمكان**»، و«**استغناؤه عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه**»، و«**إحاطة علمه بالواجبات والمستحيلات والجائزات**»، و«**أنه لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السموات**»، وكان في المتواتر ما يوهم خلاف كل ذلك، أشار إلى دفع ذلك الوهم بما يعترف بصحته صحيح الفهم، فقال:

(**والعرش**): وهو جسم عظيم نوراني علوي محيط بجميع الأجسام.

هو أول المخلوقات وجوداً عينياً، فيمسك عن القطع بتعيين حقيقته لعدم العلم بها.

نعم، أخرج ابن أبي حاتم في «تفسيره»، وأبو الشيخ في كتاب «العظمة» عن وهب بن منبه، قال: «إنّ الله تعالى خلق العرش مِن نُورِهِ، والكُرسِيُّ بالعرشِ مُلتصِقٌ، والماءُ كُلُّهُ في جوفِ الكُرسِيِّ، والماءُ على متن الرِّيحِ ومناكِبُ الملائِكةِ الّذِين يحمِلُون العرش ناشِبةٌ بِالعرشِ، وحول العرشِ أربعةُ أنهارٍ: نهرٌ مِن نُورٍ يتلألأُ، ونهرٌ مِن نارٍ تلظّى، ونهرٌ مِن ثلجٍ أبيض تلتمِعُ مِنهُ الأبصارُ، ونهرٌ مِن ماءٍ، والملائِكةُ قِيامٌ في تِلك الأنهارِ يُسبِّحُون الله تعالى، ولِلعرشِ ألسِنةٌ بِعددِ ألسِنةِ الخلقِ كُلِّهِم بِأضعافٍ فهُو يُسبِّحُ الله تعالى ويذكُرُهُ بِتِلك الألسِنةِ»[1].

وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: «**ما يُقدِّرُ قدر العرشِ إلّا الّذِي خلقهُ، وإنّ السّماواتِ في خلقِ الرحمن في مِثلُ قُبّةٍ في صحراء**»[2].

وأخرج أبو الشيخ عن حماد قال: «**خلق الله العرش مِن زُمُرُّدةٍ خضراء، وخلق لهُ أربع قوائِم مِن ياقُوتةٍ حمراء مِن نُورٍ، وخلق لهُ ألف لِسانٍ، وخلق في الأرضِ ألف أُمّةٍ، كُلُّ أُمّةٍ تُسبِّحُ الله بِلِسانٍ مِن ألسِنةِ العرشِ**»[3].

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم برقم (١٠٧٠٢(، وأبو الشيخ برقم (١٩٠).

(٢) أخرجه أبو الشيخ في كتاب العظمة (٢: ٥٥٢)، ولم أعثر عليه عند ابن أبي حاتم.

(٣) أخرجه أبو الشيخ في كتاب العظمة (٢: ٦٤٥).

وورد في بعض الآثار: أنه من نور، وفي بعض آخر: أنه ياقوتة حمراء، وفي بعض آخر: أنه زمردة خضراء، وقوائمه من ياقوتة حمراء[١].

وذكر **شيخ الإسلام** في كتاب «التفسير» من «شرح البخاريّ» أن العرش فوق العالم، وأنه ليس بكرة كما يزعمه كثير من أهل الهيئة، بل هو قبة ذات قوائم، تحمله الملائكة.

(والكرسي) بضم الكاف، وربما كسرت، جسم عظيم نوراني بين يدي العرش ملتصق به فوق السماء السابعة، يمسك عن القطع بتعيين حقيقته لعدم العلم بها.

لكنه أخرج ابن جرير، وابن مردوية، وأبو الشيخ، عن أبي ذر رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**يا أبا ذرٍّ ما السّماواتُ السّبعُ في الكُرسِيِّ إلّا كحلقةٍ مُلقاةٍ في أرضٍ فلاةٍ، وفضلُ العرشِ على الكُرسِيِّ كفضلِ الفلاةِ على تِلك الحلقةِ**»[٢].

وأخرج ابن جرير عن الضحاك قال: «**كُرسِيُّهُ الّذِي يُوضعُ تحت العرشِ، الّذِي يجعلُ المُلُوكُ عليهِ أقدامهُم**»[٣].

وأخرج الفريابي، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والحاكم[٤] في المستدرك، وصححه على شرط الشيخين، عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: «**الكُرسِيُّ موضِعُ القدمينِ، والعرشُ لا يُقدرُ** احد **قدرُهُ**»[٥].

وأخرج ابن جرير، وابن المنذر، عن أبي موسى الأشعري، قال: «**الكُرسِيُّ: موضِعُ القدمينِ، ولهُ أطِيطٌ كأطِيطِ** الرّجلِ»[٦].

---

(١) هذه الآثار منثورة في الآثار التي سبق ذكرها.

(٢) أخرجه أبو الشيخ في كتاب العظمة (٢: ٥٦٩)، وابن جرير في تفسيره (٤: ٥٣٩).

(٣) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٤: ٥٣٨).

(٤) جاء في خ «والطبراني في المستدرك» والطبراني ليس له مستدرك وهذا الذي ذكره إنما هو للحاكم فلعله خطأ من الناسخ.

(٥) أخرجه الحاكم في مستدركه برقم (٣١١٦)، وابن أبي حاتم في تفسيره برقم (٢٦٠١).

(٦) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٤: ٥٣٨).

قلت: قوله «موضع القدمين» استعارة وتمثيل بالملوك في الدنيا، كما أوضحته رواية الضحاك السابقة.

وأخرج ابن المنذر، وابن أبي حاتم، من طريق الضحاك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: «**لو أن السّماواتِ السّبع، والأرضِين السّبع بُسِطن، ثُمّ وُصِلن بعضُهُنّ إلى بعضٍ، ما كان في سِعتِهِ ـ يعني: الكُرسِيّ ـ إلا بِمنزِلةِ الحلقةِ في المفازةِ**»[١].

وأخرج ابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، عن السري قال: «**إنّ السّماواتِ والأرض في جوفِ الكُرسِيِّ، والكُرسِيُّ بين يديِ العرشِ**»[٢]، وعلم من عطفه «الكرسي» على «العرش» أنه غيره خلافاً للحسن فإنه كان يقول: إن الكرسي هو العرش.

وورد في بعض الآثار: «**أنه من لؤلؤ، طول كل قائمة منه سبع مائة سنة، مع أنه لا يعلم طوله إلا الله تعالى**»، أخرجه أبو الشيخ، وأبو نعيم في «الحلية» لكن بسند واه[٣].

وعلم من هذه الآثار أنهما جسمان محسوسان عظيمان.

وهو قول **الجمهور**: فمن قال الكرسي علم الله تعالى، لأن العلم يُسمّى كرسياً، والعالم يسمى بذلك أيضاً، ومنه الكراسة لما فيها من العلم، تسمية للشيء باسم مكانه، أو هو تصوير لفرط عظمة الله، وتخييل لها، ولا كرسي ولا قاعدة، خالف ظاهر الآية، وخرج عن النصوص التي مثل هذا إنما يتلقى منها.

وكذا أكثرنا منها وإن تداخلت من غير ضرورة.

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره برقم (٢٦٠٠).

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٤: ٥٣٨)، و ابن أبي حاتم في تفسيره برقم (٢٦٠٣).

(٣) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء(٣: ١٧٩)، وأبو الشيخ في العظمة (٢: ٦٢٦) لكن بلفظ آخر غير الذي ذكره المصنف وهو عن عليٍّ رضِي الله تعالى عنهُ قال: قال رسُولُ الله ﷺ: «الكُرسِيُّ لُؤلُؤٌ، والقلمُ لُؤلُؤٌ، وطُولُ القلم سبعُمائةِ سنةٍ، وطُولُ الكُرسيِّ حيثُ لا يعلمُهُ العالِـمُون» قال أبو نعيم: «هذا حديثٌ غريبٌ من حديثِ مُحمّدِ بن عليٍّ، تفرّد به عنبسةُ عن علّاقٍ، ويُعرفُ بأبي مُسلِمٍ».

وقول ابن عمر في هذا هو الصحيح غير صحيح، فلا يعول عليه، مع مخالفة المشهور.

وقول **الجمهور**: تتمة العرش والكرسي ليسا متصلين بالسماء السابعة، فقد أخرج أبو الشيخ من طريق مجاهد عن ابن عمر، ومن طريق أخرى عن مجاهد، قال: «**إن بين العرش وبين الملائكة سبعين ألف حجاب، حجاب من نار، وحجاب من ظلمة، وحجاب من نور، وحجاب من ظلمة**»[١].

وأخرج أبو الشيخ من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: «**احتجب الله تعالى عن جميعِ خلقِهِ بأربعٍ: بنارٍ وظُلمةٍ، ثُمّ بنُورٍ وظُلمةٍ مِن فوقِ السّماواتِ السّبعِ، والبحرُ الأعلى فوق ذلِك كُلِّهِ تحت العرشِ**»[٢].

وأخرج أبو الشيخ عن وهب قال: «**بين ملائِكةِ حملةِ الكُرسِيِّ، وبين ملائِكةِ العرشِ سبعُون حِجابًا مِن الظُّلمةِ، وسبعُون حِجابًا مِن البردِ، وسبعُون حِجابًا مِن الثّلجِ، وسبعُون حِجابًا مِن النُّورِ، غِلظُ كُلِّ حِجابٍ مِنها مسِيرةُ خمسِمائةِ عامٍ**»[٣].

وأخرج أبو الشيخ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بسند ضعيف أن: «**مِن السّماءِ السّابِعةِ إِلى العرشِ مسِيرةُ سِتٍّ وثلاثِين ألف عامٍ**»[٤].

فإن قلت: يشكل على كون الكرسي «موضع القدمين»، وأنه بين «يدي العرش» ما روي عن علي ومقاتل، من أن: «**كُلُّ قائِمةٍ مِن قوائِمِ الكُرسِيِّ طُولُها مِثلُ السّماواتِ السّبعِ والأرضِين السّبعِ**»[٥]، وما روي عنهما أيضاً من: «**أن حملة الكرسي أربعة أملاك، لكل ملك أربعة أوجه، أقدامهم في الصخرة التي تحت الأرض السابعة السفلى، مسيرة خمس مائة عام،**

(١) أخرجه أبو الشيخ في العظمة (٢: ٦٧١).
(٢) أخرجه في كتاب العظمة (٢: ٦٨٢).
(٣) أخرجه في كتاب العظمة (٢: ٦٩٢).
(٤) أخرجه في كتاب العظمة (٢: ٥٩٢).
(٥) انظر: تفسير البغوي (١: ٣١٣)، والثعلبي في تفسيره (٢: ٢٣٣).

ملك منهم على صورة آدم سيد البشر عليه الصلاة والسلام وهو يسأل للآدميين الرزق والمطر من السنة إلى السنة، وملك منهم على صورة سيد الأنعام، وهو الثور وهو يسأل للأنعام الرزق من السنة إلى السنة وعلى وجهه غضاضة منذ عبد العجل من دون الله، وملك منهم على صورة سيد السباع وهو الأسد وهو يسأل الله تعالى الرزق للسباع من السنة إلى السنة، وملك منهم على صورة سيد الطير وهو النسر وهو يسأل الله تعالى للطير من السنة إلى السنة»[١].

وفي بعض الأخبار: «**أن بين حملة العرش وحملة الكرسي سبعين حجاباً من ظلمة، وسبعين حجاباً من نور، وغلظ كل حجاب مسيرة خمس مائة عام، لولا ذلك لاحترقت الملائكة حملة الكرسي من نور حملة العرش**»، حكاه الثعلبي[٢].

قلت: لا يلـزم من عظم حملة الكرسي وحيلولة الحجب بينهم وبين حملة العرش انفصال الكرسي من العرش كما لا يخفى.

خاتمة:

لم أقف على نص في تفضيل العرش على الكرسي، ولا في عكسه، إلا ما يؤخذ مما أخرجه عبد بن حميد في «تفسيره»، وأبو الشيخ عن عكرمة قال: «**نُورُ الشّمسِ جُزءٌ مِن سبعِين جُزءًا مِن نُورِ الكُرسِيِّ، والكُرسِيُّ جُزءٌ مِن سبعِين جُزءًا مِن نُورِ العرشِ، والعرشُ جُزءٌ مِن سبعِين جُزءًا مِن نُورِ**»[٣].

ومما أخرجه عثمان بن سعيد الدارمي في كتاب «الرد على الجهمية» عن ابن عباس قال: «**سيِّدُ السّمواتِ السّماءُ الّتِي فيها العرشُ، وسيِّدُ الأرضِين الّتِي نحنُ عليها**»[٤] من تفضيل العرش على الكرسي كما لا يخفى، والله أعلم.

---

(١) انظر: تفسير البغوي (١: ٣١٣)، والثعلبي في تفسيره (٢: ٢٣٣).

(٢) انظر: الثعلبي في تفسيره (٢: ٢٣٣).

(٣) أخرجه أبو الشيخ في العظمة (٢: ٦٣٣)،

(٤) أخرجه برقم (٩٠).

* [مبحث في القلم وأحكامه]:

(ثم) هي هنا للترتيب الإخباري، لأني لم أقف إلى الآن على ما يقتضي تفضيل «العرش» و«الكرسي» على الأمور الآتية، وأما الترتيب في «الوجود» فيعرف مما يأتي تعارض الآثار فيه، ويجوز أن تكون بمعنى «الواو»، أي:

- و(القلم).

وهو جسم نوراني خلقه الله يكتب به ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، يمسك عن الجزم بتعيين حقيقتهن غير أنه:

أخرج أبو يعلى بسند حسن عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله ﷺ قال: **«إنّ أوّل شيءٍ خلقهُ الله تعالى القلم وأمرهُ أن يكتب كُلّ شيءٍ»**[(١)].

وأخرج الطبراني بسند حسن عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما عن النبي ﷺ قال: **«لمّا خلق الله تعالى القلم قال لهُ: اكتُب، فجرى بِما هُو كائِنٌ إلى قِيامِ السّاعةِ»**[(٢)].

وأخرج الطبراني عن ابن عباس قال: **«إنّ الله خلق العرش فاستوى عليهِ، ثُمّ خلق القلم فأمرهُ لِيجرِي بِإذنِهِ، وعظّم القلم ما بين السّماءِ والأرضِ، فقال القلمُ: بِم يا ربِّ أجرِي؟ قال: بِما أنا خالِقٌ وكان في خلقِي مِن قطرٍ، أو نباتٍ، أو نفسٍ، أو أثرٍ، يعنِي بِهِ العمل أوِ الرِّزق أوِ الأجل، فجرى القلمُ بِما هُو كائِنٌ إلى يوم القِيامةِ، فأثبتهُ الله في الكتابِ المكنُونِ عندهُ تحت العرش»**[(٣)].

وأخرج أبو الشيخ عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: **«إنّ الله تعالى أوّلُ شيءٍ خلق، خلق القلمُ، وهُو مِن نُورٍ، مسِيرةُ خمسمائةِ عامٍ، فأمر الله عزّ وجلّ القلم فجرى بما هُو كائِنٌ إلى يـومِ**

(١) أخرجه برقم (٢٣٢٩).

(٢) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير برقم (١٢٥٠٠) قال الهيثمي: «رواه الطبراني، ورجاله ثقات».

(٣) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير برقم (١٠٥٩٥) قال الهيثمي: «رواه الطبراني، وفيه الضحاك، ضعفه جماعة ووثقه ابن حبان، وقال: لم يسمع من ابن عباس، وبقية رجاله وثقوا.».

القِيامةِ، فصدِّقُوا كما بُلِّغتُم عنِ الله تبارك وتعالى مِن قُدرتِهِ»[١].

وأخرج مجاهد قال: «**خلق الله تبارك وتعالى اليراع أوّل ما خلق مِن الأشياءِ، واليراعُ القصبُ، ثُمّ خلق القلم مِن ذلِك اليراعِ، ثُمّ قال: اكتُب ما يكُونُ إلى يوم القِيامة**»[٢].

وأخرج بسند واه عن ابن عباس قال: «أوّلُ شيءٍ خلق الله عزّ وجلّ العرش مِن نُورٍ، ثُمّ الكُرسِيّ، ثُمّ لوحًا محفُوظًا مِن دُرّةٍ بيضاء، دفّتاهُ مِن ياقُوتةٍ حمراء، قلمُهُ نُورٌ، وكِتابُهُ نُورٌ، ينظُرُ الله عزّ وجلّ فيهِ كُلّ يومٍ ثلثمِائةٍ وسِتِّين نظرةً، يخلُقُ في كُلِّ نظرةٍ، ويُحيِي ويُمِيتُ، ويُعِزُّ ويُذِلُّ، ويرفعُ أقوامًا، ويخفِضُ أقوامًا، ويفعلُ ما يشاءُ، ويحكُمُ ما يُرِيدُ، وخلق قلمًا مِن نُورٍ، طُولُهُ خمسُمِائةِ عامٍ، وعرضُهُ خمسُمِائةِ عامٍ قبل أن يخلُق الخلق، وقال لِلقلمِ: اكتُب، قال القلمُ: وما أكتُبُ يا ربِّ؟، قال: اكتُب عِلمِي في خلقِي إلى أن تقُوم السّاعةُ، فجرى القلمُ بما هُو كائِنٌ في علم الله إلى يوم القيامةِ، إنّ كِتاب ذلِك العلم على الله يسِيرٌ هيِّنٌ، وسِنُّ القلمِ مشقُوقةٌ، ينبُعُ مِنهُ الـمِدادُ»[٣].

خاتمة:

أخرج ابن أبي حاتم في «تفسيره» عن أبي زرعة عمرو بن جرير قال: «**إنّ أوّل شيءٍ كُتِب: أنا التّوّابُ أتُوبُ على من تاب**»[٤].

(و) **الملائكة (الكاتبون)** على العباد أعمالهم في الدنيا، و«**الكاتبون**» من اللوح المحفوظ ما في صحف الملائكة بالتصرف في العالم كل عام و«**الكاتبون**» من صحف الحفظة كتاباً يوضع تحت العرش، وأما «**الكتابة**» التي في اللوح المحفوظ فصادرة من القلم من غير مزاولة الملائكة ولا عمل منهم فيه.

---

(١) أخرجه في كتاب العظمة (٢: ٥٩٠).

(٢) أخرجه في كتاب العظمة (٢: ٥٧٦).

(٣) أخرجه في كتاب العظمة (٢: ٦٢١).

(٤) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره برقم (٤١٢).

- و(اللوح).

فهو على حذف العاطف.

وهو جسم نوراني كتب فيه القلم بإذن الله تعالى ما كان وما هو كائن إلى قيام الساعة، يمسك عن الجزم بتعيين حقيقته، وإن:

- **أخرج أبو الشيخ وابن أبي حاتم بسند جيد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال:** «خلق الله اللّوح المحفُوظ كمسِيرةِ مِائةِ عامٍ، فقال لِلقلمِ قبل أن يخلُق الخلق وهُو على العرشِ: اكتُب، فقال القلمُ: وما أكتُبُ؟ قال: اكتب عِلمِي في خلقِي إلى يومِ تقوم السّاعة، فجرى القلمُ بِما هُو كائِنٌ في علمِ الله إلى يومِ القِيامةِ»[1].

- **وأخرج أبو الشيخ من طريق مالك بن دينار عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ:** «إنّ للهّ عزّ وجلّ لوحًا أحدُ وجهيهِ ياقُوتةٌ حمراء، والوجهُ الثّانِي زُمُرُّدةٌ خضراءُ، قلمُهُ النُّورُ، فيهِ يخلُقُ، وفيهِ يرزُقُ، وفيهِ يُحيِي، وفيهِ يُميتُ، وفيهِ يُعِزُّ، وفيهِ يفعلُ ما يشاءُ في كُلِّ يومٍ وليلة»[2].

- **وأخرج أبو الشيخ والطبراني من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال:** «إنّ الله عزّ وجلّ خلق لوحًا مِن دُرّةٍ بيضاء، دفّتاهُ مِن ياقُوتةٍ حمراء وزبرجدٍ، قلمُهُ نُورٌ، وكِتابُهُ نُورٌ، وعرضُهُ ما بين السّماءِ والأرض ينظُرُ مِنهُ كُلّ يومٍ ثلاثمِائةٍ وسِتّين نظرةً، يخلُقُ فيها، ويرزُقُ، ويُحيِي، ويُمِيتُ، ويُعِزُّ، ويُذِلُّ، ويفعلُ ما يشاءُ»[3].

- **وأخرج أبو الشيخ من طريق الضحاك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: قال: رسول الله ﷺ:** «خلق الله لوحًا مِن دُرّةٍ بيضاء، دفّتاهُ مِن زبرجدةٍ خضراء، كِتابُهُ نُورٌ، يلحظُ إليهِ في كُلِّ يومٍ ثلاثمِائةٍ وسِتّين لحظةً، يُحيِي ويُمِيتُ، ويخلُقُ ويرزُقُ، ويفعلُ ما يشاءُ»[4].

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره برقم (٣٣٩٠)، وأبو الشيخ في كتاب العظمة (٢: ٥٨٨).
(٢) أخرجه أبو الشيخ في كتاب العظمة (٢: ٤٩٠).
(٣) أخرجه أبو الشيخ في كتاب العظمة (٢: ٤٩٢).
(٤) أخرجه أبو الشيخ في كتاب العظمة (٢: ٤٩٦).

- **وأخرج ابن أبي الدنيا في «مكارم الأخلاق»، وأبو الشيخ في «العظمة»، والبيهقي في «شعب الإيمان» من طريق أبي ظلال القسملي عن أنس رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ**: «إنّ لله عزّ وجلّ لوحًا مِن زبرجدةٍ خضراء تحت العرشِ، فكتب فيهِ: إنِّي أنا الله لا إله إلّا أنا، أرحمُ، وأترحّمُ، جعلتُ بضعة عشر وثلاث مِائةِ خُلُقٍ، من جاء بِخُلُقٍ مِنها مع شهادةِ أن لا إله إلّا الله دخل الجنّة»[1].

- **وأخرج البيهقي في «شعب الإيمان» عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ**: «إنّ بين يديِ الله عزّ وجلّ لوحًا فيه ثلاثِمِائةٍ وخمس عشرة شرِيعةً، يقُولُ الرّحمنُ: وعِزّتِي وجلالِي لا يأتِينِي عبدٌ مِن عِبادِي ما لم يُشرِك فيهِ بِواحِدةٍ مِنهُنّ إلّا أدخلتُهُ الجنّة»[2].

- **وأخرج ابن جرير وأبو الشيخ في «تفسيره» عن جبير ابن نفير قال**: «إنّ الله كان عرشُهُ على الماءِ، وإنّهُ كتب كِتاباً، فكتب به ما هو خالق وما هُو كائِنٌ مِن خلقِهِ، ثُمّ إنّ ذلِك الكِتاب سبّح الله ومجّدهُ ألف عامٍ قبل أن يبدأ بِخلقِ كُلِّ شيءٍ مِن الخلقِ»[3].

فقد «**تعارضت الأحاديث في أولية العرش والقلم**»، ولكن علمت من بعض الآثار السابقة التصريح بتأخر خلق «القلم» عن «العرش»، وبتأخر «الكرسي» عنه أيضاً، فيحتمل:

- **أولية خلق العرش على الحقيقة.**

- **وأولية خلق القلم على الإضافية.**

على أنك قد علمت في مباحث «النبوة» تحقيقه.

- **وأن الأولية الحقيقية ليست إلا «النور المحمدي» على الإطلاق، ولا ينافيه إلهام حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما تقدم اللوح في الخلق على القلم لضعف سنده جداً.**

---

(١) أخرجه أبو الشيخ في كتاب العظمة (٢: ٤٩٧)، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (٨١٨٨)، وابن أبي الدنيا برقم (٢٨)

(٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان برقم (٨١٩٢).

(٣) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (٥: ٥٩١)، وأبو الشيخ في العظمة (٢: ٥٨٠).

تتمة:

في أول المخلوقات اضطراب:

قال النيسابوري نقلاً عن بعضهم: خلق الله أولاً زمردة خضراء.

ويقال: اللوح والقلم.

ويقال: الوقت والزمان.

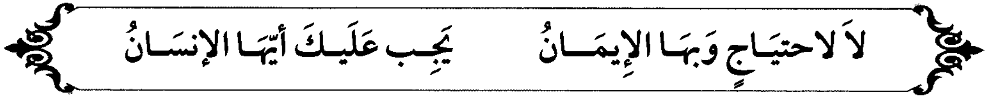
ويقال: العرش والكرسي.

ويقال: خلق أولاً عاقلاً لأنه أراد أن ينتفع بعقله غيره.

ويقال: خلق جوهراً متفرقاً من الألوان والطباع والهيئات، ثم خلق الهيئات، فركبها بين الأطباع والألوان، فصارت بسيطة مؤلفة مطبوعة.

ويقال: خلق أولاً نقطة ثم نظر إليها بالهيبة فتضعضعت وتمايلت فصيرها ألفاً.

* * *



لاَ لاحتيَاجٍ وَبهَا الإِيمَانُ يَجِب عَلَيكَ أيّهَا الإنسَانُ

*** [حكمة الله ومشيئته من خلق مخلوقاته، والتكليف بالإيمان بها]:**

والحق الجزم بأن محمداً ﷺ أول المخلوقات والإمساك عن غيره وإن أمكن الجمع بما أشرنا إليه، والله أعلم.

وقوله: (**كل**) أي مجموعها أو كل واحد منها (**حكم**) أي: أمور محكمة متقنة خالية من الخلل أو ذات فوائد ومصالح، بمعنى أنها فعلت لحكمة وفائدة يعلمها الله تعالى وإن قصرت عقولنا عن الوقوف عليها ما خلقها تعالى عبثاً، و(**لا**) اتخذها تعالى (**لاحتياج**) منه إليها في جلوس، ولا في اكتساب، ولا في علو وصعود، ولا في ضبط ما يخاف نسيانه، ولا في استحصال ما غاب علمه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، كما علمته في «**مباحث الصفات**» السابقة.

(**و**) هذه الأمور وغيرها كالحجب والأنوار والأستار ونحوها مما ثبت بصحيح الأخبار والآثار (**بها الإيمان**)، أي التصديق بوجودها مع نفي العبث عنها واحتياجه تعالى إليها: (**يجب عليك**) شرعاً (**أيها الإنسان**) المكلف، غاية ما فيه أن إيمانك بها أمر تعبدي كما تعبد الملائكة بسؤالهم عن أحوال عباده وبكتبهم أعمالهم، وهو أعلم بالجميع، على ما صرح به **النووي** وغيرهم

قال **القاضي**: في قوله عليه الصلاة والسلام: «**حتّى ظهرتُ لِـمُستوى أسمعُ فيهِ صرِيف الأقلامِ**»[1] في هذا حجة لمذهب أهل السنة في الإيمان بصحة «**كتابة الوحي**» و«**المقادير**» في كتب الله تعالى من اللوح المحفوظ وما شاء بـ«**الأقلام**» التي هو تعالى يعلم كيفيتها على ما جاءت به الآيات من كتاب الله تعالى، وللأحاديث الصحيحة، وإن ما جاء من ذلك على ظاهره، لكن كيفية ذلك، وصورته، وجنسه، مما لا يعلمه إلا الله تعالى، أو من أطلعه على شيء

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أنس بن مالك، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلاة في الإسراء، حديث رقم (٣٤٩)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ، حديث رقم (١٦٣).

من ذلك من ملائكته ورسله، وما يتناول من هذا، ويحيله عن ظاهره، إلا ضعيف النظر والإيمان، إذ جاءت به الشريعة، ودلائل العقول لا تحيله، والله تعالى يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، حكمة من الله تعالى، وإظهاراً لما يشاء من غيبه لمن يشاء من ملائكته وسائر خلقه، وإلا فهو غني عن الكتب والاستذكار، سبحانه وتعالى عما يقوله الجاحدون علواً كبيراً، انتهى.

وعبارة **النووي**، قال العلماء: وكتاب الله لوحه، وقلمه، والصحف المذكورة في الأحاديث، كل ذلك مما يجب الإيمان به، وأما كيفية ذلك وصفته فعلمها إلى الله تعالى، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] والله أعلم، انتهى.

وهي ظاهرة في الاتفاق على هـذا الحكم، وحملنا الإيمـان بها على الإيمان بوجوبها احترازاً عن توابع ذلك من الحلول والتحيز والافتقار للضبـط من الـمعاونة والاستذكار مما يستحيل عليه تعالى، فإنه يجب اعتقاد تنزهه تعالى عنها، إما مع التأويل التفصيلي أو الإجمالي، على ما مـرّ في مبحثه.

تتمة:

أخرج ابن راهويه في مسنده، والبزار بسند صحيح، وأبو الشيخ عن أبي ذر رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما بين السماء والأرض مسيرة خمس مائة عام وغلظ كل سماء مسيرة خمس مائة عام وما بين السماء إلى التي تليها مسيرة خمس مائة عام ثم كذلك إلى السماء السابعة والأرضون مثل ذلك وما بين السماء السابعة إلى العرش مثل جميع ذلك**»[1].

وأخرج أحمد في مسنده، وأبو داود، والترمذي وحسنة، وابن ماجة، وابن أبي عاصـم في «السنة»، وأبو يعلى، وابن خزيمة، والطبراني، والحاكم وصححه، وأبو الشيخ عن العباس ابن عبد المطلب رضي الله تعالى عنه قال: «**كنا عند النبي ﷺ فقال: أتدرون كم بين السماء والأرض، قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: بينهما مسيرة خمس مائة سنة، وكثف كل سماء خمس**

---

(١) أخرجه البزار في مسنده برقم (٤٠٧٥) وقال: «وهذا الحدِيثُ لا نعلمُهُ يُروى، عن أبِي ذرٍّ إلاّ بهذا الإسنادِ وأبُو نصرٍ هذا أحسِبُهُ حُميدُ بنُ هِلالٍ ولم يسمع مِن أبِي ذرٍّ»، وأخرجه أبو الشيخ في العظمة برقم (٥٦٥).

مائة سنة، وفوق السماء السابعة بحر بين أعلاه وأسفله كما بين السماء والأرض، ثم فوق ذلك ثمانية أوعال بين ركبهن وأظلافهم كما بين السماء والأرض، ثم فوق ذلك العرش بين أعلاه وأسفله كما بين السماء والأرض، ثم الله تعالى فوق ذلك»[(١)].

وأخرج الترمذي، وابن مردويه، وأبو الشيخ، عن أبي هريرة: «**كان العرش على الماء، فرفع الماء حتى جعل عليه العرش، ثم ذهب بالماء حتى جعله تحت الأرض السابعة**»[(٢)].

وأخرج ابن جرير، وابن المنذر، عن ابن مسعود، وناس من الصحابة، قالوا: «أن الله كان عرشه على الماء، فلما أراد أن يخلق الخلق أخرج من الماء دخاناً، فارتفع فوق السماء فسمى عليه، فسمّاه سماء، ثم أيبس الماء فجعله أرضاً واحدة، ثم فتقها فجلعها سبع أرضين في يومين الأحد والإثنين، فخلق الأرض على حوت وهو الذي ذكره في قوله تعالى: ﴿نٓ وَٱلۡقَلَمِ﴾ [القلم: ١]، والحوت في الماء والماء على ظهر صفاةٍ، والصفاةُ على ظهر ملك، والملك على صخرة، والصخرة في الريح، وهي الصخرة التي ذكر لقمان، ليست في السماء ولا في الأرض، فتحرك الحوت فاضطرب فتزلزلت الأرض، فأرسى عليها الجبال فاستقرت، وخلق الجياد فيها وأقوات أهلها، وشجرها وما ينبغي لها في يومي الثلاثاء والأربعاء، ثم استوى إلى السماء وهي دخان، وذلك الدخان من نفس الماء حين تنفس فجعلها سماء واحدة، ثم فتقها فجعلها سبع سموات في يومين الخميس والجمعة، وإنما سمّى يوم الجمعة؛ لأنه جمع فيه خلق السموات والأرض وأوحى في كل سماء أمرها».

قال: «**خلق في كل سماء خلقها من الملائكة، والخلق الذي فيها من البحار وجبال البرد وما لا يعلم، ثم زين السماء الدنيا بالكواكب فجعلها زينة وحفظها من الشياطين**»[(٣)].

---

(١) أخرجه الترمذي في أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الحديد، حديث رقم (٣٢٩٨)، وأبو داود في كتاب السنة، باب في الجهمية، حديث رقم (٤٧٢٣)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٧٧٠)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٨٩٨٦)، والحاكم في مستدركه برقم (٣١٣٧)، وأبو الشيخ في العظمة برقم (٥٦٨)، وأبو يعلى في مسنده برقم (٦٧١٣)، وابن أبي عاصم في كتاب السنة برقم (٥٧٧).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره برقم (٢٦٠٨) ولم أجده عند من ذكر.

(٣) أخرجه ابن جرير في تفسيره (١: ٤٥٢).

وأخرج عثمان بن سعيد الدارمي في كتاب «الرد على الجهمية» عن عبدالله بن عمرو، قال: «**لمّا أراد الله تبارك وتعالى أن يخلُق شيئًا إذ كان عرشُهُ على الماءِ، وإذ لا أرض ولا سماء، خلق الرِّيح فسلّطها على الماءِ حتّى اضطربت أمواجُهُ وأثار رُكامُهُ، فأخرج مِن الماءِ دُخانًا وطِينًا وزبدًا، فأمر الدُّخان فعلا، وسما، ونمى، فخلق مِنهُ السّمواتِ، وخلق مِن الطِّينِ الأرضِين، وخلق مِن الزّبدِ الجِبال**»[1].

وأخرج ابن إياس بن معاوية، قال: «**السّماءُ مُقبّبةٌ على الأرضِ مِثلُ القُبّةِ**»[2].

وأخرج ابن أبي حاتم، عن القاسم بن أبي بردة، قال: «**ليستِ السّماءُ مُربعة، ولكنّها مقبوة يراها النّاسُ خضراء**»[3].

وأخرج ابن راهويه في مسنده، والطبراني في «الأوسط»، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ، عن الربيع بن أنس، قال: «**السّماءُ الدُّنيا موجٌ مكفُوفٌ، والثّانِيةُ صخرةٌ، والثّالِثةُ حدِيدٌ، والرّابِعةُ نُحاسٌ، والخامِسةُ فِضّةٌ، والسّادِسةُ ذهبٌ، والسّابِعةُ ياقُوتةٌ حمراء**»[4].

وأخرج أبو الشيخ بسند واه جداً عن سلمان الفارسي قال: «**السماء الدنيا من زمردة خضراء واسمها رقيعاً، والثانية من فضة بيضاء واسمها أرقِلون، والثالثة من ياقوتة حمراء واسمها قيدوم، والرابعة من درة بيضاء واسمها ماعوناً، والخامسة من ذهب أحمر واسمها ريعاً، والسادسة من ياقوتة صفراء واسمها دِفتاً، والسابعة من نور واسمها عرِبياً**»[5].

---

(١) أخرجه برقم (٤٥).

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره (١٣: ٤١١)، وأبو الشيخ في العظمة برقم (٥٤٠).

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره برقم (١٧٣٢٩).

(٤) أخرجه الطبراني في الأوسط برقم (٥٦٦١) وقال: «لا يروى هذا الحديث عن الربيع بن أنس، إلا بهذا الإسناد تفرد به حكام بن سلم»، وأبو الشيخ في العظمة برقم (٥٦٢)، و ابن أبي حاتم في تفسيره برقم (١٣٦٤٧).

(٥) أخرجه أبو الشيخ في العظمة (٤: ١٣٨٧).

وأخرج عبد الرازق، وابن أبي حاتم، عن سفيان الثوريّ، قال: «**صخرة تحت الأرضين بلغنا أن تلك الصخرة منها خضرة السماء**»[١].

وأخرج أبو الشيخ عن حسين بن عطية، قال: «**الأرض التي تحت هذه فيها حجارة أهل النار، والتي تليها الريح العقيم، والتي تليها عقارب أهل النار، والتي تليها حيات أهل النار، والتي تليها فيها إبليس الأبالسة**»[٢].

وأخرج عن الزيادي قال: «**الريح العقيم في الأرض الثانية، والثالثة فيها حجارة النار، والرابعة فيها عقارب النار، والخامسة فيها حيات النار، والسادسة فيها كبريت النار، والسابعة فيها إبليس**»[٣].

وأخرج أبو الشيخ عن مجاهد، قال: «**سِجِّينٌ: صخرةٌ تحت الأرضِ السّابِعةِ في جهنّم، تُقلّبُ فيجعلُ كِتابُ الفاجِرِ تحتها**»[٤].

وأخرج الحاكم في المستدرك عن ابن عمر مرفوعاً: «**الأرض الرابعة فيها كبريت جهنم والخامسة فيها حيات جهنم والسادسة فيها عقارب جهنم**»[٥].

وأخرج ابن أبي حاتم، والحاكم، عن عبدالله بن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الأرضين بين كل أرض والتي تليها خمس مائة عام والعليا حتى ظهر حوت قد التقا طرفاه في السماء والحوت على صخرة والصخرة بيد الملك والثانية يسجن الريح والثالثة فيها حجارة جهنم والرابعة فيها كبريت جهنم والخامسة فيها حيات جهنم والسادسة فيها عقارب جهنم والسابعة فيها سقر وفيها إبليس مصفد بالحديد أمامه وخلفه فإذا أراد الله أن يطلقه لما يشاء أطلقه»[٦].

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه برقم (٢٢٩١)، وابن أبي حاتم في تفسيره برقم (١٧٣٣١).

(٢) أخرجه في كتاب العظمة (٤: ١٣٧٨).

(٣) أخرجه في كتاب العظمة (٤: ١٣٧٨).

(٤) أخرجه في كتاب العظمة (٤: ١٣٧٨).

(٥) أخرجه برقم (٨٧٥٦) وقال: الحديث صحيح ولم يخرجاه، وعلق الذهبي على ذلك بقوله: بل منكر.

(٦) أخرجه الحاكم برقم (٨٧٥٦)، وابن أبي حاتم في تفسيره برقم (١٨٩١٩).

وأخرج ابن أبي حاتم، وأبو الشيخ، من طريق السدي عن أبي مالك، قال: «**الصخرة التي تحت الأرض منتهى الخلق على أرجائها أربعة أملاك ورؤوسهم تحت العرش**»[١].

وأخرج عثمان بن سعيد الدارمي في «الرد على الجهمية» عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، قال: «**سيِّدُ السّمواتِ السّماءُ الّتي فيها العرشُ، وسيِّدُ الأرضِين الّتي نحنُ عليها**»[٢].

وأخرج ابن المنذر عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: «**أفضل السموات السماء التي فيها العرش وأفضل الأرضين الأرض التي أنتم عليها وإن أفضل الشجر العوسج ومنه عصا موسى عليه الصلاة والسلام**»[٣].

وفي هذا الأثر ما يرد قول بعضهم: «**السماء الأولى أفضل مما سواها**» مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾ [الملك: ٥].

تتمة:

ذكر صاحب «**كشف الأسرار**» أن الناس اختلفوا في «تفضيل الأرض على السماء» و«عكسه»، وأن الأكثرين على تفضيل «الأرض» على «السماء» لأن الأنبياء خلقوا منها وعبدوا الله فيها ودفنوا فيها.

خاتمة:

في «**كنز الأسرار**» أيضاً، اعلم أن العلماء اختلفوا على قولين:

- **هل السماء خلقت قبل الأرض.**

- **أو العكس.**

---

(١) أخرجه أبو الشيخ في العظمة (٢: ٥٥١)، وابن أبي حاتم في تفسيره برقم (١٣٣٨٤).

(٢) أخرجه برقم (٩٠).

(٣) لم أعثر عليه عند ابن المنذر، وقد أخرجه أبو الشيخ في العظمة برقم (٩٠).

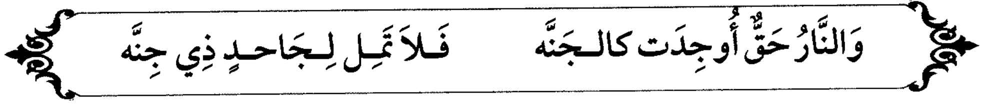
فالذي قال **ابن عباس** واختاره **الزمخشري وجماعة من أهل العلم** أن الأرض خلقت قبل وجودها بعد، وهو ظاهر:

قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٩].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ٩] الآية.

وقال **بعض أهل العلم**: أن السماء خلقت قبل، وإن ثم إنّ قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ ليست للترتيب وإنما هي لتعدد النعم واختاره الفخر، والله أعلم.

* * *


وَالنَّارُ حَقٌّ أُوجِدَت كالـجَنَّه فَـلاَ تَمِـل لِـجَاحِـدٍ ذِي جِنَّه

* [مبحث في الجنة والنار وحقائقهما وأحكامهما]:

ولما اختلف الناس في «الجنة» و«النار»:

- فقال جمهور المسلمين بحقيتهما ووجودهما الآن.

- وقال أبو هاشم والقاضي عبد الجبار المعتزليان ومن على شاكلتهما من المعتزلة بحقيتهما، ومنعا خلقهما الآن، قالوا: وإنما تخلقان يوم الجزاء.

- وقال من قال من الحكماء بعالم المثال: بحقيتهما، بل وبحقية سائر ما ورد الشرع به من التفاصيل لكن في عالم المثل، وليس من جنس المحسوسات المحضة، كما يقوله الإسلاميون.

- وذهب أكثر الحكماء إلى أن الجنة من قبيل اللذات العقلية، والنار من قبلي الآلام العقلية، على ما يأتي تقريره.

أشار إلى مذهب جمهور المسلمين مقدماً «النار» على «الجنة» لتقدمها عليها في «الموقف» حيث تكون فيه بين الخلائق وبينها، وينصب عليها الصراط كما مر، ومن قدم «الجنة» فلشرفها، ولأنها خلقت قبل «النار» كما قاله المشذاليّ، فقال:

- (والنار): وهي جسم لطيف حار محرق يطلب العلو مركزاً.

وهي مؤنثة، وألفها منقلبة عن واو، بدليل تصغيرها على «نويرة»، وتجمع في القلة على «نيرة» و«أنور»، وفي الكثرة على «نيران» و«نور».

و«النور» ضوؤها وضوء كل نير، وهو نقيض الظلمة، وهي مشتقة من: نار ينور، إذا نفر، لأن فيها حركة واضطراباً.

وتطلق مجازاً على النار المعنوية، كنار الخوف، ونار المحبة:

- فنار الخوف تحرق ذنوب الخائفين.

- ونار المحبة تحرق ما سوى الله تعالى عن قلوب العارفين.

وتطلق مجازاً على دار عقاب الله تعالى لخليقته لاشتمال تلك الدار على النار إطلاقاً لاسم الحال على المحل.

والمراد هنا «دار العذاب» بجميع طباقها التي أعلاها جهنم وتحتها لظى، ثمّ الحطمة، ثم السعير، ثم سقر، ثم الجحيم وفيها أبو لهب، ثم الهاوية، وفي كل طبقة منها باب ينزل منه للأخرى على استواء، وجزم بعضهم بأن الأبواب بعضها فوق بعض، كما نبه عليه **ابن عطية** وغيره.

- (**حقٌّ**) أي: ثابت يجب الإيمان بها على وجه الحقيقة.

ولم يطابق بالخبر لأنه مصدر.

وأشار بقوله: (**أوجدت**) حساباً بالبناء للمفعول بفاعله، وهو الله تعالى، وصيغة الماضي:

- **للرد على المعتزلة القائلين بعدم وجودها الآن، وإنما توجد يوم الجزاء.**

- **وللرد على المشائين من الحكماء.**

ثم شبهها بالجنة للإشارة إلى أن الجنة كالمتفق عليها لقصة آدم عليه الصلاة والسلام الآتية، **فقال:**

- (**كالجنة**): وهي لغة البستان، قاله الجوهريُّ، وقال غيره، هي: ما تكاثف من الشجر، وظللت أغصانه، والتف بعضها على بعض.

وتطلق على «دار الثواب» بلفظ في الآخرة لاشتمالها على الجنان.

وأطلق عليها «الجنة» بلفظ الوحدة من: جنة، إذا ستره، دلالة على أنها سترة واحدة التفاف أغصانها، والتركيب دائر على معنى الستر، ومنه الجنون، والجن، والجنين.

والمراد منها شرعاً: دار النعيم التي فيها: ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، بجميع أنواعها:

- **وهل هي سبع جنات متجاورة ـ أوسطها وأفضلها الفردوس، وهو أعلاها، فوقها عرش الرحمن، ومنها تتفجر أنهار الجنة:**

كحديث: «إذا سألتُمُ الله فاسألُوهُ الفِردوس فإنّه أوسطُ الجنّةِ وأعلاها وفوقها عرشُ الرّحمن ومِنهُ تفجّرُ أنهار الجنة»[1].

وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي موسى الأشعري رضي الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «**الفردوس مقصورة الرحمن، فيها خيار الأشجار والأنهار**»[2].

وجنة المأوى وجنة الخلد وجنة النعيم وجنة عدن ودار السلام ودار الجلال.

أو أربع، ورجحه جماعة أخذاً من آية الرحمن: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾ [الرحمن: ٤٦]، **ثم وصفهما، ثم قال** ﴿وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾ [الرحمن: ٦٢].

أو واحدة، والأسماء كلها جارية عليها لتحقق معانيها كلها؟

فيها خلاف:

الأول: قول **ابن عباس:** الجنان سبع: دار الجلال، ودار السلام، وجنة **عدن**، وجنة المأوى، وجنة الخلد، وجنة الفردوس، وجنة النعيم.

والثاني: قول **جمهور أهل العلم**، لأن الله تعالى قال: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾، وقال بعد ذلك: ﴿وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾، ولم يذكر سوى هذه الأربع جنةً خامسةً.

فإن قيل: فقد تعددت إضافة الجنة إلى مشتقات مختلفة تزيد على الأربع، وذلك دليل للأول، كجنة الخلد، وجنة النعيم، وجنة المأوى، إلى غير ذلك.

قيل: جنة المأوى اسم لجميع الجنان، يدل عليه أنه قال: ﴿فَلَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْمَأْوَىٰ نُزُلًۢا بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٩].

والجنة: اسم الجنس، فمرة قال: الـجنة، ومـرة قال: جنات، وكذلك جنة عدن، لأن

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الجهاد والسير، باب درجات المجاهدين في سبيل الله، يقال: هذه سبيلي وهذا سبيلي، حديث رقم (٢٧٩٠).
(٢) أخرجه برقم (١٣٠٠٧).

العدن الإقامة، وكلها دار إقامة، كما أنها كلها مأوى المؤمنين، وكذلك دار الخلد، ودار السلام، لأن جميعها للخلود والسلامة من كل خوف وحزن، وكذلك جنات النعيم، وجنة نعيم، لأنها كلها مشحونة بأصناف النعيم، كذا نقله **الحليمي** في «منهاج الدين» له.

قال: وإنما امتنعنا أن يجعل كل واحدة من «العدن» و«المأوى» و«النعيم» جنة سوى الأخرى، لأن الله تعالى إن كان سمى شيئاً من هذه الأسماءِ جنةً في موضعٍ، فقد سمى الجنات كلها بذلك الاسم في موضع آخر، فعلمنا أن هذه «الأسماء» ليست لتميز جنة من جنة، ولكنها **للجنان أجمع** لا سيما وقد أتى الله تعالى بذكر «العدد» فلم يثبت إلا «أربعاً»، **وقد**:

- **أثبت لهذه الجنان أبواباً فقال**: ﴿وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا﴾ [الزمر: ٧٣]، **وقال عليه الصلاة والسلام: «إن أبواب الجنة ثمانية»**[(١)]**، فيحتمل أن يكون ذلك لأن لكل جنة من الجنان الأربع بابين.**

- **ووصف أهل الجنة فصنفهم صنفين: أحدهما**: السابقون المقربون.

والآخرون: أصحاب اليمين.

فعلمنا أن «السابقين» أهل الجنتين العليين في قوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾، وأهل «اليمين» أهل الجنتين الدنيين في قوله تعالى: ﴿وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾، وبهذا جاءت الروايات:

روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾ إلى قوله: ﴿وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾، **قال**: فتانك للمقربين، وهاتان لأصحاب اليمين.

وعن أبي موسى الأشعري رضي الله تعالى عنهما مثل ذلك[(٢)]، انتهى.

وحاصله اختيار القول الثاني.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث سهل بن سعد، كتاب بدء الخلق، باب صفة أبواب الجنة، حديث رقم (٣٢٥٧).

(٢) انظر هذه الأقوال في الدر المنثور للسيوطي (٧: ٧٠٨).

وما قاله ابن عباس محتمل للرفع، وأن يكون عن اجتهاد، كما لوح له **الحليمي** فيما مر، مع أنه الشائع بينهم، والله أعلم.

وفي أنها:

- **حق يجب الإيمان بها.**
- **وأنها أوجدت.**

والدليل لنا على هذين المطلبين من وجهين:

الأول: قصة آدم عليه الصلاة والسلام وحواء، وإسكانهما الجنة، ثم إخراجهما منها بأكل الشجرة، وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة، على ما نطق به الكتاب والسنة، وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور المخالفين، وحمل الجنة في قصة آدم عليه الصلاة والسلام على بستان من بساتين الدنيا، وحمل آدم على رجل كان يسمى بذلك، وكان في حديقة له على ربوة فعصى فأهبط منها إلى بطن الوادي، يجري مُجرى التلاعب بالدين، والمراغمة لإجماع المسلمين.

ثم لا قائل بـ«**خلق الجنة**» دون «**النار**»، فثبوتها ثبوتها.

والثاني: الآيات الصريحة في ذلك: كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ * عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ * عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٣ - ١٥].

وكقوله تعالى في حق الجنة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ﴿أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ [الحديد: ٢١]، ﴿وَأُزْلِفَتِ ٱلْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الشعراء: ٩٠].

وفي حق النار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤]، ﴿وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ﴾ [الشعراء: ٩١].

وحمل هذه الآيات على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل: ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ﴾ [الزمر: ٦٨]، ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ﴾ [الأعراف: ٤٤] خلاف الظاهر، فلا يعدل إليه بدون قرينة، كذا قاله السعد.

وقال **بعض متأخري المغاربة**: اتفق «**سلف الأمة**» و«**من تابعهم**» على:

- **إجراء الآي والأحاديث على ظاهرها من غير تأويل، وأجمعوا على أن تأويلها من غير ضرورة إلحاد في الدين.**

وقوله: (**فلا تمل**) أي لا تضع أيها الطالب للحق بعد جزمك بحقيقة الدارين ووجودهما عملاً بما هو الواجب عليك مما قام الدليل عليه (**لـ**)قول أو مذهب (**جاحد**) أي منكر لحقيتهما ووجودهما بالمرة كما ذهب إليه كثير من الفلاسفة حيث حملوا الجنة على اللذات العقلية والنار على الآلام العقلية وذلك أن النفوس البشرية سواء جعلت أزلية كما هو رأي أفلاطون أو لا كما هو رأي **أرسطو**: أبدية عندهم، لا تفنى بخراب البدن، بل تبقى متلذذة بكمالاتها، مبتهجة بإدراكاتها، وذلك هو سعادتها وثوابها وجنانها، على اختلاف المراتب، وتفاوت الأحوال، ومتألمة بفقد الكمالات، وفساد الاعتقادات، وذلك هو شقاوتها، وعقابها، ونيرانها، على ما لها من اختلاف التفاصيل، وإنما لم تنتبه النفوس لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير الأبدان، وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة.

وبالجملة، لما لها من العلائق، والعوائق الزائلة، بمفارقة البدن.

قالوا: فما ورد في لسان الشرع من تفاصيل «الثواب» و«العقاب» وما يتعلق بذلك من «السمعيات» فهي مجازات وعبارات عن تفاصيل أحوالها في السعادة والشقاوة، واختلاف أحوالها في اللذات والآلام، والتدرج مما لها من دركات الشقاوة إلى درجات السعادة، فإن الشقاوة السرمدية إنما هي بالجهل المركب الراسخ، والشرارة المضادة للملكة الفاضلة، لا الجهل البسيط، والأخلاق الخالية عن غاية الفعل والشرارة، فإن بتفاوتها منقطعة، بل ربما لا يقتضي الشقاوة أصلاً.

وتفصيل ذلك، أن **فوات «كمالات النفس»** يكون:

- **إما لأمر عدميٍّ، كنقصان غريزة العقل.**
- **أو وجوديٍّ، كوجود الأمر المضاد لكمالات.**

وهي إما «**راسخة**» أو «**غير راسخة**».

وكل واحد من الأقسام الثلاثة: إما أن يكون بحسب القوة النظرية أو العملية، تصير سنناً:

- **فالذي يحسب نقصان الغريزة في القوتين معاً فهو غير مجبور بعد الموت، ولا عذاب بسببه أصلاً.**

- **والذي يضاد راسخ في القوة النظرية، كالجهل المركب، الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه، فغير مجبور أيضاً، لكن عذابه دائم.**

- **وأما الثلاثة الباقية، أعني النظرية غير الراسخة، كاعتقادات العوام والمقلدة، والعملية الراسخة وغير الراسخة، كالأخلاق، والملكات الرديئة المستحكمة، وغير المستحكمة، فتزول بعد الموت لعدم رسوخها، أو لكونها هيئات مستفادة من الأفعال والأمزجة، فتزول بزوالها، لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها، وفي سرعة الزوال وبطئِهِ.**

فيختلف «العذاب» بهما في الكم والكيف، بحسب الاختلافات.

وهذا إذا عرفت النفس أن لها كمالاً ثابتاً:

- **إما لاكتسابها ما يضاد الكمال.**

- **أو اشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال.**

- **أو لتكاسلها في اقتناء الكمال، وعدم اشتغالها بشيء من العلوم.**

وأما «**النفوس السليمة**»، الخالية عن الكمال وعما يضاده، وعن الشوق إلى الكمال، فتبقى في سعة من رحمة الله، خالصة من البدن إلى سعادة تليق بها، غير متألمة بما يتأذى به الأشقياء، إلا أنه ذهب بعض الفلاسفة إلى أنه لا يجوز أن تكون معطلة عن الإدراك، فلا بد أن تتعلق بأجسام أخر لما أنها لا تدرك إلا بالآلات الجسمانية، وحينئذٍ:

- **إما أن يصير مبادئ صور لها وتكون نفوساً لها، وهذا هو القول بالتناسخ، كما أشرنا إليه في «مباحث الروح».**

- وإما أن لا تصير، وهذا هو الذي مال إليه ابن سينا والفارابي، من أنها تتعلق بأجرام سماوية، لا على أن تكون نفوساً لها مدبرة لأمورها، بل على أن تستعملها لإمكان التخيل، ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها، وفي وهمها، فتشاهد الخيرات الأخروية على حسب ما تخيلتها.

قالوا: ويجوز أن يكون هذا الجرم متولداً من الهواء والأدخنة من غير أن يقارن مزاجاً يقتضي فيضان نفس إنسانية.

ثم إن الحكماء وإن لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين:

* فلم ينكروا ذلك عامة الإنكار، بل جعلوها من الممكنات لا على وجه إعادة المعدوم، وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها، وصرحوا بأن ذلك ليس مخالفاً للأصول الحكمية والقواعد الفلسفية، ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الإلهية، لأن التبشير والإنذار يقعان ظاهران في أمر نظام المعاش وصلاح المعاد، ثم الإيمان بذلك التبشير والإنذار لثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك، وموجب لازدياد النفع، فيكون خيراً بالقياس إلى الأكثرين وإن كان ضراً في حق المعذب، فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل، بمنزلة قطع العضو لصلاح البدن.

هذا تقرير «**مذهب هؤلاء القوم في الجنة والنار**»، ولا يخفى عليك بطلانه، «**لأنه يؤدي إلى إخراج النصوص الصريحة عن ظواهرها من غير ضرورة وهو ممتنع بإجماع محققي أهل الإسلام**»، ويؤدي إلى إحالة ما علم من الدين بالضرورة، من الميزان، والصراط، والسؤال، والجواب، وسكنى الجنان، وخلود النيران، مع النعيم الأبديِّ، والعذاب السرمديِّ.

وبالجملة، فلم يقعوا في مثل هذا إلا لحماقة ذهنهم، وبلية عمتهم، فهم في ريبهم يترددون، صمٌّ بكمٌ عميٌّ فهم لا يهتدون.

* أو لمنكر لحقيتها ووجودهما حساً فقط، كما ذهب إليه القائلون بـ«عالم المثل» من الحكماء، فإنهم إنما أنكروا أن يكون الجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من المغيبات من جنس

المحسوسات المحضة، إلا أن يكون ذلك من جملة الخياليات والوهميات القريبة من الحس، وفساده فساد ما قبله.

* أو لمنكر وجودهما الآن فقط، وإنهما إنما توجدان يوم الجزاء، كما ذهب إليه من تقدم ذكره من **المعتزلة متمسكين بوجوه:**

الأول: أن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكم وضعفه ظاهر.

الثاني: أنهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، واللازم باطل بالإجماع على دوامهما للنصوص الشاهدة بدوام أكل الجنة وظلها.

وأجيب:

- **بتخصيصها من آية الهلاك جمعاً بين الأدلة.**

- **أو بحمل الهلاك على «غير الفناء»، كما مر بأن يحمل على الخروج عن الحد الذي يراد له.**

- **أو بأن الدوام المجمع عليه هو أن «لا انقطاع لبقائهما» و«لا انتهاء لوجودهما» بحيث لا يبقيان على العدم زماناً يعتد به، كما في دوام المأكول، فإنه على التجدد والانقضاء قطعاً، إذ لا يمكن دوام مأكول بعينه، وإنما المراد بالدوام أنه إذا فني شيء جيء ببدله، وهذا لا ينافي الفناء لحظة.**

الثالث: أنهما لو وجدتا الآن، فإما في هذا العالم، أو في عالم آخر، وكلاهما باطل:

أما الأول: فلأنه لا يتصور في أفلاكه، لامتناع الخرق والالتئام عليها، لحصول العنصريات فيها، وهبوط آدم عليه الصلاة والسلام منها، ولا في عنصرياته، لأنها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والأرض، ولأنه لا معنى للتناسخ إلا عود الأرواح إلى الأبدان مع بقائها في عالم العناصر.

وأما الثاني: فلأنه لا بد في ذلك العالم أيضاً من جهات مختلفة إنما يتجدد بالمحيط والمركز فيكون كرباً فلا يلاقي هذا العالم إلا بنقطة فيلزم أن يكون بين العالمين خلاء، وقد تبين استحالته، ولأنه يشتمل لا محالة على عناصر لها فيه أحياز طبيعية، فيكون لعنصر واحد

حيزان طبيعيان، ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعياً له، وحركته عنه إلى حيزه الذي في هذا العالم بكونه خارجاً عنه واجتماع الحركة والسكون محال، وإن لم يلزم الحركة والسكون، فلا أقل من لزوم الميل إليه وعنه، ولأنه لا محالة يكون في جهة من محدد هذا العالم، والمحدود في جهة منه، فيلزم تحدد الجهة قبله، لأنه مع لزوم الترجح بلا مرجح، لاستواء الجهات.

والجواب: أن هذا الذي تمسكوا به لم يبنوه على «**قواعد أهل الإسلام**» بل هو مما تشبثوا فيه بأذيال الفلاسفة جهلاً وعناداً؛ إذ هو مبني على «**أصول فلسفية غير مسلمة عندنا**»:

- **كاستحالة الخلاء.**
- **وامتناع الخرق والالتئام.**
- **ونفي القادر المختار الذي بقدرته وإرادته تحديد الجهات، وترجيح المتساويات.**
- **إلى غير ذلك من المقدمات.**

على أن ما ادعوا تحديده بالمحيط والمراكز إنما هو من جهة العلو والسفل لا غير.

ودليلهم على «**امتناع الخرق والالتئام**» إنما قام في المحدود لا غير، وكون العالمين في محيط بهما بمنزلة تدويرين في ثخن فلك لا يستلزم الخلاء، ولا يمتنع كون عناصر العالمين مختلفة الطبائع، ولا كون تحيزها في أحد العالمين غير طبيعي، وليس التناسخ عود الأرواح إلى أبدانها، بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم.

لا يقال: هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء، لأنه على تقدير تمامه، إنما النفي وجود جنة يدخلها الناس وتوجد فيها العنصريات لابتناء ذلك على خرق الأفلاك.

لأنا نقول: على تقدير إفناء هذا العالم بالكلية، وإيجاد عالم آخر فيه الجنة والنار، والإنسان، وسائر العنصريات، لا يلزم الخرق ولا غيره من المحالات، فلذا خص الدليل بنفي الجنة والنار مع وجود هذا العالم.

قلت: وملخصه، اختيار أن الجنة والنار موجودتان الآن في علم الله تعالى:

ففي الحديث عن التنوخي رسول هرقل، أن هرقل كتب إلى النبي ﷺ: «**تدعُوني إلى جنّةٍ عرضُها السّمواتُ والأرضُ، فأين النّارُ؟ فقال عليهِ الصّلاةُ والسّلامُ: سُبحان الله، أين اللّيلُ إذا جاء النّهارُ**»[1].

وهو حديث صحيح يشهد له ما أخرجه الحاكم وصححه عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: **يا مُحمّدُ أرأيت جنّةً عرضُها السّماواتُ والأرضُ فأين النّارُ؟ قال**: «**أرأيت اللّيل الّذِي قد ألبس كُلّ شيءٍ فأين جعل النّهار؟**» **فقال السائل: الله أعلمُ، فقال** النبي ﷺ: «**كذلِك يفعلُ الله ما يشاءُ**»[2].

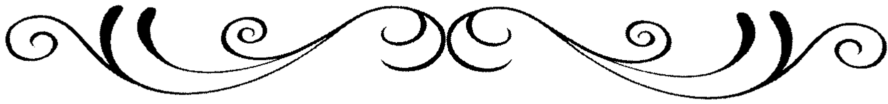
وبهذه **الأجوبة عن أقوال هذه الطوائف خصوصاً**، وقد جاء الحديث الصحيح برد شبهتهم التي زخرفوها، وحجتهم الداحضة التي ارتكبوها، ظهر لك أن وصفه الجاحد بقوله:

(ذي) أي صاحب **(جنة)** بكسر الجيم من الجن أو الجنون في غاية من الحسن، ونهاية من اللطافة، إذ مثل هذه المخاوف إنما تصدر عمن استهوته الشياطين، واستغوته الأباليس، حتى صار مهبط سر وسوستها، ومقر طاعتها، ومشورتها، أو عمن سلبه الله العقل النافع حتى التحق بالمجانين، وإن كان مقصوراً بصورة العقلاء.

* * *

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (١٥٦٥٥) قال ابن كثير في هذه القصة: «هذا حديث غريب وإسناده لا بأس به تفرد به الإمام أحمد».

(٢) أخرجه برقم (١٠٣).



يطبع لأوّل مرة كاملاً ومقابلاً على أربع مخطوطات

عمدة المريد

شرح جوهرة التوحيد

وهو الشرح الكبير للناظم

الإمام برهان الدين أبي الأمداد إبراهيم اللقاني

المتوفى ١٠٤١ هـ

المجلّد الرابع

تحقيق

محمد يوسف إدريس   بهاء أحمد الحلايلة



دَار خُلُودٍ للسَّـعِيد وَالشَّقِي مُعَـذَّبٌ مُنَعَّـمٌ مَهمَـا بقِـي

* [مبحث في مصير الجنة والنار]:

ولما جرى خلاف بين **أهل السنة والجهمية** في «**فناء الجنة والنار وأهلهما**»:

- **فقال أهل السنة ببقائهما وخلود أهلهما فيهما.**

- **وقال أهل الجهمية بفنائهما وفناء أهلهما.**

وكان هذا القول باطل لمخالفته الكتاب والسنة، والإجماع ليس عليه شبهة، فضلاً عن حجة، أشار إلى مذهب أهل السنة معرضاً برد مذهب الجهمية، فقال:

- (**دارا**) أي: الجنة والنار دارا.

(**خلود**)، أي إقامة على التأبيد، وقد يطلق الخلود على طول المكث، وليس مراداً هنا.

(**للسعيد**) السابق بيانه وتفسيره بأنه: من مات على الإسلام، راجع للجنة.

وقوله: (**والشقي**) السابق بيانه وتفسيره، بأنه: من مات على الكفر، راجع للنار، لقوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ * فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ * وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۖ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٥ - ١٠٨].

و**للأحاديث الواردة** بذلك التي بلغ مجموعها عدد التواتر، وإن كانت تفاصيلها آحادًا.

و**للإجماع**، فقد أجمع المسلمون على خلود أهل الجنة في الجنة وخلود الكفار في النار.

فإن قيل: القوى الجسمانية متناهية، فلا يقبل خلود الحياة، وأيضاً الرطوبة التي هي مادة الحياة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار جهنم، فيفضي إلى الفناء ضرورة، وأيضاً دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل.

قلنا: هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين، ولا صحيحة عند القائلين بإسناد الحوادث إلى القادر المختار على تقدير تناهي القوى وزوال الحياة، لجواز أن يخلق الله تعالى البدل، فيدوم الثواب والعقاب.

قال الله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النساء: ٥٦].

ودخل في «الشقيِّ» بالتفسير السابق:

- الكافرُ الجاهلُ.

- والمعاندُ.

- وكذا من بالغ في الطلب والنظر واستفرغ المجهود ولم ينل المقصود، خلافاً للجاحظ والعنبري، حيث زعما أنه معذور لا يليق بحكمة الحكيم أن يعذبه بعد بذله الجهد والطاقة من غير حزم وتقصير، كيف وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، ﴿لَّيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ﴾ [النور: ٦١]. ولا على المريض

ولا شك أن عجز **المتحير** أشد.

وهذا «**الفرق**» خرقٌ للإجماع، وترك للنصوص الواردة في هذا الباب.

قال السعد: وهذا في حق الكفار عناداً واعتقاداً، وأما الكفار حكماً، كأطفال المشركين، فكذلك عند الأكثرين، لدخولهم في العمومات.

ولما روي أن خديجة رضي الله تعالى عنها سألت النبي ﷺ عن «**أطفالهم الذين ماتوا في الجاهلية**»، فقال: **هم في النار**(١).

وقالت المعتزلة ومن تبعهم: لا يعذبون، بل هم خدم أهل الجنة، على ما ورد في الحديث، لأن تعذيب من لا جرم له ظلم، ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [يس: ٥٤].

وقيل: من علم الله منه الإيمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة، ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار، انتهى.

---

(١) أخرجه ابن أبي عاصم في كتاب السنة (٢١٣).

ولما تكلم **القاضي عياض** على «**أولاد المشركين والكفار**» في «**شرح مسلم**» قال: وسبب اختلاف العلماء فهم اختلاف ظواهر الآثار:

فمنها حديث: «**الله أعلمُ بِما كانُوا عامِلِين**»[١].

ومنها حديث: «**تؤجج لهم نار ثم يقال لهم: ادخلوها فمن عصى دخل النار**»[٢].

وقد **جمع بعضهم بين هذه الأحاديث**، بأن جعل الأصل حديث: «**تؤجج لهم نار**»، ثم يقال لهم: «**ادخلوها فمن عصى دخل النار، ومن اقتحم أدخل الجنة**».

والمراد في حديث: «**لو شِئتِ أسمعتُكِ تضاغِيهُم في النّارِ**»[٣].

وحديث: «**هُم مع آبائِهِم**»[٤].

وحديث: «**الله أعلمُ بِما كانُوا عامِلِين**»[٥].

ما يشير إلى حملهم على هذين العملين الإحجام والاقتحام.

قال: والصحيح، وهو مذهب الأكثرين من المحققين، أنهم في الجنة.

ويدل له **حديث البخاريِّ**، أنه عليه الصلاة والسلام: رأى إبراهيم عليه الصلاة والسلام ليلة الإسراء في الجنة وجملة أولاد المسلمين قالوا: **وأولاد المشركين يا رسول الله، قال: وأولاد المشركين**[٦].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب القدر، حديث رقم (٢٦٥٨).

(٢) لم أعثر عليه، وإنما ذكر القاضي طرف الحديث وهو: «تأجج لهم النار».

(٣) أخرجه أحمد في مسنده من حديث عائشة برقم (٢٥٧٤٣)، والطيالسي برقم (١٥٧٦)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٧: ٢١٧): «رواه أحمد، وفيه أبو عقيل يحيى بن المتوكل، ضعفه جمهور الأئمة أحمد، وغيره، ويحيى بن معين، ونقل عنه توثيقه في رواية من ثلاثة».

(٤) أخرجه أبو داود من حديث عائشة، كتاب السنة، باب فى ذرارى المشركين رقم (٤٧١٢)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٢٤٥٤٥).

(٥) سبق تخريجه قريباً.

(٦) أخرجه البخاري من حديث سمرة بن جندب، كتاب التعبير، باب تعبير الرؤيا بعد صلاة الصبح، حديث رقم (٧٠٤٧).

ولقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

وقال القرطبي: الصواب، على **أصول أهل الحقِّ**، أنهم لا يعذبون، لأن التعذيب فرع التكليف، و«**الصبيُّ**» لا يكلف، وأيضاً التعذيب فرع بعثة الرسل، بدليل الآية المذكورة، و«**الصبيُّ**» لا يفهم، فهو كالبهيمة، فلا يخاطب، فلا تبعث إليه الرُّسُلُ.

وحجة من قال: «**إنهم في النار**» حديث: «**هُم مع آبائِهِم**»[١]، ولا حجة فيه، لأنه خبر واحد، وليس نصاً في الغرض، سلمناه، لكنه في أحكام الدنيا، وعلى ذلك خرج: فإنهم قالوا: «**يا رسول الله إنا نبيت الدار من المشركين وفيها الذراري قال: هم من آبائهم**»[٢] يعني في جواز قتلهم في التبييت، وغير ذلك من أحكام الدنيا.

وأما «**أولاد الأنبياء**» عليهم الصلاة والسلام ففي الجنة بالإجماع، وكذلك «**أولاد المسلمين**» عند الجمهور، وتوقف في ذلك بعض العلماء.

وقال **النوويُّ**: أجمع من يعتد بإجماعه أنهم في الجنة، وتوقف فيهم من لا يعتد بتوقفه.

وموجب «**توقفه**» حديث عائشة رضي الله تعالى عنها، وهو قولها حين مرت بها جنازة صبي: «**عصفور من عصافير الجنة، فقال لها ﷺ أو لا غير ذلك يا عائشة**»[٣].

وأجاب العلماء عنه، بأنه لعله إنما نهاها عن المسارعة إلى القطع، فيما ليس عندها فيه دليل قاطع، أو كان ذلك قبل أن يعلم بأنهم في الجنة، فلما علم ذلك أخبر به في قوله: «**ما مِن النّاسِ مُسلِمٌ، يمُوتُ لهُ ثلاثةٌ مِن الولدِ لم يبلُغُوا الحِنث، إلّا دخل الجنّة بِفضلِ رحمتِهِ إيّاهُم**»[٤]،

---

(١) سبق تخريجه قريباً.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث الصعب بن جثامة، كتاب الجهاد والسير، باب أهل الدار يبيتون، فيصاب الولدان والذراري، حديث رقم (٣٠١٢)، ومسلم في كتاب الجهاد والسير، باب جواز قتل النساء والصبيان في البيات من غير تعمد، رقم (١٧٤٥).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، رقم (٢٦٦٢).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أنس بن مالك، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المسلمين، حديث رقم (١٣٨١).

وغيـر ذلك مـن الآحـاد، انتهى.

وصرح **المازري وسلمة بن عرفة وأقره الآبي** بأنه: كل مسألة علمية لا ترجع للذات ولا للصفات يصح التمسك عند القوم فيها بخبر الآحاد.

وهاهنا تنبيهات:

الأول: قال الأقفهسي: لا خلاف بين أهل السنة أن الجنة مخلوقة، ومن قال أنها غير مخلوقة أو شك في ذلك فهو كافر، ولا يعذر بالجهل، انتهى.

وفيه نظـر، يعلم مما سيأتي، ولا أظنـه إلا محض مـجازفة، ولا حول ولا قـوة إلا بالله العلي العظيـم.

الثاني: مما استند إليه المعتزلة حتى أولوا الآيات أن إيجادهما قبل يوم الجزاء عبث.

وأجيب: بمنع العبثية، بل في ذلك ترغيب في الطاعات الموصلة إليها، وزجر عن السيئات المبعدة عنها، وقد ثبت بقواطع الشرع أن الله عجل بعض أرواح بني آدم إلى الجنة، كالشهداء، وببعضها إلى النار كآل فرعون، وأجمع على تلقيه بالقبول المسلمون قبل ظهور المبتدعة.

ومما استدلوا به، أيضاً، قول امرأة فرعون: ﴿رَبِّ ٱبۡنِ لِي عِندَكَ بَيۡتٗا فِي ٱلۡجَنَّةِ﴾ [التحريم: ١١].

وبقوله عليه الصلاة والسلام: «**من قال: سُبحان الله العظِيمِ وبِحمدِهِ، غُرِست لهُ نخلةٌ في الجنّةِ**»[١]، رواه الترمذي وقال فيه: حسن صحيح.

ووجه الدلالة: أنها لو كانت مخلوقة لم يكن للدعاء باستئناف البناء والغرس فائدة.

ورد بوجهين: أحدهما: تعلق علم الله بالطالبين والقائلين، وأنه يجيبهم إلى مطلوبهم، ويتفضل بتحقق مرغوبهم بعد الطلب والقول، وذلك لا ينافي وجود محل المطلوب سابقاً عليه.

وثانيهما: أنه لا مانع من إيجاد الجنة ثم تأخر بعض أشجارها وغراسها عنها، وهما متقاربان.

(١) أخرجه الترمذي في أبواب الدعوات، حديث رقم (٣٤٦٤).

الثالث: لا يقال: كان عليه أن يقيد الخلود بـ«التأبيد»، **لأنه يطلق على** «غير المؤبد» بقول العرب: خلد الله ملك الأمر، ولم ترد إلا طول ملكه، **لأنا نقول:** هو عند الإطلاق يجب حمله على الحقيقة وهي التأبيد.

قال **ابن عمر:** وإنما استحقوا «الخلود» فيها على «التأبيد» لأن «نية المؤمن» أن لو عاش لما زال مؤمناً، وبهذا كانت «**نية المؤمن خيراً وأبلغ من عمله**»، إذ أعمالهم في الدنيا يسيرة جدًا.

ومثل هذا يقال في خلود الكفار في النار، والله أعلم.

فإن قلت: كيف عبرت بـ«السعيد» و«الشقي» وقد عبر بعض الأكابر **كابن أبي زيد بدل** السعيد بالأولياء.

قلت: أطبق «**شراحه**» على أن المراد بـ«الأولياء»: المؤمنون، ولم يرد بهم: من له صفة زائدة على الإيمان، بقرينة قوله في مقالته: وخلق النار فأعدّها دار خلود لمن كفر به.

ثم أشار إلى مسألةٍ نصّ عليها البدر الزركشيُّ، وهي: **وجوب الإيمان بما أعد الله للسعداء في الجنة من النعيم، ومما أعده للأشقياء في النار من العذاب الأليم، تفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً:**

قال تعالى: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ [السجدة: ١٧]، ﴿فَأَوْرَدَهُمُ ٱلنَّارَ وَبِئْسَ ٱلْوِرْدُ ٱلْمَوْرُودُ ﴾ [هود: ٩٨]، ﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَٱسْلُكُوهُ ﴾ [الحاقة: ٣٢].

بقوله: و«**الشقي**» الداخل النار: كتابياً كان أو لا، يهودياً كان أو نصرانياً، **كان** غير الكتابي من عبدة الأوثان، أو من سائر الكفرة، **كان** كفره عناداً، أو تأويلاً، **كان** منتسباً إلى ملة الإسلام في الظاهر، كالمنافق أو لا، كالمرتد مجاهرة:

- **(معذب) بنوع من أنواع عذابها أو بأنواع متعددة منه مدة بقائه فيها.**

و«السعيد» الداخل الجنة ابتداء، كالأنبياء ومن لا حساب عليهم، أو بعد نفوذ الوعيد فيه وخروجه من النار، إذ دخول من يأت غير مشرك الجنة مقطوع به، لكن إن لم يكن صاحب كبيرة مات مصرًا عليها، دخل الجنة أو لا، وإن كان صاحب كبيرة مات عليها فهو تحت المشيئة، فإن عفي عنه دخل أو لا، وإلا عذب ثم أخرج من النار وخلد في الجنة على ما يأتي بيانه بعد.

وبالجملة، فداخل الجنة:

- (منعم) فيها بنوع من أنواع نعيمها، أو بأنواع متعددة منه مدة إقامته بها بعد دخوله.

وقوله: **(مهما بقي)** مهما:

- إما شرط حذف جوابه وتقدم عليه دليله محذوف الفاء والمبتدأ أي مهما بقي واحد من الفريقين في واحدة من الدارين فهو دائم له أحد الأمرين.

- وإما إن مهما ظرفية جردت عن الشرطية على ما يراه ابن مالك في «الكافية» و«التسهيل» وإن كان مرغوباً عنه.

والتقدير: كل واحد منهما حاصل له أحد الأمرين مدة بقائه في إحدى الدارين.

فإن قلت: فهل يدخل السعيد والشقي الإنس والجن؟

قلت: نعم، وعبارة الإمام **أبي عبد الله المازري**: اتفق العلماء على أن «الجنّ» يعذبون في الآخرة على المعاصي، قال الله تعالى: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة: ١٣].

واختلفوا في أن مؤمنهم ومطيعهم:

- هل يدخل الجنة وينعم فيها ثواباً له ومجازاة على طاعته أم لا يدخلونها بل يكون ثوابهم أن ينجوا من النار ثم يقول لهم كونوا تراباً كالبهائم؟

وهذا مذهب كثير بن أبي سليم وجماعة.

والصحيح، أنهم يدخلونها، وينعمون فيها بالأكل والشرب وغيرهما، وهذا قول الحسن البصري، والضحاك، ومالك ابن أنس، وابن أبي ليلى، وغيرهم، انتهى.

ونحوه في «**التذكرة**» للقرطبي، ولفظه: **فإن قيل**: قد أخبر الله تعالى عن الناس أنهم مجزيون ومحاسبون، وأخبر أنه يملأ جهنم من الجنة والناس أجمعين، ولم يخبر عن ثواب الجن، ولا عن حسابهم بشيء:

- **فما القول في ذلك عندكم؟ وهل يكلمهم الله؟**

فالجواب، أن الله تعالى أخبر أن الجن والإنس يسألون، فقال تعالى خبراً عما يُقال لهم: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَقُصُّونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِي﴾ [الأنعام: ١٣٠] الآية.

وهذا سؤال، وإذا ثبت بعض السؤال ثبت كله، **إلى أن قال**: ومنهم مؤمن وكافر، وعدونا إبليس عدو لهم يعادي مؤمنهم ويوالي كافرهم، وفيهم أهواء شيعية وقدرية ومرجئة، وهو معنى قوله تعالى: ﴿كُنَّا طَرَآئِقَ قِدَدٗا﴾ [الجن: ١١]، وأطال فانظره.

وقد قدمنا البحث فيه في محله.

خاتمات:

الأولى: لا يشكل على حكمنا بـ«**الخلود على أهل الدارين**» و«**دوام النعيم على أهل الجنة**» و«**العذاب لأهل النار**» **آيةُ هود** السابقة، حيث أثبت الخلود فيها بـ«**دوام السموات والأرض**» مع ورود النصوص بـ«**طي السموات**» و«**تبديل هذه الأرض بغيرها**»، وحيث استثنى من الخلودين ما شاءه تعالى لما قاله العلماء، وقد رأينا أن نورد **كلام القاضي** لاختصاره وكفايته في المراد فنقول:

فمنهم **شقي** وجبت له النار بمقتضى الوعيد، **وسعيد** وجبت له الجنة بموجب الوعد، والضمير لأهل الموقف وإن لم يذكر لأنه معلوم مدلوله عليه بقوله: «لا تكلم نفس أو الناس» ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِي ٱلنَّارِ لَهُمۡ فِيهَا زَفِيرٞ وَشَهِيقٌ﴾ [هود: ١٠٦].

الزفير: إخراج النفس.

والشهيق: رده واستعمالهما في أول النهيق وآخره.

والمراد منهما: الدلالة على شدة كربهم وغمهم وتشبيه حالهم ممن استولت الحرارة على قلبه وانحصر فيه روحه، أو تشبيه صراخهم بأصوات الحمير.

وقرئ «شُقُوا» بالضم ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [هود: ١٠٧] ليس لارتباط دوامهم في النار بدوامها، فإن النصوص دالة على تأبيد دوامهم، وانقطاع دوامها، بل التعبير عن التأكيد والمبالغة بما كانت العرب يعبرون به عنه على سبيل التمثيل، ولو كان للارتباط، لم يلزم أيضاً من زوال السموات والأرض زوال عذابهم، ولا من دوامه دوامهما، إلا من قبيل المفهوم، وهو لا يقاوم المنطوق.

وقيل: المراد: سموات الآخرة وأرضها، ويدل عليها قوله: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾ [إبراهيم: ٤٨]، وإن أهل الآخرة لا بد لهم من مظل ومقيل.

وفيه نظر، لأنه تشبيه بما لا يعرف أكثر الخلق وجوده ودوامه، ومن عرفه، فإنما يعرفه بما يدل على دوام الثواب والعقاب، فلا يجزى له التشبيه، ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١٠٧] استثناء من الخلود في النار، لأن بعضهم، وهم فساق الموحدين، يخرجون منها، وذلك كاف في صحة الاستثناء، لأن زوال الحكم عن الكل يكفيه زواله عن البعض، وهو المراد بالاستثناء.

الثاني: فإنهم مفارقون الجنة أيام عذابهم، فإن التأبيد من مبدأ معين، فينتقض باعتبار الابتداء كما ينتقض باعتبار الانتهاء، وهؤلاء وإن شقوا بعصيانهم فقد سعدوا بإيمانهم.

ولا يقال: فعلى هذا، لم يكن قوله: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ [هود: ١٠٥] صحيحاً، لأن من شرطه أن تكون صفة كل قسم منتفية عن قسيميه، لأن ذلك الشرط حيث كان التقسيم لانفصال حقيقي أو مانع من الجمع، وها هنا المراد، أن أهل الموقف لا يخرجون عن القسمين، وإن حالهم لا يخلو عن السعادة والشقاوة، وذلك لا يمنع اجتماع الأمرين في شخص باعتبارين،

أو لأن أهل النار ينقلبون منها إلى الزمهرير وغيره من العـذاب أحيانـاً، وكذلك أهل الجنة ينعمون بما هو أعلى من الجنة، كالاتصال بجنات القدس، والفوز برضوان الله ولقائه، أو من أصل الحكم، والمستثنى زمان توقفهم في الموقف للحساب، لأن ظاهره يقتضي أن يكونوا في النار حتى يأتي اليوم أو مدة لبثهم في الدنيا والبرزخ إن كان الحكم مطلقاً غير مقيد باليوم، وعلى هذا التأويل يحتمل أن يكون الاستثناء من الخلود على ما عرفت.

وقيل: هو من قوله: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ [هود: ١٠٦].

وقيل: «إلا» ههنا بمعنى «سوى»، كقولك: عليّ ألف إلا ألفان قديمان، والمعنى: سوى ما شاء ربك، من الزيادة التي لا آخر لها على مدة بقاء السموات والأرض إن ربك فعال لما يريد من غير اعتراض: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٨] غير مقطوع، وهو تصريح بأن الثواب لا ينقطع، وتنبيه على أن المراد من الاستثناء في الثواب ليس الانقطاع، ولأجله فرق بين الثواب والعقاب بالتأبيد.

وقرأ حمزة والكسائي وحفص: ﴿سُعِدُواْ﴾ على البناء للمفعول من سعده الله بمعنى أسعده، وعطاء نصب على المصدر المؤكد، أي أعطوا عطاءً، أو الحال من الجنة، انتهى.

الثانية: فُهم من تخصيص «دوام العذاب على الشقي» بالذكر، أن عصاة المؤمنين الذين أراد الله إدخالهم النار لا يدوم عذابهم بدوام بقاء فيها، وهو كذلك، ففي مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أمّا أهلُ النّارِ الّذِين هُم أهلُها، فإنّهُم لا يمُوتُون فيها ولا يحيون، ولكِن ناسٌ أصابتهُمُ النّارُ بِذُنُوبِهِم ـ أو قال بِخطاياهُم ـ فأماتهُم الله إماتةً حتّى إذا كانُوا حمماً، أذِن الله بِالشّفاعةِ، فجِيء بِهِم ضبائِر ضبائِر، فبُثُّوا على أنهارِ الجنّةِ، ثُمّ قِيل: يا أهل الجنّةِ، أفيضُوا عليهِم، فينبُتُون نبات الحِبّةِ تكُونُ في حمِيلِ السّيلِ»، فقال: رجُلٌ مِن القوم، كأنّ رسُول الله ﷺ قد كان يرعى بِالبادِيةِ»[1].

---

(١) أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار، رقم (١٨٥).

قال القرطبي: هذه «الموتة» للعصاة «موتة حقيقية»، لأنه أكدها بالمصدر، وذلك تكريم لهم حتى لا يحسوا ألم العذاب بعد الاحتراق، بخلاف الحيِّ الذي هو من أهلها، ومخلد فيها، ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النساء: ٥٦].

وقيل: يجوز أن تكون إماتتهم عبارة عن تغييبه إياهم عن آلامها بالنوم، ولا يكون ذلك موتاً على الحقيقة، فإن النوم قد يغيب عن كثير من الآلام والملاذ، وقد سماه الله تعالى وفاة، وليس بموت معه خروج روح عن البدن، وكذلك **الصعقة**، عبر الله بها عن **الموت** في قوله: ﴿فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ﴾ [الزمر: ٦٨]، وقال تعالى: ﴿وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ [الأعراف: ١٤٣]، مع أنه لم يقم به موت حقيقي لكنه لما غيبه عن أحوال المشاهدة، وإدراك الآلام واللذات، جاز تعبيره عنه بأنه **صعق** الذي حقيقته **مات**، ولهذا وقع للنسوة اللاتي قطعن أيديهن الغيبوبة عن الإحساس بالآلام بمشاهدة جمال يوسف، فكذلك يجوز أن يحدث الله تعالى فيهم بلطفه ما يغيبهم عن الإحساس مع بقاء الحياة.

قال القرطبي: والتأويل الأول **أصح** لما ذكرناه من تأكيده بالمصدر، ولقوله في الحديث: «**حتّى إذا كانُوا حِمماً**»[1]، فهم أموات على الحقيقة كما أن أهلها أحياء على الحقيقة وليسوا بأموات.

قال: فإن قيل: فما معنى إدخالهم النار وهم فيها غير عالمين.

قيل: يجوز أن يدخلهم تأديباً لهم وإن لم يعذبهم فيها، ويكون صرف نعيم الجنة عنهم مدة كونها فيها عقوبة لهم كالمحبوسين في السجون، فإن السجن عقوبة لهم وإن لم يكن معه غل ولا قيد، والضبائر ـ بالضاد المعجمة جمع ضبارة بكسر الضاد، بمعنى الجماعة، والبث التفريق، والحِبة ـ بكسر الحاء، بزر البقول، وحميل السيل: ما احتمله من غثاء وطين، والله أعلم.

الثالثة: ليس في كلامه حصر «**مكان الخالدين في الدارين**»، فلا ينافي بعض الأقوال من أن الأعراف محل خلود لأهلها، أما إن قلنا إن يرجع أهلها إلى الجنة كما هو قول الأكثرين من

---

(١) أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار، رقم (١٨٣).

الصحابة وغيرهم فلا إشكال، وقد قدمنا الخلاف مستوفىً في ذلك.

الرابعة: زعم بعض المتأخرين ممن حشى **شرح عقائد النسفي للسعد**، أن «الملائكة» لا يثابون في الجنة ولو كانوا ساكنين بها، كما أنهم لا ينالهم عذاب النار مع كونهم خزنتها وبين أطباقها، وإن معنى كونهما داري ثواب وعقاب أن الثواب والعقاب لا يكونان إلا فيهما.

وناقش فيه **بعض المحققين** بما بينا في «**تعليق الفرائد**» أنه غير قادح في مقصوده.

قلت: ولا يخفى عليك أن كلام هذا المتأخر ورد في بعض الآثار ما يصلح أن يكون أصلاً له، وإن الكلام على هذه المسألة يتحرر بالبناء على «**تكليف الملائكة وعدمه**».

وقد حررنا الكلام فيه **صدر هذا المجموع**، وبالله تعالى التوفيق والإرشاد للصواب.

الخامسة: **أهل الجنة**: لا يهرمون، ولا يجوعون، ولا يعطشون، ولا ينامون، ولا ينصبون، ولا يبولون، ولا يتغوطون، ولا يتمخطون، لا يفنى شبابهم، ولا تبلى ثيابهم، يأكلون ويشربون للذة لا لرفع الألم، كما يلبسون لها لا لدفع حر ولا قر.

كما أن **أهل جهنم**: شرابهم الصديد، وحليهم الحديد، دعاؤهم الويل والثبور، لا يرحمون إن بكوا، ولا يغاثون إن شكوا، ﴿وَإِن يَسْتَغِيثُواْ يُغَاثُواْ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ [الكهف: ٢٩].

نسأل الله المنان بفضله أن يجيرنا منها، وأن لا يفرق بيننا وبين نبينا محمد ﷺ يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

* **[تحديد مكان الجنة]**:

قال في «**شرح المقاصد**»: لم يرد نص صريح في تعيين **مكان الجنة والنار** والأكثرون على أن الجنة: «**فوق السموات السبع وتحت العرش**» تشبثاً بقوله تعالى: ﴿عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ * عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٤ - ١٥]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «**سقف الجنة عرش الرحمن والنار**

تحت الأرضين السبع»[١] والحق تفويض ذلك إلى علم الخبير، انتهى.

وأما قول الصرائح فكثيرة لكنها ضعيفة، نعم وردت الأحاديث الصحيحة بأن الجنة فوق السماء السابعة، ولم يصح في مكان النار بشيء، والله أعلم.

فائدتان:

الأولى: دخول الجنة لا يكون جزاء من عمل أصلاً، وإنما يكون بفضل الله ورحمته، وأما رفع الدرجات فهو الذي يقع بإزاء الأعمال الصالحة أيضاً، والله يضاعف لمن يشاء.

الثانية: قال العلماء لا منافاة:

- **بين قوله تعالى:** ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف: ٧٢].
- **وبين قوله عليه الصلاة والسلام: «لن يدخُل أحدكُم الجنّة بِعملِهِ»**[٢].

لأن:

- **«الباء» في الآية للسبب العادي، وفي الحديث لـ«السبب الحقيقي».**
- **أو لأن المثبت في الآية دخول الجنة بالعمل المقبول، والمنفي في الحديث دخولها بالعمل المجرد عن القبول، والقبول إنما هو برحمة الله تعالى.**
- **أو المراد بالمثبت في الآية دخول الجنة باعتبار درجاتها إذ هي تنال بالأعمال، وبالمنفي في الحديث أصل دخول الجنة بها، فإنما هو بالفضل.**

---

(١) لم أعثر عليه، وقد ورد في البخاري من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: ««إنّ في الجنّةِ مِائة درجةٍ، أعدّها الله لِلمُجاهِدِين في سبِيلِهِ، كُلُّ درجتينِ ما بينهُما كما بين السّماءِ والأرضِ، فإذا سألتُمُ الله فسلُوهُ الفِردوس، فإنّهُ أوسطُ الجنّةِ، وأعلى الجنّةِ، وفوقهُ عرشُ الرّحمنِ، ومِنهُ تفجّرُ أنهارُ الجنّةِ»، حديث رقم (٧٤٢٣).

(٢) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، حديث رقم (٦٤٦٣)، ومسلم في كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله، حديث رقم (٢٨١٦)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٧٤٧٨) واللفظ له.

- أو «الباء» في الحديث «باء السببية»، وفي الآية «باء العوضية» والذي يعطى بعوض يعطى بغيره، بخلاف الذي يعطى لسبب وعلة، إذ تخلف العلة يوجب تخلف المعلول، بخلاف تخلف العوض.

وها هنا تنبيه:

- وهو أن الله تعالى أعد لأهل النار فيها من العذاب ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

- وأعد لعباده المؤمنين في الجنة من النعيم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

وقد نبه في «النظم» بإجمال كل من المعذب به والمنعم به على ذلك، فهل مما يتنعم به في الجنة، ويتزين به فيها الولد إذا أراده أهل الجنة، لأنه مما يتزين به في الدنيا، وهل مما ينتقم به من أهل النار عقوق الأولاد وحملهم ووضعهم.

فأما الأول، ففي الترمذي عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**الـمُؤمِنُ إذا اشتهى الولد في الجنّةِ كان حملُهُ ووضعُهُ وسِنُّهُ في ساعةٍ كما يشتهِي**»[1]، قال وهو حديث حسن غريب.

وأخرجه ابن ماجة، وقال: « **في ساعةٍ واحِدةٍ**»[2].

قال الترمذي: وقد اختلف أهل العلم في هذا:

فقال بعضهم: في الجنة جماع، ولا يكون عنه ولد، هذا يروى عن طاووس ومجاهد وإبراهيم النخعي.

(١) أخرجه الترمذي في أبواب صفة الجنة، باب ما جاء لأدنى أهل الجنة من الكرامة، حديث رقم (٢٥٦٣).

(٢) اخرجه ابن ماجه من حديث سعبد أبي الخدري، أبواب الزهد، باب صفة الجنة، حديث رقم (٤٣٣٨)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١١٥٦٣)، وابن حبان في صحيحه برقم (٧٤٠٤).

وقال **محمد وإسحاق بن إبراهيم** في حديث النبي ﷺ: «الـمُؤمِنُ إذا اشتهى الولد في الجنّةِ كان حملُهُ ووضعُهُ وسِنُّهُ في ساعةٍ كما يشتهِي».

وقد روي عن ابن رزين العقيلي عن النبي ﷺ قال: «**إن أهل الجنة لا يكون لهم فيها ولد**»[1]، انتهى.

والظاهر ما قاله محمد وإسحاق، وبه يحصل الجمع بين حديثي الترمذي والعقيلي، والله أعلم.

وأما **الثاني**، فلم أر فيه شيئاً، والظاهر انتفاؤه، لأنهم فيما هو أشق من ذلك وأغلظ وأقطع، فمن وجده فليضمه ابتغاء للثواب.

* * *

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (١٦٢٠٦).

* **[مبحث في الحوض وأحكامه]:**

ولما كان مما يجب الإيمان به **حوض النبي** ﷺ صرح به فقال:

- **(إيماننا) معاشر المكلفين (بـ)ـثبوت (حوض).**

واحد الأحواض في القلة، والحياض في الكثرة، بقلب الواو ياء للكسرة قبلها.

والحياض معروفة، والمراد جسم هنا مخصوص يُثقب فيه ميزابان من الجنة، أمر وروده مضاف ومفوض (لـ)ـخير أي أفضل الرُّسُلِ، وهو محمد ﷺ، كما مر، جمع رسول، وتقدم الكلام عليه، والفرق بينه وبين النبي في مباحث «الرسالة».

وقوله: **(حتم)** أي واجب، خبر المبتدأ وهو إيماننا، فيثاب عليه الآتي به، ويبدع ويفسق جاحده، ولا يبلغ به الكفر.

ثم بين أن الوجوب سمعي بقوله: (كـ)ـما أي لأصل النص الذي **(قد جاءنا)** وورد إلينا مما يبلغ مجموعه التواتر المعنوي وإن كانت تفاصيله آحاداً **(في النقل)**، ففي الصحيحين من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنهما: «**حوضِي مسِيرةُ شهرٍ، وزواياهُ سواءٌ، وماؤُهُ أبيضُ مِن الورِقِ، ورِيحُهُ أطيبُ مِن المِسكِ، وكِيزانُهُ كنُجُومِ السّماءِ، فمن شرِب مِنهُ فلا يظمأُ بعدهُ أبدًا**»[١].

وفي رواية لأحمد أن: «**حوضِي كما بين عدن وعمّان**»[٢].

وفي رواية للصحيحين: «**ما بين صنعاء والمدِينةِ**»[٣].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الرقاق، باب في الحوض، حديث رقم (٦٥٧٩)، و مسلم في كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته، حديث رقم (٢٢٩٢).

(٢) أخرجه برقم (٦١٦٢).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الرقاق، باب في الحوض، حديث رقم (٦٥٩١)، و مسلم في كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته، حديث رقم (٢٢٩٨).

ولهما أيضاً: «**ما بين المدِينةِ وعمّان**»[1].

وفي رواية: «**ما بين أيلة ومكّة**»[2].

وفي رواية لابن ماجة: «**ما بين المدينة إلى بيت المقدس**»[3].

وفي رواية: «**ما بين جرباء وأذرُح**»[4].

وبالجملة:

فالأحاديث الواردة في بيانه كثيرة جداً في بابه، وقد جمع العلماء بين هذه الروايات:

فقال **القاضي عياض**: إن هذا من اختلاف التقدير والتحديد، لا من الاختلاف في الرواية، لأن ذلك لم يقع في حديث واحد فيعد اضطراباً من الرواة، وإنما جاء في أحاديث مختلفة عن غير واحد من الصحابة سمعوه في مواطن مختلفة، وكان النبي ﷺ يضرب في كل منها مثلاً لبعد أقطار الحوض وسعته مما يسمح له من العبارة، ويقرب ذلك للعلم ببعد ما بين البلاد النائي بعضها عن بعض، لا على إرادة المسافة المحققة، فبهذا يجمع بين الألفاظ المختلفة من جهة المعنى، انتهى.

واعترضه ابن حجر: بأن ضرب المثل والتقدير إنما يكون بما يتقارب، وأما هذا الاختلاف المتباعد الذي يزيد تارة على ثلاثين يوماً وينقص إلى ثلاثة أيام فلا يحسن.

ورد عليه، بأن رواية «ثلاثة أيام» اعترف هو نفسه في «الفتح» بأنها غلط، فلا يتوجه الاعتراض بها.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته، حديث رقم (٢٣٠٣).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٦٥١٤).

(٣) أخرجه في أبواب الزهد، باب في الحوض، حديث رقم (٤٣٠١).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الرقاق، باب في الحوض، حديث رقم (٦٥٧٧)، ومسلم في كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته، حديث رقم (٢٢٩٩).

وقال **القرطبيُّ**: ظن بعض القاصرين أن الاختلاف الواقع في الروايات في قدر الحوض اضطراب، وليس كذلك، بل كلها تفيد أنه كبير متسع الجوانب.

قال: ولعل ذكره للجهات المختلفة بحسب من حضره ممن يعرف تلك الجهة، فخاطب كل قوم بالجهة التي يعرفونها، انتهى بمعناه.

وقال **النوويُّ**: ليس في ذكر المسافة القليلة ما يدفع المسافة الكثيرة، فالأكثر ثابت بالحديث الصحيح، فلا معارضة، انتهى.

و**حاصله** ـ كما قال بعض شيوخ مشايخنا: الإشارة إلى أنه:

- **أخبر أولاً بالمسافة اليسيرة.**

- **ثم أعلم بالمسافة الطويلة فأخبر بها كأن الله يفضل عليه باتساعه شيئاً فشيئاً فيكون الاعتماد على ما يدل على أطولها مسافة.**

وقال **بعضهم**: الاختلاف الواقع في هذه الروايات يحمل أقصره مسافة على العرض، وأطوله مسافة على الطول.

قلت: ويرده حديث الصحيحين السابق: «**زواياهُ سواءٌ**»، فإن المراد من كونها سواء، أن طولها لا يزيد على عرضها، كما ورد، فيفسرا بذلك عند أحمد بإسناد حسن.

وقال **بعضهم**: الاختلاف الواقع في هذه الروايات سببه ملاحظة اختلاف سرعة السير وعدمها، فإن البرد عهد منهم من يقطع مسافة عشرة أيام في شهر وإن كان قادرًا.

فإن قلت: التحديد بهذه المسافات يوهم أن الحوض ينصب يوم القيامة على هذه الأرض.

قلت: هو إيهام بعيد جداً، ولذا **قال القرطبي**: ولا يخطر ببالك أو يذهب وهمك إلى أن الحوض يكون على وجه هذه الأرض، وإنما يكون وجوده في الأرض المبدلة على مسافة هذه الأقطار، أو في المواضع التي تكون بدلاً من هذه المواضع في هذه الأرض، وهي أرض بيضاء كالفضة، لم يسفك فيها دم.

يَنَـالُ شُرْبًا مِنهُ أَقْـوَامٌ وَفَوا بِعَهدِهِم وقُل يُذَادُ مَن طَغَوا

تنبيه: بناء اسم التفضيل من الألوان لغة قليلة ثابتة عن العرب نثراً ونظماً، وعليها جاء الحديث السابق، وقد بسطت الكلام فيه بـ«**تعليق الفرائد**».

فإن قلت: فهل في القرآن ما يدل على الحوض؟

قلت: قال **بعض السلف**: إن «الكوثر» في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَـٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١] مراداً به الحوض، واعتمده السعد، فاستدل بالآية عليه، وهو قول عطاء.

والأصح، أن **الكوثر** نهر في الجنة.

والأظهر في تفسير الآية، أن المراد به فيها الخير الكثير المفرط في الكثرة من العلم والعمل وشرف الدارين وسائر ما أنعم الله به عليه ﷺ فيهما.

فالحوض على هذا من جملة الخير الذي أعطيه ﷺ، وعليه يمكن حمل كلام **السعد** أيضاً.

فإن قلت: فهل هو مجمع عليه أو هناك من أنكره؟

قلت: رأيت في كلام بعض متأخري أصحابنا المغاربة، وأجمع السلف الصالح، وأطبقوا على الابتهال إلى الله تعالى، أن يسقيهم منه، ونسأل الله أن يسقينا منه.

وعبارة سيدي يوسف بن عمر: هذا، أي إثبات الحوض، مذهب أهل السنة.

وخالفت **المعتزلة**، وقالوا: ليس هناك حوض، ومن كذب به عندنا فهو مبتدع.

ولفظ **المشذالي**: وبعض المعتزلة أنكر الحوض جملة، وبعضهم قال: إنه في الجنة.

وما ذكره **باطل**، فإن الحوض مضاف للنبي ﷺ لا للجنة، وقد صحت فيه الروايات، وتواترت الأخبار بثبوته، ومن دعوات السلف: سقاك الله من حوض الكوثر، انتهى.

وكلا الكلامين صريح في مخالفة **المعتزلة**، ولا يحضرني الآن غيرهما في المسألة.

(**ينال**) أي يتعاطى (**شرباً**)، لدفع العطش، أو للتلذذ، أو لتعجيل المسرة، (**منه**) أي من ذلك الحوض الخارج عن الجنة، (**أقوام**)، فاعل ينال، جمع قوم، مراداً منه ما يعم الذكور

والإناث، وإن كان القوم يقع على الرجال دون النساء، بدليل قوله تعالى: ﴿لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُوا۟ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ﴾ [الحجرات: ١١]، والأصل في العطف المغايرة.

قال زهير [من الوافر]:

وما أدري وسوف أخال أدري　　أقوم آل حصن أو نساء

قال **ابن عمر اللخمي**: وربما دخل فيه النساء على سبيل التبع لأن قوم كل نبي رجال ونساء، ولا واحد له من لفظه، وجمع القوم أقوام، وجمع الجمع أقاوم، قال الشاعر[١]:

فإن يعذر القلب العشية في الصبا　　فؤاد فلا يعذرك فيه الأقاوم

عنى بالقلبِ العقل.

وقال **ابن السكيت**: فقال أقاوم وأقائم والقوم يذكر ويؤنث لأن أسماء المجموع التي لا واحد لها من لفظها إذا كانت للآدميين تذكر وتؤنث كرهط ونفر، قال الله تعالى: ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ﴾ [الأنعام: ٦٦] فذُكّر، وقال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٠٥] فأنّث، فإن صغرتها لم يلحقها الهاء وقلت قويم ورهيط ونفير، وإنما يدخل التأنيث فعلها، فإن كانت لغير الآدميين مثل الإبل والغنم وصغرتها ألحقتها الهاء، لأن التأنيث لازم لها، وأما جمع التكسير مثل: جمال ومساجد، فيذكر ويؤنث، فإن ذكر فإنما يراد الجمع، وإن أنث فإنما يراد الجماعة، انتهى.

* [صفة الشاربين من الحوض الشريف]:

ثم وصف **الأقوام الشاربين منه** بقوله: **(وفوا)** لله تعالى:

- **(بعهدهم)**: وهو الميثاق الذي أخذه عليهم، وهو الإيمان به وباليوم الآخر، واتباع دينه وشرائعه، وتصديق كتبه ورسله.

---

(١) البيت من [الطويل] ويُنسب لأبي صخر الهذلي.

فإن قلت: القوم الموصوفون بهذه الصفة يتناولون جميع مؤمني الأمم، بل يتناولون الأنبياء أيضاً، **فهل الحكم كذلك؟**

قلت: الأحاديث طافحة «**الظواهر**» بأنه لا يرده غير هذه الأمة، فإن لكل نبي حوضاً ترده أمته، ففي الترمذي عن سمرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنّ لِكُلِّ نبيٍّ حوضًا وإنّهُم يتباهون أيُّهُم أكثرُ وارِدةً، وإنّي أرجُو أن أكُون أكثرهُم وارِدةً**»[١]، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب.

وروى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: «**سُئِل رسُولُ الله ﷺ عنِ الوُقُوفِ بين يدي ربِّ العالمين، هل فيهِ ماءٌ؟ فقال: والّذِي نفسِي بيدِه، إنّ فيهِ لماءً، إنّ أولِياء الله ليرِدُون حِياض الأنبِياءِ، ويبعثُ الله تعالى سبعِين ألف ملكٍ في أيدِيهِم عِصِيّ مِن نارٍ، يذُودون الكُفّار عن حِياضِ الأنبِياءِ**»[٢].

قال **البكري** المعروف بابن الواسطي: ولكل نبي حوض إلا صالحاً، فإن حوضه ضرع ناقته.

وروى أبو هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ حديثاً في مسافة الحوض قال في آخره: «**وإنّي لأصُدُّ النّاس عنهُ، كما يصُدُّ الرّجُلُ إبِل النّاسِ عن حوضِهِ**» **قالُوا: يا رسُول الله أتعرِفُنا يومئِذٍ؟ قال: نعم لكُم سِيما ليست لِأحدٍ مِن الأُممِ ترِدُون عليّ غُرًّا، مُحجّلِين مِن أثرِ الوُضُوءِ**»[٣]، انتهى.

* [أوائل الواردين على الحوض الشريف وصفاتهم]:

فإن قلت: من أول وارد على الحوض؟

---

(١) اخرجه الترمذي في أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، حديث (٢٤٤٣).

(٢) ذكره ابن كثير في تفسيره وقال عنه: هذا حديث غريب، (٣: ٢٤٣).

(٣) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة، كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء، حديث رقم (٢٤٧).

قلت: خرج ابن ماجة عن ثوبان مولى رسول الله ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**إنّ حوضِي ما بين عدن إلى أيلة، أشدُّ بياضًا مِن اللّبنِ، وأحلى مِن العسلِ، أكاوِيبُهُ كعددِ نُجُومِ السّماءِ، من شرِب مِنهُ شربةً لم يظمأ بعدها أبدًا، وأوّلُ من يرِدُهُ عليّ فُقراءُ الْمُهاجِرِين، الدُّنسُ ثِيابًا، والشُّعثُ رُؤوسًا، الّذِين لا ينكِحُون الْمُنعّماتِ، ولا يُفتحُ لهُم السُّددُ**». **قال: فبكى عُمـرُ حتّى اخضلّت لِحيتُهُ، ثُمّ قال: لكِنِّي قد نكحتُ الْمُنعّماتِ، وفُتِحت لِي السُّددُ، لا جرم أنِّي لا أغسِلُ ثوبِي الّذِي يلِي جسدِي حتّى يتّسِخ، ولا أدهُنُ رأسِي حتّى يشعث**»[١].

وخرجه أيضاً الترمذي عن أبي إسلام الحبشي عن ثوبان رضي الله تعالى عنه: «**أن أول من يرد على الحوض على رسول الله ﷺ الذابلون الناحلون السائحون الذين إذا جنّهم الليل استقبلوه بالحزن**»[٢].

فإن قلت: كون آنيته أو كيزانه أو أكوابه أو أباريقه كما ورد كل ذلك عدد نجوم السماء يوجب ضيق جوانب الحوض عنها فأين هي إذن.

قلت: قال **القاضي**: إن كل ذلك كناية عن الكثرة، كما قيل في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَـٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧]، وفي قوله ﷺ في شأن «أبي جهم»: «**أنّه لا يضعُ العصاة عن عاتِقِهِ**»[٣]، ومنه قول العرب: كلمته في هذا الأمر ألف مرة، وهو من باب المبالغة المعروفة لغة، ولا يعد مرتكبها كاذباً، لكن شرط إباحتها أن يكون المكنى عنه بذلك كثيراً في نفسه، فلا يجوز أن يقال ذلك في المرار القليلة.

---

(١) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة، كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء، حديث رقم (٢٤٨)، و ابن ماجه في أبواب الزهد، باب في الحوض، حديث رقم (٤٣٠٣).

(٢) أخرجه الترمذي في أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، باب في صفة أواني الحوض، حديث رقم (٢٤٤٤) وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث فاطمة بنت قيس، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، حديث رقم (١٤٨٠).

ثم قال **القاضي**: والصواب **حمله على ظاهره لا سيما** وقد أكده بالقسم في بعض الطرق، ولا مانع شرعاً ولا عقلاً يمنع منه.

وردّ عليه بعض **المتأخرين** بوجود المانع العقلي، إذ ما تعمه نجوم السماء من المساحة أكثر من مساحة الحوض، وحلول ما يقتضي حيزاً كبيراً في حيز صغير مع بقائه على كبره، محالٌ.

فالجواب، أن الشيئية في العدد لا مقدار الجرم، أو أنها تكون بأيدي الملائكة، أو باعتبار أن ما شرب منه يذهب ويخلفه غيره، والله أعلم.

*** [تحديد مكان الحوض الشريف وبيان وقت وقوع الشرب منه]:**

فإن قلت: سكت عن **تعيين وقت هذا الشرب**، فلم يبين أنه قبل الصراط بعد الميزان، أو قبله وبعد الصراط قبل الجنة، أو فيها؟

قلت: نعم لتعارض الأقوال في تعيينه:

- **فقد ذهب صاحبا «القوت» و«الإفصاح»، والقاضي عياض، إلى أن الحوض بعد الصراط.**

- **وذهب الغزالي إلى أن الحوض قبل الصراط، قال في كتاب «كشف علم الآخرة»: وحكى عن بعض السلف من أهل التصنيف أن الحوض يورد بعد الصراط، وهو غلط من قائله.**

- **ورجحه القرطبي بعد أن صحح أن للنبي ﷺ حوضين، وأن كليهما يسمى كوثراً، بناء على أن «الكوثر» الخير الكثير، كما مر بقوله هو كما قال.**

وقد روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**بينا أنا قائِمٌ على الحوضِ إذا زُمرةٌ، حتّى إذا عرفتُهُم خرج رجُلٌ مِن بيني وبينِهِم، فقال: هلُمّ، فقُلتُ: إلى أين؟ فقال: إلى النّارِ والله، قُلتُ: وما شأنُهُم؟ قال: إنّهُمُ ارتدُّوا بعدك على أدبارِهِم القهقرى. ثُمّ إذا زُمرةٌ أخرى، حتّى إذا عرفتُهُم خرج رجُلٌ مِن بيني وبينِهِم، فقال: هلُمّ، فقُلتُ: إلى أين؟ قال: إلى النّارِ والله، قُلتُ: ما شأنُهُم؟ قال: إنّهُمُ ارتدُّوا بعدك على أدبارِهِم**

القهقرى، فلا أُراهُ يَخلُصُ مِنهُم إلّا مِثلُ هملِ النّعمِ»[١].

فهذا **الحديث مع صحته** أدل دليل على أن «الحوض» يكون في الموقف قبل الصراط؛ لأنّ الصراط إنّما هو جسر على جهنم ممدود، يجاز عليه إلى الجنة، فمن جازه سلم من النار، وكذا حياض الأنبياء عليهم الصلاة والسلام تكون أيضاً في الموقف، انتهى.

وقال ابن حجر: ظاهر الأحاديث، أن الحوض بجانب الجنة، لينصبّ فيه الماء من النهر الذي في داخلها، فلو كان قبل الصراط لحالت النار بينه وبين الماء الذي ينصبُّ فيه من الكوثر.

قال: وأما ما أورد عليه من حديث البخاري ـ يعني السابق ـ، في استدلال القرطبي، **فجوابه**، أنهم يقربون من الحوض بحيث يرونه فيدفعون في النار قبل أن يخلصوا من بقية الصراط، انتهى.

وأورد عليه، أن الحوض إذا كان عند الجنة لم يحتج إلى الشرب منه.

وأجيب: بأنهم يحبسون هناك لأجل المظالم التي بينهم حتى يتحاللوا منها، كما مر، فيكون الشرب منه في موقف القصاص.

وجمع **بعض شيوخ مشايخنا**، باختيار القول بتعدد الحوض، فيقع الشرب من حوض قبل الصراط لقوم، ومن آخر بعده لآخرين بحسب تفاوت مراتبهم وتفاوتهم في الخلاص مما عليهـم.

قال: ولعل هذا أقوى، انتهى.

قلت: قال **القاضي زكريا** في «**شرح البخاري**» اختلف في محله ـ يعني الحوض ـ، **فقيل**: قبل الصراط، **وقيل**: بعده، **وقيل**: له حوضان: حوض قبله وحوض بعده، كل منهما يُسمى كوثراً، **والصحيح**، أن حوضه بعده، لأن الكوثر في الجنة، وماؤه يصب فيه، ويطلق عليه كوثراً لكونه يمر منه، كما أفاده شيخنا كغيره، وقد روى الترمذي: قيل: «لكل نبي حوضـاً

---

(١) أخرجه في كتاب الرقاق، باب في الحوض، حديث رقم (٦٥٨٧).

وهو قائم على حوضه بيده عصا يدعو من عرف من أمته ألا وإنهم يتباهون أيهم أكثر تبعاً وإني لا أرجو أن أكون أكثرهم تبعاً»[١]، انتهى.

* [في الترتيب بين الميزان والحوض]:

وفي «**التذكرة**» واختلف في «الميزان» و«الحوض» أيهما قبل الآخر:

فقيل: الميزان قبل.

وقيل: الحوض.

قال **أبو الحسن القابسي**: **والصحيح**، أن الحوض قبل الميزان.

قال **القرطبيُّ**: والمعنى يقتضيه، فإن الناس يخرجون من قبورهم عطاشاً فيقدم لهم الحوض قبل الصراط والميزان، انتهى.

والمسألة من أصلها مبنية على أن **الحوض قبل الصراط**، وإلا فلا.

* [في الترتيب بين الحوض والميزان والصراط]:

تنبيه: قال **بعض المحققين**: وقد اضطرب كلام العلماء في ترتيب الحوض والميزان والصراط أيها قبل؟

فقيل: الحوض قبل الصراط.

وقيل: بعد.

وتوقف آخرون.

---

(١) لم أعثر عليه عند الترمذي وإنما هو عند الطبراني في معجمه الكبير برقم (٧٠٥٣) عن سمُرة بنِ جُندُبٍ، أنّ رسُول الله ﷺ قال: «إنّ الأنبِياء يتباهون أيُّهُم أكثرُ أصحابًا مِن أُمّتِهِ، فأرجُو أن أكُون يومئِذٍ أكثرهُم كُلِّهِم وارِدةً، فإنّهُ كُلُّ رجُلٍ مِنهُم يومئِذٍ قائِمٌ على حوضٍ ملآن[معهُ عصًا]يدعُو من عرف مِن أُمّتِهِ، ولِكُلِّ أُمّةٍ سِيماءٌ يعرِفُهُم بِها نبِيُّهُم».

وقال **الباجي**: لا أدري.

وقال بعضهم: لم يرد في ذلك خبر، ولا له فائدة في النظر.

قال **المحقق**: والقصد من ذلك مجرد الإيمان بها على ما وردت به الأخبار، والاعتبار إنما هو بثبوتها لا بترتيبها.

فإن قلت: في الحديث أن بعض الصحابة قال له عليه الصلاة والسلام: «**أين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط فإن لم تجدوا فعلى الميزان فإن لم تجدوا فعلى الحوض**»[١]، وهو يوهم أن الصراط قبل الميزان.

قلت، نعم وهو **متروك الظاهر** باتفاق، والتقديم والترتيب فيه ليس إلا في الذكر فقط بحسب الأهمية لا بحسب الوجود، أو أن الطلب من المواضع يجوز أن يستأنف من كل طرف، على أن هذه **الرواية غريبة عندهم**، فلا تعارض الروايات المشهورة.

وفي الجواب الثاني نظر بسطته بـ«**تعليق الفرائد**».

* [فيمن يذادون عن الحوض]:

(و) إذا قلت عن اعتقادٍ، أن من مات على **دين الإسلام**، ولم يغير، ولم يبدل، ينال من الحوض شرباً ويرده، فـ(ـقل) عن اعتقادٍ أيضاً أنه (**يذاد**) عنه ويطرد، فلا يشرب منه (**من**) أي: أقوام (**طغوا**)، فضمير الجمع لمراعاة معنى، من باب غيروا وبدلوا **عهدهم الذي أخذه الله عليهم**، وهو **الإسلام**، الذي ألزمهم اتباعه، ولم يقبل ممن بلغه ديناً غيره، إذ الطغيان مجاوزة الحد والخروج عنه، كما **وردت بذلك صحاح الأحاديث وحسان الأخبار التي بلغ مجموعها مبلغ التواتر المعنوي، وكل ما هو كذلك فالإيمان به واجب**.

من ذلك:

حديث البخاري السابق.

---

(١) لم أعثر عليه.

وحديث مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه: أنّ رسُول الله ﷺ أتى المقبُرة، فقال: **«السّلامُ عليكُم دار قوم مُؤمِنِين، وإنّا إن شاء الله بِكُم لاحِقُون، ودِدتُ أنّا قد رأينا إخواننا» قالُوا: أولسنا إخوانك يا رسُول الله؟ قال: «أنتُم أصحابِي وإخوانُنا الّذِين لم يأتُوا بعدُ» فقالُوا: كيف تعرِفُ من لم يأتِ بعدُ مِن أُمّتِك يا رسُول الله؟ فقال: «أرأيت لو أنّ رجُلًا لهُ خيلٌ غُرٌّ مُحجّلةٌ بين ظهري خيلٍ دُهمٍ بُهمٍ ألا يعرِفُ خيلهُ؟» قالُوا: بلى يا رسُول الله، قال: فإنّهُم يأتُون غُرًّا مُحجّلِين مِن الوُضُوءِ، وأنا فرطُهُم على الحوضِ ألا ليُذادنّ رِجالٌ عن حوضِي كما يُذادُ البعِيرُ الضّالُّ أُنادِيهِم ألا هلُمّ فيقالُ: إنّهُم قد بدّلُوا بعدك فأقُولُ سُحقًا سُحقًا»**[1].

قال **النووي**: هذا مما اختلف العلماء في المراد به على **أقوال**:

أحدها: أن المراد به «**المنافقون والمرتدون**»، فيجوز أن يحشروا بالغرة والتحجيل، فيناديهم النبي ﷺ للسيماء التي عليهم فيقال: ليس هؤلاء ممن وعدت بهم إن هؤلاء بدلوا بعدك، أي: لم يموتوا على ما ظهر من إسلامهم.

والثاني: أنّ المراد من كان في زمن النبي ﷺ، ثمّ ارتد بعده فيناديهم النبي ﷺ وإن لم يكن عليهم سيماء الوضوء، لما كان يعرفه ﷺ في حياته من إسلامهم، فيقال: «**ارتدُّوا بعدك**»[2].

والثالث: أن المراد «**أصحاب المعاصي الكبائر الذين ماتوا على التوحيد**»، أو «**أصحاب البدع الذين لم يخرجوا ببدعهم عن الإسلام**»، وعلى هذا القول لا يقطع لهؤلاء الذين يزادون بالنار، بل يجوز أن يزادوا عقوبة لهم، ثم يرحمهم سبحانه، فيدخلهم الجنة من غير عذاب.

قال **أصحاب هذا القول**: ولا يمتنع أن يكون لهم «**غرة**» و«**تحجيل**»، ويحتمل أن يكونوا [illegible]انوا في زمن النبي ﷺ وبعده لكن عرفهم بالسيماء.

---

[1] [illegible]حه في كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء، حديث رقم (٢٤٩).

[2] البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الرقاق، باب في الحوض، حديث رقم (٦٥٨٧).

وقال الإمام الحافظ **أبو عمر بن عبد البر** : كل من أحدث في الدين فهو من المطرودين عن الحوض، كالخوارج والروافض، وسائر أصحاب الأهواء.

قال: وكذلك «**الظلمة المسرفون**» في الجور وطمس الحق، والمعلنون بالكبائر.

قال: وكل هؤلاء يخاف عليهم أن يكونوا ممن عنوا لهذا الخبر، انتهى.

وقوله: «يخاف إلى آخره» أحسن من قول القرطبي جازماً به.

قال: **علماؤنا رحمهم الله تعالى**: وكل من «**ارتد عن دين الله**» أو «**أحدث فيه ما لا يرضاه الله ولم يأذن له الله**» فهو من المطرودين عن الحوض المبعدين عنه، وأشدهم طرداً من خالف جماعة المسلمين، وفارق سبيلهم، كـ:

- **الخوارج** عن اختلاف فرقها.
- **والروافض** على تباين ضلالها.
- **والمعتزلة** على أصناف أهوائها.

فهؤلاء كلهم مبدلون، وكذلك:

- **الظلمة المسرفون في الجور والظلم، وطمس الحق وقتل أهله وإذلالهم.**
- **والمعلنون بالكبائر، المستحقون بالمعاصي.**
- **وجماعة أهل الزيغ والأهواء والبدع.**

واعلم ـ وفقك الله تعالى ـ أن **التبديل والتغيير** إن كان بـ«**كفر صريح**» كالمنافقين، أو بـ«**ما يرجع إليه**»، كالتدين بالعقائد المحكوم على أربابها بالكفر، كمنكري علمه تعالى، و**المجسمة**، كان الذود ـ وهو الطرد والبعد على سبيل التأبيد والدوام ـ غاية ما فيه، أن المنافقين، ومن تد
بتلك العقائد، يوجد فيهم صورة الغرة والتحجيل لتسترهم في الدنيا بإظهار صورة الإ
وتكثيرهم فيها سواد أهله، ثم يكشف له عليه الصلاة والسلام الغطاء عنهم فيقول: «
سُحقًا»، أي أبعدوهم إبعاداً بليغاً، تعويلاً على ما أظهره الله عليه من باطن أمرهم، فة

تلك الصورة، وإن كان بغير ذلك، كأهل الكبائر الذين لم يستحلوها، كان طردهم في حال دون حال، وصورة الغرة والتحجيل فيهم حقيقية لا تزول، لأنهم مسلمون، وقوله عليه الصلاة والسلام في شأنهم: «**سُحقًا سُحقًا**» يريد في بعض الأحوال:

- **هذا إن قلنا أن عصاة هذه الأمة يردون الحوض قبل الصراط.**
- **وقلنا أن قبله أيضاً.**

وعلى هذا جاز أن الله تعالى إذا أراد تعذيبهم في النار عذبهم بغير العطش، فلا ينافي أن شراب الجنة لا ظمأ بعده، كما أنه لا جوع بعد طعامها .

كذا اعتذر به جمع، وعندي أنه لا حاجة إليه، لجواز أن يقال: أن هذه الخصيصية تزول من طعام الجنة وشرابها إذا خرجا منها، ولا شك أن «الحوض» في «الموقف» لا في «الجنة». وأما إن قلنا أن الحوض بعد الصراط بجوار الجنة فلا إشكال.

وهذا إجمال قول **بعض المتأخرين**.

فإن قلت: بم **بدلوا**، بـ«**الكفر**» أم بـ«**المعاصي**»؟

قلت: كلاهما جائز، لكن المبدل بالارتداد مخلد في النار، والمبدل بالمعاصي في مشيئة الله تعالى حتى يمضي فيه مراده قيل، ويدخل فيه من «**غيّر سنة**» رسول الله ﷺ.

قال **البوني**: ويذادُ عنه المؤمن في وقت دون وقت.

وقيل: المذادون عن الحوض **المبتدعة** وهم أصناف كـ«**المعتزلة**» و«**القدرية**»، انتهى.

فإن قلت: قضية ما قدرت به «المتن» أنه لا يطرد عن الحوض إلا «الكفار» فيكون ساكتاً عن «عصاة المسلمين»، فهلا عممته؟

قلت: لأن الطرد لا يكون حقيقياً إلا إذا كان على التأبيد، والفرد عند الإطلاق يحمل على الحقيقيِّ لأنه الكامل، ما لم يصد عنه صادٌّ، ولم يوجد الصاد هنا، فتعين الحمل عليه ليفيد أن جميع أمة الإجابة تشرب منه، سواء عُذبوا أو لا، بأن عفى الله عنهم، فتأمله؟

لطيفة:

في الثعلبي عن أنس رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن للحوض أربعة أركانٍ: ركن في يد أبي بكر، وركن في يد عمر، وركن في يد عثمان، وركن في يد علي بن أبي طالب، رضي الله تعالى عنه، فمن أحب أبا بكر وأبغض عمر لم يسقه أبو بكر، ومن أبغض أبا بكر وأحب عمر لم يسقه عمر، ومن أحب عثمان وأبغض علياً لم يسقه عثمان، ومن أحب علياً وأبغض عثمان لم يسقه علي، ومن أحسن القول في أبي بكر فقد أقام الدين، ومن أحسن القول في عمر فقد أوضح السبيل، ومن أحسن القول في عثمان فقد استنار بنور الله، ومن أحسن القول في علي فقد استمسك بالعروة الوثقى، ومن أحسن القول في أصحابي فهو مؤمن، ومن أساء القول في أصحابي فهو منافق**»[(١)]، انتهى.

قال القرطبي: وقد رفعه أيضاً صاحب «الغيلانيات» من حديث حميد عن أنس رضي الله تعالى عنه وساقه.

خاتمة:

لم أقف على من ذكر خلافاً في وجوده «اليوم» أو في «يوم القيامة» ولا على من قطع بأحد الأمرين، نعم، من قال: إنه الكوثر، فهو موجود اليوم؟

ففي الترمذي من حديث أنس رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**بينا أنا أسِيرُ في الجنّةِ، إذ عُرِض لِي نهرٌ حافّتاهُ قِبابُ اللُّؤلُؤِ، قُلتُ لِلملكِ: ما هذا؟ قال: هذا الكوثرُ الّذِي أعطاكهُ الله، قال: ثُمّ ضرب بِيدِهِ إلى طِينةٍ فاستخرج مِسكًا، ثُمّ رُفِعت لِي سِدرةُ المُنتهى فرأيتُ عِندها نُورًا عظِيمًا**»[(٢)]، قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

وروى أيضاً من حديث عمر رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله ﷺ: «**الكوثرُ نهرٌ**

(١) ذكره في تفسيره (١٠: ٣٠٩).

(٢) أخرجه الترمذي في أبواب في تفسير القرآن، باب من سورة الكوثر، حديث رقم (٣٣٦٠).

في الجنّةِ، حافّتاهُ مِن ذهبٍ، ومجراهُ على الدُّرِّ والياقُوتِ، تُربتُهُ أطيبُ مِن المِسكِ، وماؤُهُ أحلى مِن العسلِ، وأبيضُ مِن الثّلجِ»[1]، قال الترمذي: حديث حسن صحيح

تنبيه: لم أقف إلى الآن على أن «**السبعين ألفاً**» الذين يدخلون الجنة بغير حساب يشربون من الحوض، فمن وجده فليضفه ابتغاء لوجه الله تعالى.

تتمة: «**جربا**»، بالقصر، وقد تمد، قرية بالشام.

و«**أذرح**»، بذال معجمة، وحاء مهملة، قرية بينها وبين جربا غلوة سهم، كما قاله ابن الصلاح.

و«**أيلة**» مدينة كانت عامرة بطرف بحر القلزم من طرف الشام، وهي الآن خراب، وإليها تنسب العقبة المشهورة عند أهل مصر.

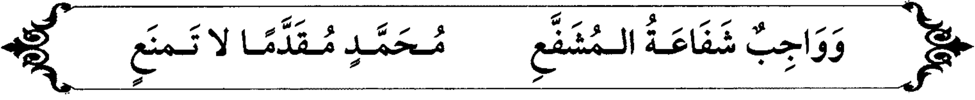
و«صنعا» بالمد، من اليمن، وبه خرج صنعاء الشام.

تنبيه: ظاهر قول **ابن حجر** السابق: وينقص إلى ثلاثة أيام، أنه لا ينقص عن هذا القدر، مع أن بين جربا وأذرح غلوة سهم فقط.

قلت: حديث كما بين «جربا» و«أذرح» فيه حذف من بعض الرواة، كما صرح بمعناه الدارقطني وغيره، وتقديره: كما بين مقامي وبين جربا وأذرح، فسقط لفظ «مقامي» و«بيني» فأشكل الحديث، نبه عليه **القاضي زكريا**.

* * *

(١) أخرجه الترمذي في أبواب في تفسير القرآن، باب من سورة الكوثر، حديث رقم (٣٣٦١).



*** [مبحث في الشفاعة وحقائقها وأحكامها وأسرارها]:**

ولما كانت «**الشفاعة**»، وهي:

- **لغة: الوسيلة والطلب.**

- **واصطلاحاً ما يأتي بيانه.**

من جملة ما يقع في المحشر يوم القيامة، ووقع فيها اختلاف الفرق المنسوبة إلى الإسلام في الجملة بعد أن أجمعوا على «**الشفاعة العظمى**» من طول الوقوف لتعجيل فصل القضاء، وفي رفع الدرجات للمطيعين في الجنة:

- **فأنكرتها المعتزلة، وهم جديرون بحرمانها، بناء على مذهبهم، من أنه لا يجوز الصفح والعفو عن الذنوب.**

- **وقالت المرجئة أيضاً: لا شفاعة، لأنه لا يضر مع الإيمان ذنب.**

- **وجوزها في أهل الكبائر بعد دخول النار وقبله أهل السنة عقلاً وأوجبوها سمعاً أشار إلى مذهب أهل السنة، فقال:**

(وواجب) سمعاً ـ عندنا **معاشر أهل السنة، (شفاعة).**

- **وهي عرفاً:** سؤال الخير للغير.

من الشفع ضد الوتر، كأن الشافع ضم سؤاله إلى سؤال المشفوع له، من شفع يشفع بفتح العين، يعني الفاء فيهما كما قاله النووي.

قال: وإنما ذكرته، وإن كان ظاهراً، إلا أني رأيت من يُصحفه، ولا خلاف فيه، يقال: شفع يشفع شفاعة فهو شافع وشفيع.

و**المشفِع** بكسر الفاء: الذي يقبل الشفاعة.

و(**المشفع**) بفتحها: الذي تقبل شفاعته، انتهى.

وهو **واجب آخر يتعين اعتقاده،** فقد نطقت بها الآيات، وتواترت بها في المعنى الأحاديث، وانعقد عليها إجماع السلف الصالح قبل ظهور المبتدعة، على أنك قد عرفت أنهم أيضاً وافقوا إجماع من قبلهم في الجملة.

غير أن **المعتزلة** قصروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات.

وعندنا ـ كما يعلم مما يأتي، يجوز أن تكون **لأهل الكبائر** أيضاً، في حط السيئات:

- **إما في العرصات.**

- **وإما بعد دخول النار.**

لما سيأتي من **دلائل العفو** عن الكبيرة.

ولما اشتهر، بل تواتر معنىً من أحاديث الشفاعة لأهل الكبائر، كقوله عليه الصلاة والسلام: «**ادّخرتُ شفاعتِي لِأهلِ الكبائِرِ مِن أُمّتِي**»[(١)]، وترك العقاب بعد التوبة واجب عند المعتزلة، فلا يكون للعفو والشفاعة في التائبين كبير فائدة، بل لا معنى له، فتعين حمله على من لم يتب منها.

وقد يستدل على هذا العرض:

بقوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [محمد: ١٩] أي لذنوب المؤمنين، فتعم الكبائر والصغائر.

وبقوله تعالى في حق الكفار: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمۡ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]، فإن مثل هذا

(١) أخرجه أبو داود من حديث أنس بن مالك في كتاب السنة، باب في الشفاعة، حديث رقم (٤٧٣٩)، والترمذي في أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، حديث رقم (٢٤٣٥) وقال: حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه، وابن ماجه في كتاب الزهد، باب في ذكر الشفاعة، حديث رقم (٤٣١٠)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٣٢٢٢)، وابن حبان في صحيحه برقم (٦٤٦٨)، والطبراني في المعجم الكبير برقم (٧٤٩) و(١١٤٥٤).

الكلام إنما يساق حيث تنفع الشفاعة غيرهم، فيقصد تقبيح حال الكفرة، وتخييب رجائهم، ليسوا كذلك، إذ لو لم تنفع الشفاعة أحداً لما كان في تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ.

وهذا الاستدلال بعد هذا التكليف لا يفيد إلا ثبوت **أصل الشفاعة**، كما أن حديثها الطويل الذي خرجه مسلم في صحيحه من رواية أبي هريرة كذلك.

ولا نزاع ـ كما قد علمت ـ في ثبوت أصلها.

قال سعد الملة والدين نعم، لو تم ما ذكره **بعض أصحابنا** من أن «**الشفاعة لا يجوز أن تكون حقيقة لزيادة المنافع، بل لإسقاط المضار فقط**»، والصغائر واجبة التكفير عند المعتزلة باجتناب الكبائر، فتعين أن تكون لإسقاط الكبائر، لكان في إثبات **أصل** الشفاعة إثبات المطلوب، إلا أن غاية ما تشبث به **ذلك البعض** فيما ذهب إليه، هو أن **الشفاعة** لو كانت حقيقة في طلب زيادة المنافع لكنا شافعين في حقِّ النبي ﷺ حين نسأل الله تعالى زيادة كرامتِهِ، واللازم باطلٌ وفاقاً.

واعتُرِض، بأنه يجوز أن يعتبر فيها زيادة قيد، ككون الشفيع أعلى حالاً من المشفوع له، أو كون زيادة المنافع مجعولة ألبتة بسؤاله وطلبه.

وأجيب، بأن الشفيع قد يشفع لنفسه، فلا يكون أعلى، وقد يكون غير مطاع، فلا يقع المسئول، فضلاً عن أن يكون لأجل سؤاله.

فإن قيل، إطلاق الشفاعة على طلب المنافع مما لا سبيل إلى إنكاره، كقول الشاعر[(١)]:

فذاكَ فَتًى إنْ تَأتـه في صَنيعَةٍ　　　إلى مـالِـهِ لـم تأتـه بشَـفيع

وكما في منثور **دار الخلافة للسلطان محمود**: وليناك كور خراسان، ولقبناك بيمين الدولة، وأمين الملة، **بشفاعة أبي حامد الأسفرايني**.

قلنا: نعم، لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا.

(١) البيت من [الطويل]، ويُنسب للحطيئة، جرول بن أوس.

* [تعيين صاحب الشفاعة]:

ولما كان المشفع عاماً شائعاً غير مفيد لتعيين من وجبت له الشفاعة أبدل منه:

- **(محمد) نبينا ﷺ.**

وجعلنا من أهل شفاعته الملازمين لسنته وطاعته.

وأشار بقوله:

- **(مقدماً).**

بمعنى متقدماً بتقديم الله له ﷺ على غيره من جميع الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين، إلى واجب ثالثٍ يتحتمُ اعتقاده، ففي حديث مسلم الذي أشرنا إليه، امتناع جميع رؤساء الأنبياء وعظمائهم من الإقدام عليها، والاعتذار بأمور أبدوها، وذهابهم إلى سيدهم العظيم، ومقدمهم الكريم: محمد ﷺ، حتى لا يتخيل الأوهام، ولا تميل الأفهام إلى أن في غيره ﷺ أهلية استحقاق ذلك المقام، فينهض عليه الصلاة والسلام قائلاً: أنا لها أنا لها، فيذهب فيسجد في الجنة تحت عرش الرحمن مقدار جمعة من جمع الدنيا، فيؤذن له في الشفاعة، فيشفع[1].

وفي حديث الصحيحين: «**أنا أوَّلُ شافِعٍ، وأوّلُ مُشفّع**»[2].

* [في الشفاعات التي يقيم الله تعال نبيه ﷺ فيها]:

وله عليه الصلاة والسلام **شفاعات**، ذكر القاضي والنوويُّ منها خمسًا:

إحداها: وهي أعظمها وأعمها، **شفاعته ﷺ بعد أن يتكلم عظماء الأمم**، لما يطول القيام لرب العالمين فإنهم يشرعون في ذلك بعد وقوف الخلائق ثلاثة آلاف سنة وترددهم بين آدم

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم، حديث رقم (٧٥١٠)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، حديث رقم (١٩٣).

(٢) سبق تخريجه.

ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام ونبيه عليه وعليهم الصلاة والسلام خمسة آلاف سنة إذ بين سؤال كل نبيين ألف سنة كما قاله ابن حجر وغيره، كالقرطبي، للإراحة من طول الوقوف، وتجرع غصص أهل الموقف، حتى يقول أكابر الناس وفضلاؤهم: ألا تذهبون إلى من يشفع لكم عند ربكم في انصرافكم من موقفكم هذا، ولو إلى النار، فيا له من مقام محمود يحقق عليه لواء عز معقود، يهتدي به إلى حوض مورود، وفضل مشهود، قد قدمته جميع الأنبياء به والرسل تقديم مخدوم على خدم.

وهذه الشفاعة مختصة به عليه الصلاة والسلام، وتسمى **الشفاعة العظمى**.

والثانية: في إدخال قوم الجنة بغير حساب، وهذه أيضاً وردت لنبينا محمد ﷺ، وقد ذكرها مسلمٌ.

الثالثة: لقوم **استوجبوا النار**، فيشفع فيهم نبينا ﷺ، ومن يشاء الله تعالى، فلا يدخلونها.

الرابعة: فيمن **دخل النار من المذنبين المؤمنين**، فقد جاءت الأحاديث بإخراجهم من النار بشفاعة نبينا ﷺ والملائكة وإخوانهم من المؤمنين، ثم يخرج الله تعالى منها كل من لم يكن له عمل خير ولم يدل على إيمانه إلا قوله: لا إله إلا الله، كما جاء في الحديث، ولا يبقى في جهنم إلا الكافرون.

الخامسة: الشفاعة **في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها**، وهذه لا ينكرها **المعتزلة**، ولا ينكرون أيضاً شفاعة الحشر الأولى، انتهى كلام **القاضي**.

والحاصل أن «**الشفاعة العظمى**» مختصة به عليه الصلاة والسلام.

واختلف الناس **في الشفاعة في دخول قوم الجنة بغير حساب**:

ـ فالذي قاله **القاضي**، وتبعه عليه **النووي**، أنها مختصة به عليه الصلاة والسلام.

ـ وتردد ابن **دقيق العيد** في الاختصاص، وتبعه **السبكي** قائلاً: لم يرد فيه شيء، ومثله لا يدرك بالقياس والاجتهاد.

وأما **الشفاعة بعد ضرب الصراط في قوم استوجبوا النار فلا يدخلونها**:

- **فالذي قاله القاضي، وتبعه عليه صاحب «جمع الجوامع»، عدم اختصاصها به عليه الصلاة والسلام.**

- **وتردد النووي في ذلك، قال السبكيُّ: لأنه لم يرد نص صريح بذلك، ولا بنفيه.**

وأما **الشفاعة في إخراج من دخل النار من الموحدين**، فأطبقوا على عدم اختصاصها به عليه الصلاة والسلام، كما يأتي، بشرط أن يكون له عمل خير زائد على الإيمان.

أما **الشفاعة لمن في قلبه مثقال ذرة من الإيمان لإخراجه من النار**، فمختصة به عليه الصلاة والسلام كما قاله **القاضي** وغيره.

وأما **الشفاعة في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها**، فجوز **النووي** اختصاصها به عليه الصلاة والسلام، كما في «**الروضة**» له، وجزم القرافي في كتاب «**الانتقاد**» باختصاصها به عليه الصلاة والسلام.

وزاد غيرهما: **شفاعته عليه الصلاة والسلام في تخفيف عذاب القبر**، لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث القبريين: «**إنّهما ليُعذّبانِ**»[1]، فأجبت شفاعتي أن يخفف عنهما ما دام هذان القضيبان رطبين، قاله **الزركشي**.

وشفاعته عليه الصلاة والسلام في بعض الكفار بالتخفيف، كشفاعته في نقل أبي طالب من غمرات النار إلى ضحضاحها.

قال **بعض التونسيين**: وفي كون هذه شفاعة نظر، وقول **بعض المتأخرين**، لأنه نقله من غمرات إلى ضحضاح، يعني والضحضاح أخف واضح.

وشفاعته في أبي لهب بعتقه ثويبه لما بشرته بمولده عليه الصلاة والسلام، فصار يسقى كل ليلة اثنين من نقرة إبهامه ما يجد منه أليم العذاب، وفيه من البحث إن صح، ما في الذي قبله.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث ابن عباس، كتاب الوضوء، باب ما جاء في غسل الوضوء، حديث رقم (٢١٨).

وقد أورد **القرطبي** سؤالاً وجوابه **فقال: فإن قيل**: فقد قال الله تعالى ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]، **قيل**: لا ينفع في الخروج من النار، كعصاة الموحدين الذين يخرجون من النار ويدخلون الجنة، انتهى.

قلت: وفيه إجمال، لإيهامه أنه يخفف عنهم من عذاب الكفر، وهو فاسد بنص القرآن، أنه لا يخفف ولا يفتر عنهم.

والظاهر أن هذا «**التخفيف**» إنما هو في عذاب ما زاد على الكفر من الفروع، وما يجري مجُراها.

وشفاعته ﷺ **لمن مات بالمدينة**.

وشفاعته عليه الصلاة والسلام **لمن صبر على لأواء المدينة**.

وشفاعته **تفتح باب الجنة**.

وشفاعته **لمن زاره بعد موته**.

وشفاعته **لمن أجاب المؤذن ودعا له** عليه الصلاة والسلام بالوسيلة.

كما ذكر هذه «**الخمسة**» الشمني في «**حاشية الشفاء**»

وشفاعته **لجماعة من صلحاء المؤمنين** ليتجاوز عن تقصيرهم في الطاعات.

وشفاعته ﷺ **في أطفال المشركين**، فيدخلون الجنة، قاله **زكريا الأنصاري** في «**شرح البخاري**».

وشفاعته عليه الصلاة والسلام **لمن صلى عليه ليلة الجمعة أو يومها**.

وشفاعته **لمن حفظ عنه أربعين حديثاً** من أمر الدين وعمل بها.

وشفاعته **لمن صام شعبان لحبه** ـ عليه الصلاة والسلام ـ صيامه.

وشفاعته لمن مدح آل البيت وأثنى عليهم، ذكره **ابن التلمساني**.

وكل هذه وردت فيها أحاديث تركت ذكرها اختصاراً، وملخصه على ما قاله **القاضي** وأقره عليه في «**التذكرة**»، **أن له عليه الصلاة والسلام خمس شفاعات**:

الشفاعة العظمى، وهي الأولى.

والثانية: في إدخال قوم الجنة بغير حساب.

والثالثة: في قوم استوجبوا النار بذنوبهم، فيشفع فيهم **محمد** ﷺ ومن شاء الله أن يشفع، فيدخلون الجنة، وهذه أنكرتها **المبتدعة والخوارج** بناء على أصولهم الفاسدة، وهي الاستحقاق العقلي المبني على التحسين والتقبيح العقليين.

الرابعة: فيمن دخل النار من المذنبين، فيخرج بشفاعة نبينا ﷺ وغيره من الأنبياء والملائكة وإخوانهم المؤمنين.

قال **القرطبي**: وهذه الشفاعة **أنكرتها المعتزلة أيضاً**، وإذا منعوها فيمن استوجب النار بذنبه، وإن لم يدخلها، فأحرى أن يمنعوها فيمن دخلها.

الخامسة: في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها، وترفيعها، قال **القاضي**، وهذه الشفاعة لا ينكرها المعتزلة كما لا ينكر الشفاعة الأولى.

تنبيه:

قول القاضي «**خمس**» مفهومه مفهوم عدد، فلا ينافي ما مر من زيادة عددها على ذلك، والظاهر، أن قول النقاش لرسول الله ﷺ: ثلاث شفاعات: **العامة**، وشفاعة في **السبق إلى الجنة**، وشفاعة في **أهل الكبائر**.

وقول **ابن عطية أبي محمد** في «**تفسيره**»: المشهور أنهما شفاعتان: **العامة**، وشفاعة في **إخراج المذنبين من النار**، وهذه الشفاعة لا يتدافعها الأنبياء، بل يشفعون، ويشفع العلماء، خلاف كما فهم **القرطبي**، ويحتمل أنه اقتصار على مدلول الشفاعة الحقيقي، أو على المشهور منها، كما أشار إليه الثاني.

تنبيه: علم من «النظم»، ثلاثة واجبات:

- **وهي الشفاعة.**
- **وقبولها.**
- **وتقدمه عليه الصلاة والسلام بها على غيره.**

وهاهنا:

- **واجب آخر، وهو أنه عليه الصلاة والسلام أول من تنشق الأرض عنه.**
- **وثان، وهو أنه أول وارد المحشر.**

وحديث «**سبق موسى بن عمران**» يكلمنا عليه في مبحث «النفخ» بما يدفع معارضته، لما هنا.

- **وثالث، وهو أنه أول من يدخل الجنة.**

وأشار بقوله: (**لا تمنع**) أنت شفاعته عليه الصلاة والسلام ـ فلا يعتقد امتناعها في أهل الكبائر وغيرهم، لا قبل دخولهم النار ولا بعده ـ إلى رد مذهب المعتزلة ومن وافقهم ممن قال بامتناعها في الجملة، على ما مر تفصيله، **محتجين بوجوه:**

الأول: الآيات الدالة على **نفي الشفاعة بالكلية**، فيخص المطيع والتائب، بالإجماع، فيبقى حجة فيما وراء ذلك، مثل:

- **قوله تعالى**: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾ [البقرة: ٤٨] **الآيتين، فالضمير في**: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَـٰعَةٌ﴾، ﴿وَلَا تَنفَعُهَا شَفَـٰعَةٌ﴾ [البقرة: ١٢٣] **للنفس المنفية العامة.**
- **وكقوله تعالى**: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَـٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥٤].
- **وكقوله تعالى**: ﴿مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]، **أي يجاب، يعني: لا شفاعة أصلاً، على طريقة قوله**: [عمرو بن أحمر، من السريع]

... ... ولا تَرى الضَّبَّ بها يَنْجَحِر

- وكقوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [المائدة: ٧٢].

الثاني: ما يشعر بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقاً، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، فإنه ليس بمرتضى، أو مفهوماً، كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ﴾ [غافر: ٧]، ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبياء .

الثالث ماسياتي من الايات المشعرة بخلود الفاسق ولو كانت شفاعة لما كان له خلود.

الرابع: الإجماع على الدعاء بقولنا: اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد، ولو خصت الشفاعة بأهل الكبائر لكان ذلك دعاء بجعله منهم.

والجواب عن الأول، بعد تسليم العموم في الزمان والأحوال والأشخاص، أنها تختص بالكفار جمعاً بين الأدلة، على أن الظالم على الإطلاق هو الكافر، وإن نفى النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة، لأنها طلب مع خضوع، والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة، واستبعاد هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم على حد ما مر بيانه في **مباحث الرؤية**.

وعن الثاني، أنا لا نسلم أن من ارتضى لا يتناول الفاسق، فإنه مرضي من جهة الإيمان والعمل الصالح، وإن كان مبغوضاً من جهة المعصية، بخلاف الكافر المتصف بمثل العدل أوالجور، فإنه ليس بمرضي عند الله تعالى أصلاً، لفوات أصل الحسنات، وأساس الكمالات، وهو الإيمان، ولا نسلم أن الذين تابوا لا يتناول الفاسق، فإن المراد تابوا عن الشرك؛ إذ لا معنى لطلب المغفرة لمن تاب من المعاصي وعمل صالحاً عندكم لكونه عبثاً أو طلباً لترك الظلم بمنع المستحق حقه، هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه.

وعن الثالث، بما سيأتي في مسألة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة.

وعن الرابع، أن المراد: اجعلنا من أهل الشفاعة، على تقدير المعاصي، كما في قولنا: اجعلنا من أهل المغفرة، وأهل التوبة.

وتحقيقه: أن المتصف بالصفات، إذا اختص بكرامة منشأها بعض تلك الصفات دون بعض، لم يكن استدعاء أهلية تلك الكرامة إلا استدعاء الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة، ألا ترى أن المعالجة وإن لم تكن إلا لمريض لكن قولك: اللهم اجعلني من أهل العلاج، ليس طلباً للمرض، بل لقوة المزاج التي يمكن معها المعالجة، فكذا الشفاعة، وإن اختصت بأهل الكبائر، لكن منشأها الإيمان، وبعض الحسنات التي تصير سبباً لرضى الشفيع عليه، وميله إليه.

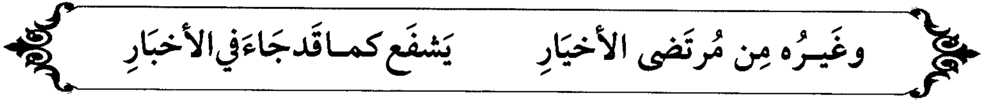
وبهذا يخرج الجواب عما قالوا، أن من حلف بالطلاق «أن يعمل ما يجعله أهلاً للشفاعة»، أنه يؤمر بالطاعات، لا المعاصي، انتهى **كلام السعد**.

ويستفاد من كلام **القاضي** جواب آخر عن هذا الأخير، **ولفظه**: وقد عرف بالنقل المستفيض سؤال السلف الصالح رضي الله تعالى عنهم شفاعة نبينا ﷺ، ورغبتهم فيها، وعلى هذا لا يلتفت إلى قول من قال أنه يكره أن يسأل العبد ربه تعالى أن يرزقه شفاعة النبي ﷺ لكونها لا تكون إلا للمذنبين، فإنها قد تكون كما قدمنا لتخفيف الحساب، وزيادة الدرجات، ثم كل عاقل معترف بالتقصير محتاج إلى العفو عن معتد بعمله، مشفق من أن يكون من الهالكين، ويلزم هذا القائل أن لا يدعو بالمغفرة والرحمة لأنهما لأصحاب الذنوب، وهذا كله خلاف ما عرف من دعاء السلف والخلف، هذا آخر كلامه.

وقد أقره عليه **النووي** ومن بعده.

قلت: والظاهر أن قول: اللهم شفع فيَّ النبي ﷺ، وأدخلني في شفاعته، واجعلني مما تناله شفاعته كذلك.

وقد سأل جماعة من أكابر الصحابة وعلمائهم النبي ﷺ أن يشفع لهم، فلم ينكر عليهم، كأبي عبيدة بن الجراح، ومعاذ بن جبل، وأبي موسى الأشعريّ، وأبي طلحة الأنصاريّ، وعوف بن مالك، وقد بسط القرافيُّ القول في أحاديث سؤالهم إياه الشفاعة: تصحيحاً وتضعيفاً وتحسيناً، في جزء مستقل، وما قاله **القاضي** مثله قول **ابن رشد**: لا يأنف أحد أن يقول: اللهم اجعلني ممن تناله شفاعة محمد ﷺ، والله تعالى أعلم.



*** [من أعطي من الشفاعات غير السيد الأعظم ﷺ]:**

ولما كانت **الشفاعة في أرباب الكبائر ليست خاصة بنبينا عليه الصلاة والسلام**، وإن كان مقدماً فيها على غيره، كما مر قال:

(وغيره)، أي وغير النبي ﷺ، **(من مرتضى)**: اسم مفعول، ارتضى، فهو بيان للضمير، أي وغيره عليه الصلاة والسلام، ممن ارتضاه الله للشفاعة، ورضي قوله فيها، من **الطوائف (الأخيار)**، أي المكرمين المختارين، الذين اصطفاهم الله لطاعته، وارتضاهم للقيام بدينه وشرائعه، من سائر الأنبياء والمرسلين، والملائكة والمقربين، والعلماء، والعاملين، والشهداء المحتسبين، **(يشفع)** كل واحد منهم على قدر جاهه ومقامه عند الله تعالى **في أرباب الكبائر**، والجزم بهذا الحكم، أو: والاستشفاع الواقع من غيره عليه الصلاة والسلام فيمن ذكر، **(كما)**، أي لأجل الحديث، أو مماثل للحديث، الدال على ذلك الثابت بالنقل الصحيح، حسبما **(قد جاء)**، أي رُوِي ونُقِل **(في)** عداد **(الأخبار)**.

والأحاديث الدالة على ذلك مما أجمع عليه أهل السنة، وعلماء النقل:

ففي ابن ماجة عن عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**يشفعُ يوم القِيامةِ ثلاثةٌ: الأنبِياءُ، ثُمّ العُلماءُ، ثُمّ الشُّهداءُ**»[1].

وفي حديث ابن مسعود: «**يشفع نبيكم رابع أربعة: جبريل، ثم إبراهيم، ثم موسى أو عيسى، ثم نبيكم ﷺ، ثم الملائكة، ثم النبيون، ثم الشهداء**»[2].

وفي رواية لأبي الزعراء عنه: «**ثم يأذن الله في الشفاعة فيقوم روح القدس جبريل، ثم يقوم إبراهيم، ثم يقوم عيسى أو موسى ـ الشك من أبي الزعراء الراوي عن عبد الله ـ ثم يقوم**

(١) أخرجه في أبواب الزهد، باب ذكر الشفاعة، حديث رقم (٤٣١٣)، قال البوصيري في مصباح الزجاجة: «هذا إسناد ضعِيف لضعف علاق بن أبي مُسلم».

(٢) أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده برقم (٣٨٩).

نبيكم رابعاً فيشفع لا يشفع أحد من بعده في أكثر مما يشفع وهو المقام المحمود الذي قال الله تعالى ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ [الإسراء: ٧٩]»[١].

وأخرج الترمذي عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: **«إن مِن أُمّتي من يشفعُ للفئامِ مِن النّاسِ ومنهُم من يشفعُ للقبيلةِ، ومِنهُم من يشفعُ للعصبةِ، ومنهُم من يشفعُ للرّجُلِ حتّى يدخُلُوا الجنّة»**[٢]، قال: حديث حسن.

وفي «مسند البزار» عن ثابت أنه سمع أنس بن مالك يقول: قال رسول الله ﷺ: **«إنّ الرّجُل ليشفعُ لِلرّجُلينِ والثّلاثةِ»**[٣].

وفي «الشفاء» عن كعب الأحبار: **«إن لكل رجل من الصحابة شفاعة»**.

واعلم وفقك الله أن الشفاعة العظمى أول الشفاعات، وهي لفصل القضاء، فعندها تؤمر كل أمة باتباع ما كانت تعبد، وذلك أول الفصل، وللإراحة من هول الموقف، وأول المقام المحمود، ثم تمييز المؤمنين من المنافقين، ثم الشفاعة في المذنبين، ثم الوزن، ثم المرور على الصراط، وهي لمحمد ﷺ، ثم الشفاعة فيمن دخل النار كذلك، وعلى هذا تنتظم الأحاديث، وتترتب معانيها.

تنبيه: ربما يدخل في غيره ربُّ العالمين، ففي الصحيح: **«ثُمّ أرجِعُ إلى ربِّي في الرّابِعةِ، فأحمدُهُ بِتِلك المحامِدِ، ثُمّ أخِرُّ لهُ ساجِدًا، فيقالُ لِي: يا مُحمّدُ، ارفع رأسك، وقُل يُسمع لك، وسل تُعط، واشفع تُشفّع، فأقُولُ: يا ربِّ، ائذن لِي فيمن قال: لا إله إلّا الله، قال: ليس ذاك لك ـ أو قال: ليس ذاك إليك ـ ولكِن وعِزّتي وكِبرِيائِي وعظمتِي وجِبرِيائِي، لأُخرِجنّ من قال: لا إله إلّا الله»**[٤].

---

(١) قال ابن حجر في الفتح (١١: ٤٢٧): «وهذا الحديث لم يصرح برفعه وقد ضعفه البخاري وقال المشهور قوله ﷺ أنا أول شافع قلت وعلى تقدير ثبوته فليس في شيء من طرقه التصريح بأنه المقام المحمود».

(٢) أخرجه في أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، حديث رقم (٢٤٤٠).

(٣) أخرجه برقم (٦٩٢١).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، حديث رقم (١٩٣).

والمعنى: لأتفضلن عليهم بإخراجهم بغير شفاعة، كما في حديث: «**شفعتِ الملائِكةُ، وشفع النبِيُّون، وشفع المُؤمِنُون، ولم يبق إلّا أرحمُ الرّاحِمِين**»[١].

خاتمة:

حديث «**الشفاعة**» الذي سبقت منا إشارة إليه، هو ما رواه أبو هريرة، قال: «**أُتِي رسول الله ﷺ يوم بِلحمٍ فرُفِع إليهِ الذِّراعُ، وكانت تُعجِبُهُ فنهش مِنها نهشةً، ثُمّ قال: « أنا سيِّدُ النّاسِ يوم القِيامةِ، وهل تدرُون بما ذاك؟ يجمعُ الله يوم القيامة الأوّلِين والآخِرِين في صعِيدٍ واحِدٍ، يُسمِعُهُمُ الدّاعِي وينفُذُهُمُ البصرُ، وتدنُو الشّمسُ، فيبلُغُ النّاس مِن الغمِّ والكربِ ما لا يُطِيقُون ولا يحتمِلُون، فيقُولُ بعض النّاسُ لبعض: ألا ترون ما قد بلغكُم، ألا تنظُرُون من يشفعُ لكُم إلى ربِّكُم؟ فيقُولُ بعضُ النّاسِ لِبعضٍ: عليكُم بِآدم، فيأتُون آدم عليهِ السّلامُ فيقُولُون لهُ: أنت أبُو البشرِ، خلقك الله بِيدِهِ، ونفخ فيك مِن رُوحِهِ، وأمر الملائِكة فسجدُوا لك، اشفع لنا إلى ربِّك، ألا ترى إلى ما نحنُ فيهِ، ألا ترى إلى ما قد بلغنا؟ فيقُولُ آدمُ: إنّ ربِّي قد غضِب اليوم غضبًا لم يغضب قبلهُ مِثلهُ، ولن يغضب بعدهُ مِثلهُ، وإنّهُ قد نهانِي عنِ الشّجرةِ فعصيتُهُ، نفسِي نفسِي، اذهبُوا إلى غيرِي، اذهبُوا إلى نُوحٍ، فيأتُون نُوحًا فيقُولُون: يا نُوحُ، إنّك أنت أوّلُ الرُّسُلِ إلى أهلِ الأرضِ، وقد سمّاك الله عبدًا شكُورًا، اشفع لنا إلى ربِّك، ألا ترى إلى ما نحنُ فيهِ؟الا ترى ماقد بلغنا فيقُولُ: إنّ ربِّي عزّ وجلّ قد غضِب اليوم غضبًا لم يغضب قبلهُ مِثلهُ، ولن يغضب بعدهُ مِثلهُ، وإنّهُ قد كانت لِي دعوةٌ دعوتُها على قومِي، نفسِي نفسِي، اذهبُوا إلى غيرِي، اذهبُوا إلى إبراهِيم، فيأتُون إبراهِيم فيقُولُون: يا إبراهِيمُ أنت نبِيُّ الله وخلِيلُهُ مِن أهلِ الأرضِ، اشفع لنا إلى ربِّك ألا ترى إلى ما نحنُ فيهِ، الا ترى ماقد بلغنا ،فيقُولُ لهُم: إنّ ربِّي قد غضِب اليوم غضبًا لم يغضب قبلهُ مِثلهُ، ولن يغضب بعدهُ مِثلهُ، وإنِّي قد كُنتُ كذبتُ ثلاث كذِباتٍ ـ فذكرهُنّ أبُو حيّان في الحدِيثِ ـ نفسِي نفسِي، اذهبُوا إلى غيرِي، اذهبُوا إلى مُوسى فيأتُون، مُوسى فيقُولُون: يا مُوسى أنت رسُولُ الله، فضّلك الله بِرِسالتِهِ وبِكلامِـهِ على النّاسِ، اشفع لنا إلى ربِّك، ألا ترى**

(١) سبق تخريجه.

إلى ما نحنُ فيهِ؟ فيقُولُ: إنّ ربِّي قد غضِب اليوم غضبًا لم يغضب قبلهُ مِثلهُ، ولن يغضب بعدهُ مِثلهُ، وإنِّي قد قتلتُ نفسًا لم أُومر بِقتلِها، نفسِي نفسِي، اذهبُوا إلى غيرِي، اذهبُوا إلى عِيسى ابنِ مريم، فيأتُون عِيسى، فيقُولُون: يا عِيسى أنت رسُولُ الله، وكلِمتُهُ ألقاها إلى مريم ورُوحٌ مِنهُ، وكلّمت النّاس في المهدِ صبِيًّا، اشفع لنا إلى ربِّك ألا ترى إلى ما نحنُ فيهِ؟ فيقُولُ عِيسى: إنّ ربِّي قد غضِب اليوم غضبًا لم يغضب قبلهُ مِثلهُ قطُّ، ولن يغضب بعدهُ مِثلهُ، ولم يذكُر له ذنبًا، نفسِي نفسِي اذهبُوا إلى غيرِي اذهبُوا إلى مُحمّدٍ، فيأتُون مُحمّدًا فيقُولُون: يا مُحمّدُ أنت رسُولُ الله وخاتِمُ الأنبِياءِ، وقد غفر الله لك ما تقدّم مِن ذنبِك وما تأخّر، اشفع لنا إلى ربِّك ألا ترى إلى ما نحنُ فيهِ، فأنطلِقُ فآتِي تحت العرشِ، فأقعُ ساجِدًا لِربِّي عزّ وجلّ، ثُمّ يفتحُ الله عليّ مِن محامِدِهِ وحُسنِ الثّناءِ عليهِ شيئًا، لم يفتحهُ لأحدٍ قبلِي، ثُمّ يُقالُ: يا مُحمّدُ ارفع رأسك سل تُعطه، واشفع تُشفّع فأرفعُ رأسِي، فأقُولُ: أُمّتِي يا ربِّ، أُمّتِي يا ربِّ، أُمّتِي يا ربِّ، فيقالُ: يا مُحمّدُ أدخِل مِن أُمّتِك من لا حِساب عليهِم مِن البابِ الأيمنِ مِن أبوابِ الجنّةِ، وهُم شُركاءُ النّاسِ فيما سِوى ذلِك مِن الأبوابِ، ثُمّ قال: والّذِي نفسِي بِيدِهِ، إنّ ما بين المِصراعينِ مِن مصارِيعِ الجنّةِ، كما بين مكّة وحِمير ـ أو كما بين مكّة وبُصرى»[1]، انتهى.

وثبت في «مسلم» أنهم «سبعون ألفاً»، وفيه ما يعرفه من أحاط علماء بما قدمناه في مباحثه، أو راجع «شرحه».

نعم، حديث أنس بن مالك في «**الشفاعة**» من رواية معبد بن هلال العنزي عنه نص في محل النزاع، قال: حدثنا محمد ﷺ قال: «**إذا كان يومُ القِيامةِ ماج النّاسُ بعضُهُم إلى بعضٍ، فيأتُون آدم فيقُولُون لهُ: اشفع لِذُرِّيّتِك، فيقُولُ: لستُ لها، ولكِن عليكُم بِإبراهِيم عليهِ السّلامُ، فإنّهُ خلِيلُ الله، فيأتُون إبراهِيم فيقُولُ: لستُ لها ولكِن عليكُم بِمُوسى عليهِ السّلامُ، فإنّهُ كلِيمُ الله، فيؤتى مُوسى، فيقُولُ: لستُ لها، ولكِن عليكُم بِعِيسى عليهِ السّلامُ، فإنّهُ رُوحُ الله وكلِمتُهُ،**

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب التفسير القرآن، باب: ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ [الإسراء: ٣]، حديث رقم (٤٧١٢)، ومسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، حديث رقم (١٩٤).

فيؤتى عِيسى، فيقُولُ: لستُ لها، ولكِن عليكُم بِمُحمّدٍ ﷺ، فأُوتى، فأقُولُ: أنا لها، فأنطلِقُ فأستأذِنُ على ربِّي، فيؤذنُ لِي، فأقُومُ بين يديهِ فأحمدُهُ بِمحامِد لا أقدِرُ عليهِ الآن، يُلهِمُنِيهِ الله، ثُمّ أخِرُّ لهُ ساجِدًا، فيقالُ لِي: يا مُحمّدُ، ارفع رأسك، وقُل: يُسمع لك، وسل تُعطه، واشفع تُشفّع، فأقُولُ: ربِّ، أُمّتِي أُمّتِي، فيقالُ: انطلِق، فمن كان في قلبِهِ مِثقالُ حبّةٍ مِن بُرّةٍ، أو شعِيرةٍ مِن إيمانٍ، فأخرِجهُ مِنها، فأنطلِقُ فأفعلُ، ثُمّ أرجِعُ إلى ربِّي فأحمدُهُ بِتِلك المحامِدِ، ثُمّ أخِرُّ لهُ ساجِدًا، فيقالُ لِي: يا مُحمّدُ، ارفع رأسك، وقُل يُسمع لك، وسل تُعطه، واشفع تُشفّع، فأقُولُ: أُمّتِي أُمّتِي، فيقالُ لِي: انطلِق فمن كان في قلبِهِ مِثقالُ حبّةٍ مِن خردلٍ مِن إيمانٍ فأخرِجهُ مِنها، فأنطلِقُ فأفعلُ، ثُمّ أعُودُ إلى ربِّي فأحمدُهُ بِتِلك المحامِدِ، ثُمّ أخِرُّ لهُ ساجِدًا، فيقالُ لِي: يا مُحمّدُ، ارفع رأسك، وقُل يُسمع لك، وسل تُعطه، واشفع تُشفّع، فأقُولُ: يا ربِّ، أُمّتِي أُمّتِي، فيقالُ لِي: انطلِق فمن كان في قلبِهِ أدنى أدنى أدنى مِن مِثقالِ حبّةٍ مِن خردلٍ مِن إيمانٍ فأخرِجهُ مِن النّارِ فأنطلِقُ فأفعلُ»[١].

زاد الحسن في روايته عنه: «ثُمّ أرجِعُ إلى ربِّي في الرّابِعةِ، فأحمدُهُ بِتِلك المحامِدِ، ثُمّ أخِرُّ لهُ ساجِدًا، فيقالُ لِي: يا مُحمّدُ، ارفع رأسك، وقُل يُسمع لك، وسل تُعط، واشفع تُشفّع، فأقُولُ: يا ربِّ، ائذن لِي فيمن قال: لا إله إلّا الله، قال: ليس ذاك لك ـ أو قال: ليس ذاك إليك ـ ولكِن وعِزّتِي وكِبرِيائِي وعظمتِي وجِبرِيائِي، لأُخرِجنّ من قال: لا إله إلّا الله»[٢].

وفي «الشفاء» عن أبي موسى رضي الله عنه ،عنه عليه الصلاة والسلام: «خيرت بين أن يدخل نصف أمتي الجنة وبين الشفاعة فاخترت الشفاعة، فإنها أعم أترونها للمتقين لا ولكنها للمذنبين الخطائين»[٣].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب التفسير القرآن، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم، حديث رقم(٧٥١٠)، ومسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، حديث رقم (١٩٣).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، حديث رقم (١٩٣).

(٣) أخرجه ابن ماجه من حديث أبي موسى الأشعري، كتاب الزهد، باب في ذكر الشفاعة، حديث رقم =

وفيه عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، قلت: **يا رسول الله ماذا ورد عليك في الشفاعة،** قال: «**شفاعتِي لِمَن شهِد أن لا إله إلّا الله مُخلِصًا، يُصدِّقُ قلبُهُ لِسانهُ**»[1].

فإن قلت: فما الجواب عن حديث: «**لا تنال شفاعتِي أهل الكبائِر من أمتِي**»[2].

قلت: قول العلماء أنه موضوعٌ مطروحٌ باتفاق النقلةِ كافةً، على أنه لو سلمت صحته، أمكن حمله على من ارتد منهم.

فإن قلت: فهل في شفاعة غيره ترتيب يجب اعتقاده.

قلت: لم أقف على ذلك مصرحاً به في كلام أحد إلا ما يوهمه بعض روايات متعارضة سبق شيء منها، فليلتمس ابتغاء للثواب.

قال **بعضهم:** وحقيق من أنكر الشفاعة بأن لا تناله، نسأل الله المان بفضله أن لا يحرمنا الشفاعة بجاه أشرف أهل الشفاعة عليه الصلاة والسلام كل وقت وساعة.

*** [دليل جوازها عقلاً]:**

ثم أشار إلى دليل جواز الشفاعة عقلاً، وإن كانت واجبةً شرعاً بقوله:

(إذ)، هي تعليلية وقعت علة للنهي، أي لا يمنع الشفاعة شرعاً، لما ورد في إثباتها، ولا يمنعها عقلاً، لأنه: **(جائز) عقلاً وسمعاً**، عليه تعالى، تفضلاً وإحساناً، وقوع **(غفران)** جميع الذنوب:

= (٤٣١١)، وأحمد في مسنده برقم (٥٤٥٢)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (١٣٩٠٠)، قال البوصيري في مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه (٤: ٢٦٠): إسناده صحيح، وقال الهيثمي: «ورجال الطبراني رجال الصحيح غير النعمان بن قراد، وهو ثقة».

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (١٠٧١٣)، والطبراني في الأوسط برقم (٧٨٤).

(٢) انظر: أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب (١: ١٦٦) فقد قال عنه الحوت: «فإنّهُ لم يصح وهُو من أكاذيب المُعتزلة».

- **صغائر كانت أو كبائر.**

- **أصر عليها أو لا.**

- **تاب منها أو لا.**

إذا كانت تلك الذنوب (**غير**) جريمةِ (**الكفرِ**)، فلا يقع العفو منه تعالى عنه بسائر أنواعه:

- **نفاقاً كان أو ارتداداً.**

- **إشراكًا كان أو لا.**

وإذا جاز عليه غفران ما سوى الكفر بلا شفاعة، فبالشفاعة أولى.

وهو **دليل إقناعي يفيد المسترشد ولا يفحم الخصم المعاند لعدم موافقته عليه**، فإن الأمة اتفقت على ما نطق به الكتاب والسنة، مِن أنّ الله تعالى عفوٌّ غفورٌ، وأنه يعفو عن الصغائر مطلقاً، وعن الكبائر بعد التوبة، ولا يعفو عن الكفر قطعاً، وإن جاز عقلاً.

ومنع **بعضهم الجواز العقلي** أيضاً، محتجاً، بأن العفو عنه مخالف لحكمة التفرقة بين من أحسن غاية الإحسان، ومن أساء غاية الإساءة.

وأيضاً، الكفرُ نهاية في الجناية، لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلاً، فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة، وأيضا الكافر يعتقده خفائا فلا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة.

وأيضاً، هو اعتقاد الأبد، فيوجب جزاء الأبد، بخلاف سائر الذنوب في ذلك.

قلت: **الحق الأول**، وبه جزم **النووي**، ولنذكر كلامه لما فيه من الفوائد حيث قال في حديث: «**قال رجُلٌ لم يعمل حسنةً قطُّ، لِأهلِهِ: إذا مات فحرِّقُوهُ، ثُمّ اذرُوا نِصفهُ في البرِّ ونِصفهُ في البحرِ، فوالله لئِن قدر الله عليهِ ليُعذِّبنّهُ عذابًا لا يُعذِّبُهُ أحدًا مِن العالمِين، فلمّا مات الرّجُلُ فعلُوا ما أمرهُم، فأمر الله البرّ فجمع ما فيهِ، وأمر البحر فجمع ما فيهِ، ثُمّ قال: لِم فعلت هذا؟ قال: مِن خشيتِك، يا ربِّ وأنت أعلمُ، فغفر الله لهُ**»[1].

---

(١) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، حديث رقم (٢٧٥٦).

اختلف العلماء في **تأويل** هذا الحديث:

فقال طائفة: لا يصح حمل هذا الحديث على أنه أراد نفي قدرة الله تعالى، فإن الشاك في قدرة الله تعالى كافرٌ، وقد قال في آخر الحديث إنه إنما فعل هذا من خشية الله تعالى، والكافر لا يخشى الله ولا يغفر له، قال هؤلاء: فيكون له تأويلان:

أحدهما: أن معناه: لئن قدر الله على العذاب، أي قضاه، يُقال: منه قدر بالتخفيف وقدر بالتشديد بمعنى واحد.

والثاني: أن قدر هنا بمعنى ضيق على الله تعالى، فقدر عليه رزقه، وهو أحد الأقوال في قوله تعالى: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧].

وقالت طائفة: اللفظ على ظاهره، ولكن قاله هذا الرجل، وهو غير ضابط لكلامه، ولا قاصد لحقيقة معناه ومعتقداته، بل قاله في حالة غلب عليه فيها الدهش والخوف، وشديد الجزع بحيث ذهب بتفطنه وتدبره ما يقوله، فصار في معنى الغافل والناسي، وهذه الحالة لا يؤاخذ فيها، وهو نحو قول القائل الآخر الذي غلب عليه الفرح حين وجد راحلته: «**أنت عبدِي وأنا ربُّك**»[1]، فلم يكفر بذلك للدهش والغلبة والسهو.

وقد جاء في هذا الحديث في غير مسلم: «**فلعلِّي أضِلُّ الله**»[2] أي أغيب عنه، وهذا يدل على أن قوله: «**لئِن قدر الله عليّ**» على ظاهره.

وقالت طائفة: هذا من مجاز كلام العرب، وبديع استعمالها، يسمونه مزج الشك باليقين، كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]، فصورته صورة شك، والمراد به اليقين.

وقالت طائفة: هذا رجل جهل صفة من صفات الله تعالى.

---

(١) أخرجه مسلم من حديث أنس بن مالك، كتاب التوبة، باب الحض على التوبة والفرح بها، حديث رقم (٢٧٤٧).

(٢) ذكر هذه الرواية البيهقي في الأسماء والصفات (٢: ٤٩٣)، والبغوي في شرح السنة (١٤: ٣٨٢).

وقد **اختلف العلماء** في تكفير جاهل الصفة:

قال **القاضي**: وممن كفره بذلك **ابن جرير الطبري**، وقال به **أبو الحسن الأشعري** أولاً.

وقال **آخرون**: لا يكفر بجهل الصفة، ولا يخرج به عن اسم الإيمان، بخلاف جحدها، وإليه رجع أبو الحسن الأشعري، وعليه استقر قوله، **قال**: لأنه لم يعتقد اعتقاداً يقطع بصوابه ويراه ديناً وشرعاً وإنما يكفر من اعتقد أن مقالته حق.

قال **هؤلاء**: ولو سئل الناس عن الصفات لوجد العالم بها قليلاً.

وقالت **طائفة**: كان هذا الرجل في زمن فترة حين ينفع مجرد التوحيد، ولا تكليف قبل ورود الشرع على المذهب الصحيح، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

وقالت طائفة: يجوز أنه كان في زمن شرعهم فيه جواز العفو عن الكفر بخلاف شرعنا، وذلك من مجوزات العقول عند أهل السنة، وإنما منعناه في شرعنا بالشرع، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨]، وغير ذلك من الأدلة، انتهى.

وسبقه إلى كل ذلك **القاضي عياض والمازري**، وعبر بدل أهل السنة بأهل الحق، ونظر المجاز بقول القائل(١):

أَيَا ظَبْيَةَ الوَعْسَاءِ بينَ حلال   وبينَ النَّقا أنت أمْ أُمُّ سَالِمِ

وبه يظهر **أن الحقّ**، إن **جهل الصفة لا يسري إلى الجهل بالموصوف**، وقد قدمنا الخلاف في ذلك.

وناقشه **الأبي** بما **حاصله**، أن الخلاف إنما هو في جهل أو جحد الصفة على طريق ما ذهب إليه المعتزلة من قولهم، أنه تعالى عالم بلا علم، بل بذاته، وقادر بلا قدرة، بل بذاته، مما يرجع إلى نفي الأحوال، وأما من نفي الصفة من أصلها فهو كافر قطعاً بلا خلاف.

---

(١) البيت من [الطويل] يُنسب لذي الرُّمّة، من قصيدة يمدح بها الملازم بن حريث الحنفي.

وعلم منه أن **مذهب أهل الحق والسنة**، أن العقل ـ مع قطع النظر عن الأدلة السمعية ـ يجوز على الله غفران الشرك، وهو المطلوب، والله أعلم.

قال سعد: وضعفه ظاهر، كما يعلم مما يأتي.

* [فرع في حكم العفو عن الكبائر بدون توبة]:

واختلف في «**العفو عن الكبائر بدون التوبة**»: فجوزه **أهل السنة والجماعة**، بل أثبتوه خلافاً للمعتزلة حيث منعوه سمعاً وإن جاز عقلاً عند كثير منهم، حتى صرح بعض متأخريهم بأن القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلاً ليس إلا قول أبي القاسم الكعبي.

تمسك **أهل السنة على جواز العفو** بأن العقاب حقه، فيحسن إسقاطه، مع أن فيه نفعاً للعبد من غير ضرر لأحد، وعلى وقوعه بالآيات والأحاديث الناطقة بالعفو والغفران:

فأما الآيات فمثل:

- **قوله تعالى**: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُوا۟ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الشورى: ٢٥].
- ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا۟ وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ﴾[الشورى: ٣٤].
- ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣].
- ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨].
- ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦].

وأما الأحاديث: فبحر لا ساحل له.

ومعنى «العفو» و«الغفران»: ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة.

لا يقال: يجوز حمل النصوص:

- **على العفو عن الصغائر**.
- **أو عن الكبائر بعد التوبة**.

- أو على تأخير العقوبات المستحقة.

- أو على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي.

- أو على ترك وضع الأخبار عليهم من التكاليف المهلكة كما وضعها على الأمم السالفة.

- أو على ترك ما فعل ببعض الأمم من المسخ وكتب الآثام على الحياة والأبواب، ونحو ذلك، مما يفضحهم في الدنيا.

- إلى غير ذلك مما تأوله المعتزلة، وتأولوا عليه مثال هذه الآيات.

لأنا نقول: هذا مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل، وتقييداً للإطلاق بلا قرينة، وتخصيصاً للعام بلا مخصص، **مخالف لأقاويل من يعتد به من المفسرين بلا فارق،** مما لا يكاد يصح في بعض الآيات، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾، فإن المغفرة بـ«التوبة» تعم الشرك وما دونه، فلا تصح التفرقة، وكذا تعم كل أحد من العصاة، فلا يلائم التعليق بـ«**من شاء**» المفيد للبعضية، وكذا مغفرة الصغائر، على أن في تخصيصها إخلالاً بالمقصود، أعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كبيرة في الغاية، وأما باقي المعاني المذكورة، فربما يكون في الشرك أقوى، على ما لا يخفى، فلا معنى للنفي، والمشهور في إبطال تقييدهم المغفرة بها بعد التوبة: أن قبول التوبة، وترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا يتعلق بالمشيئة، وأعترض بأن ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة، ليس واجباً كثواب المطيع، بل بمقتضى الوعد، بمعنى أنه واجب أن تكون كما هو المذنب عندكم، ووعده بذلك، ووفاؤه بها وعد هو المغفرة والعفو، ولو سلم بفعل الله تعالى، وإن كان واجباً عليه، يكون بمشيئته وإرادته، فيصح تعليقه بها.

والجواب، أن المذهب عندهم على ما صرحوا به في كتبهم: **جواز العقاب بعد التوبة ظلم** يجب على الله تعالى تركه، ولا يجوز فعله، ثم الواجب، وإن كان فعله بالإرادة والمشيئة، لا يحسن في الإطلاق تعليقه بالمشيئة، كقضاء الدين، والوفاء بالنذر، لأنه إنما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك، على أنك إذا تحققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشيئة بمنزلة قولك: يغفر ما دونه إن

شاء، بل تقييد للمغفور له بمنزلة قولك: يغفر لـمن يشاء دون من لا يشاء، وهذا لا يكون في الـواجب البتـة، بل في الـمتفضل به، كقولك: الأمير يخلع على من يشاء، بمعنى: أنه يفعل ذلك، لكن بالنسبة إلى البعض دون البعض.

وبهذا يندفع إشكال آخر، وهو: أن «**المغفرة معلقة بالمشيئة فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشيئة بل على مجرد الجواز**».

وليس محل النزاع، وقد يدفع بأنه لا بد من وقوع المشيئة ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو مقصود بسوق الآية، وهذا الدفع إنما يتم على رأي من يجعل التفرقة بينهما بوقوع العفو ولا وقوعه، ويجعل العفو عن الكفر جائزاً غير واقع، وعليه **الأشاعرة**، وكثير من المتكلمين، انتهى كلام **السعد** بتغيير يسير.

وبما قدرناه، اندفع **ما يقال**: إن كلام «النظم» لا يتمشى إلا على مذهب البعض في امتناع جواز غفران الكفر.

فإن قلت: وبعد اللقيا، والتي هو لا يجري على مذهب الأشاعرة من كل وجه، إلا لو قال: إذ واقع غفران غير الكفر.

قلت: إذا أخذ الجواز في مقابلة الامتناع صدق بالوقوع، كما هو مذهبهم، والله تعالى أعلم.

تنبيه: لا يلزم من عدم وقوع غفران الكفر عدم تحقيق وقوع العذاب اللاحق بسبب ولا عدم وقوع غفران الذنوب المكتسبة للكافر في حال كفره سوى الكفر، لكن قال **القاضي في شرح مسلم**: قد انعقد الإجماع على أن «**الكفار لا تنفعهم أعمالهم، ولا يثابون عليها بنعيم، ولا تخفيف عذاب**»، لكن بعضهم أشد عذاباً من بعض بحسب جرائمهم، انتهى.

ومستنده في هذا قول عائشة رضي الله تعالى عنها: «**يا رسُول الله، ابنُ جُدعان كان في الجاهِلِيّةِ يصِلُ الرّحِم، ويُطعِمُ المِسكِين، فهل ذاك نافِعُهُ؟ قال: لا ينفعُهُ، إنّهُ لم يقُل يومًا: ربِّ اغفِر لِي خطِيئتِي يوم الدِّينِ**»[1] أخرجه مسلم في صحيحه.

---

(١) سبق تخريجه.

إذ ظاهر هذا الحديث أن ما كان يفعله من الصلة والإطعام ووجوه المكارم مما لا يحتاج في صحته إلى نية لم ينفعه في الآخرة لكونه كان كافراً كالأعمال التي يتوقف صحتها على النية وهو معنى قوله ﷺ: «**إنّهُ لم يقُل يومًا: ربِّ اغفِر لِي خطِيئتِي يوم الدِّينِ**» أي لم يكن مصدقاً بالبعث ومن لم يصدق به كافراً لا ينفعه عمل.

وقال **البيهقي**: من الجائز أن يكون **حديث ابن جدعان**، وما ورد من الآيات والأخبار في بطلان خيرات الكافر إذا مات على الكفر محمولاً على أن تلك الخيرات لا تكون لها موضع التخليص من النار وإدخال الجنة، فلا ينافي جواز التخفيف بها عنه من عذابه الذي يستوجبه على جناياته التي ارتكبها سوى الكفر.

قال **بعض المتأخرين**: والذي قاله **البيهقيُّ** هو الحق الذي يشهد له قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]؛ إذ هو صادق على معاصي الكافر غير الكفر، وارتضاه **أستاذ شيخنا**، ولا يخفى عليك موافقة ظاهر «النظم» لكلام البيهقي، والله تعالى وليُّ التوفيق.

خاتمة:

قد علمت مما مر، أن **المعتزلة** «**المانعين من جواز العفو عن الكبائر**»، اختلفوا في طريقه:

- **فقال البصريون وبعض البغدادية منهم: إن العفو جائز عقلاً ممتنع سمعاً.**

محتجين بالنصوص الواردة في وعيد الفساق، وأصحاب الكبائر:

- **إما بالخصوص، كقوله تعالى في أكل أموال الناس:** ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا﴾ [النساء: ٣٠]، **وفي الفرار عن الزحف:** ﴿وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الأنفال: ١٦]، **وفي تعدي حدود المواريث:** ﴿يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤].
- **وإما بالدخول في العمومات المذكورة في بحث الخلود.**

وإذا تحقق «الوعيد» فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد، والكذب في الأخبار، واللازم باطل فكذا الملزوم.

وأجيب، بأنهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر، والخلف في الوعد لوم لا يليق بالكريم وفاقاً، بخلاف الخلف في الوعيد، فإنه ربما يعد كرماً.

فإن قالوا: تخص تلك العمومات بالمعاصي لبطلان ثوابه وحسناته بمعاصيه لإحباطها ذلك.

قلنا: القول بالإحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسدٌ، كما يأتي، فكيف يكون ترك عقابهم بالنار خلفاً مذموماً ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك، وما الدفع بأنه لو صح أن يخلف الوعيد لصح أن يسمى مخلفاً، فليس بشيء، لأن كثيراً من أفعاله الحيثية، أعني لا يصح إطلاق «اسم الفاعل» منها عليه لإيهام النقص، كما أنه تعالى يتكلم بالمجاز، ولا يسمى تعالى متجوزاً، وكذا لا يسمى ماكراً، ولا مستهزئاً، ونحو ذلك، بل لا يسمى تعالى منجزاً مع انعقاد الإجماع على أنه تعالى منجز الوعد بالثواب، نعم يتوجه لزوم الكذب في إخبار الله تعالى مع انعقاد الإجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على انتفائه، وهو مشكل.

فالجواب **الحقُّ**، أن من تحقق العفو في حقه يكون خارجاً عن عموم اللفظ بمنزلة الثابت حتى كان صيغة الوعد المجرد عن قيد المشيئة لفظاً مقترنة به تقديراً حملاً لها على ما صرح معه بذلك القيد، كقوله تعالى: ﴿ يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَيَرْحَمُ مَن يَشَآءُ ﴾ [العنكبوت: ٢١]، وهذا مع تأييده بقاعدة حمل المطلق على المقيد أولى من الجواب، بأن من تحقق العفو في حقه يكون خارجاً عن عموم اللفظ بمنزلة التائب.

فإن قيل: صيغة العموم المتعرية عن دليل الخصوص يدل على إرادة كل فرد مما يتناوله اللفظ، بمنزلة التنصيص عليه باسم الخاص، فإخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخاً، وهو لا يجري في الخبر، للزوم الكذب، وإنما التخصيص هو الدلالة على أن المخصوص غير داخل في العموم، ولا يكون ذلك إلا بدليل متصل.

قلنا: ممنوع، بل إرادة الخصوص من العام والتقييد من المطلق شائع من غير دليل متصل، ثم دليل التخصيص والتقييد بعد ذلك وإن كان متراخياً: بيان لا نسخ، وهذا هو

المذهب عند الفقهاء الشافعية والقدماء من الحنفية، وكانوا ينسبون القول بخلاف ذلك إلى المعتزلة، إلا أن المتأخر منهم يعدون ذلك نسخاً، ويخصون التخصيص بما يكون دليله متصلاً، ويجوزون الخلف في الوعيد، ويقولون: الكذب يكون في الماضي دون المستقبل.

قال **السعد**: وهذا ظاهر الفساد، فإن الإخبار بالشيء على خلاف ما هو به كذبٌ، سواء كان في الماضي أو في المستقبل، قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟ يَقُولُونَ لِإِخْوَٰنِهِمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِن قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ﴾.. ثم قال: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ * لَئِنْ أُخْرِجُوا۟ لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِن قُوتِلُوا۟ لَا يَنصُرُونَهُمْ﴾ [الحشر: ١١ - ١٢]، على أن **المذهب عندنا**، أن «**إخبار الله تعالى أزلي لا يتعلق بالزمان ولا يتغير بتغير المخبر به**»، على ما سبق في بحث الكلام

فإن قيل: فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص.

قلنا: بل يجري على عمومه في حق العمل، بل وفي حق وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته، وهذا البحث مستوفي في «**أصول الفقه**» وقد بسط الكلام فيه صاحب «**التبصرة**» بعض البسط.

قال **السعد**: **وللإمام الرازي** هنا جواب الزاميٌّ، وهو أن «**صدق كلامه تعالى لما كان عندنا معاشر أهل السنة أزلياً امتنع كذبه لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه**»، وأما عندكم معاشر المعتزلة فإنما امتنع كذبه تعالى لكونه قبيحاً، فلم قلتم إن هذا الكذب قبيح، وقد توقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم، وهذا كمن أخبر أنه يقتل زيداً غداً ظلماً، ففي الغد: إما أن يكون الحسن قتله، وهو باطل، وإما ترك قتله، وهو الحق، لكنه لا يوجد إلا عند وجود الكذب، وما لا يوجد الحسن إلا عند وجوده فهو حسن قطعاً، فهذا الكذب حسن قطعاً، ويمكن دفعه، بأن الكذب في إخبار الله تعالى قبيح وإن تضمن وجوهاً من المصلحة وتوقف عليه أنواع من الحسن لما فيه من مفاسد لا تحصى، ومطاعن في الإسلام لا تخفى منها مقال الفلاسفة في المعاد، ومجال الملاحدة في العناد، ومنها بطلان ما وقع عليه الإجماع من القطع بخلود الكفار في النار،

فإن غاية الأمر شهادة النصوص القاطعة بذلك، وإذا جاز الخلف لم يبق القطـع، إلا عند شرذمـة لا يجوزون العفـو عنهم في الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥ - ٣٦]، وغير ذلك من الآيات، ووجه التفرقة أن المعاصي قلما تخلوا عن خوف عقاب، ورجاء رحمة، وغير ذلك من خيرات تقابل ما ارتكب من المعصية اتباعاً للهوى بخلاف الكافر.

وأيضاً، الكفر مذهب، والمذهب يعتقد للأبد، وحرمته لا يحتمل الارتفاع أصلاً، وكذلك عقوبته بخلاف المعصية، فإنها لوقت الهوى والشهوة.

وأما من **جوز العفو عقلاً والكذب في الوعيد**، بناء على أنه يقول بجواز الكذب المتضمن لفعل الحسن، أو بناء على أنه يقول لا كذب بالنسبة إلى المستقبل، فمع صريح إخبار الله تعالى بأنه لا يعفو عن الكافر ويخلده في النار، فجواز الخلق وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محال.

ولما كان هذا باطلاً قطعاً، علم أن القول بـ«**جواز الكذب في إخبار الله تعالى باطل قطعاً**»، والله أعلم، انتهى، كلامه سقته لنفاسته، وكثرة فوائده.

وقال **البلخي من المعتزلة وأتباعه**: إن العفو عن الكبائر ممتنع عقلاً، متمسكين بأنه إغراء على القبيح، لأن المكلف يتكل على العفو، ويرتكب القبائح، وهذا قبيح، يمتنع إسناده إلى الله تعالى.

وأجيب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين، بأن مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجراً للعاقل عن ارتكاب الباطل، فكيف مع الآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشائعة في ذلك الباب، كما يأتي في قوله:

فواجب تعذيب بعض ارتكب ... كبـيرة ... ...

فكيف يكون احتمال تركها، بل وقوعه في الجملة، وبالنسبة إلى من لا يعلمه إلا الله، مظنة للأغراء ومفضية إلى الاجتراء، ألا ترى أن قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل أحد عليها غالباً ليس بإغراء، والتردد في نيل توقيفها لا يزيد على التردد في نيل كرامة العفو.

فإن قيل: ترك العفو أدعى إلى الطاعة، فيكون لطفا، فيجب على مقتضي قواعدهم في وجوبه، كما مر، فيمتنع العفو.

قلنا: منقوض بقبول التوبة، وتأخير العقوبة، وإن ادعى وجه مفسدة في تركهما منعنا انتفاءه في ترك العفو، فإن في العفو لطفاً بالعبد في تأدية وظيفة مزيد الثناء على الله تعالى بالعفو والكرم والرأفة.

تتمة: طوائف المعتزلة لقولهم بامتناع العفو كانوا قد «**أجروا آيات الوعيد على ظواهرها**»، فلذلك سموا بالوعيدية، لإثباتهم الوعيد، والله أعلم.

*** [مبحث في الكفر والتكفير وأحكامهما]:**

وإذا علمت أن:

- «**غفران غير الكفر مما يجوز على الله عند أهل الحق وامتناع غفران الكفر عندهم**».

(**فلا نكفر**) بالسكون للوزن، أي فلا يحل لنا أن نقول أو نعتقد بصحة قول: من كفر (**مؤمناً**) أي مسلماً كما هو المراد لمن عبر بأهل القبلة، (**با**)قتحام (**الوزر**) الكبير عالماً أو جاهلاً، ومن باب أولى اقتحام الصغائر.

ويحتمل إرادة القسمين.

فإن المقصود، بيان أن مذهب أهل الحق عدم تكفير أحد من أهل القبلة بذنب:

- **سواء كان الذنب من أفعال الجوارح أو من أعمال القلوب.**
- **سواء كان مرتكبه من باب الأهواء والبدع أو لا.**

ولا يخفى أن المراد بـ«**الذنب الذي لا يكفر مرتكبه الذنب الذي لم يجعله الشارع أمارة على التكذيب**»، فإن:

- **من جحد ما يعلم من دين الإسلام ضرورة حكم بردته وكفره، إلا أن يكون قريب عهد بالإسلام، أو نشأ ببادية بعيدة، ونحوه، ممن يخفى عليه فيعرف ذلك.**

- فإن استمر حكم بكفره.

- وكذا من استحل الزنا أو الخمر أو القتل، أو غير ذلك من المحرمات التي يعلم تحريمها ضرورة.

وسيأتي النص على هذا التقييد في كلامه إن شاء الله تعالى.

فلا يعترض على إطلاقه هنا، فليس من الإطلاق في محل التقييد، على أن **بعضهم** صرح بأنه إنما يمتنع في «**الإفتاء**» لا في «**التأليف**» فارقاً:

- بأن الناظر في «المصنفات» لا يقتصر على مصنف واحد غالباً، وإلا كان مقصراً، بخلاف المستفتي، فإنه لا أهلية فيه للنظر في المصنفات غالباً حتى يعلم منها حكم الواقعة، وإنما يرفعها للمفتي متعرفاً لحكمها، فمتى أطلق له في جوابها في محل التقييد ألجأه إلى الوقوع في الخطأ، فكان المفتي مخطئاً اتفاقاً.

- وبأن «المصنفات» تكثر مسائلها، فلو كلف المصنفون باستيعاب سائر تفاصيل مسائلها، لشق ذلك عليهم، فساغ لهم الإطلاق، اعتماد على ما قيد في باب آخر، أو كتاب آخر، أو فن آخر، بخلاف الإفتاءات، انتهى ملخصاً.

*** [مسألة تكفير الفرق لبعضها البعض]:**

وبيان الرد على الخوارج القائلين أن كل ذنب كبيرة، وأن كل كبيرة محبطة للعمل، وأن مرتكبها كافر.

واعلم أن هذه «**القاعدة**» قال بها **الشافعيّ**، وكذا **أبو حنيفة**، و**مالك**، و**أحمد** في أصح الروايتين عنهم.

قال **ابن عرفة المالكي**: «**الكفر**»: عدم التصديق المكن بما علم ضرورة مجيء الرسول به، أو فعل يدل عليه غالباً، كقتل نبي، وإلقاء مصحف في القاذورات، **ومذهب مالك، وأكثر المتأخرين**، على عدم تكفير أهل الأهواء الذين تؤول أقوالهم الكفر اعتباراً بالحال، وقاله **سحنون**، وحكاه عن **أكثر الأصحاب**.

وقال **الأستاذ**: من كفرني كفرته.

وقال **أبو المعالي**: لا أكفر من قال: لا إله إلا الله.

نعم صرح **القاضي أبو بكر بن الباقلاني** بتكفيرهم حيث قال: مذهبي تكفير من مذهبه آيل إلى الكفر.

وبعض المحققين فرق، **فقال**:

- **من بدعته في صفات الربوبية، كمن يصفه تعالى بالعلم الحادث، أو الإرادة الحادثة، فكافر.**

- **ومن بدعته في «تأويل» ما جاءت به الرسل عليهم الصلاة والسلام، كالصراط، والحوض، والجنة، والنار، وجملة السمعيات، ففاسق، لا كافر.**

ولما قال **ابن السبكي**: ولا نكفر أحداً من أهل القبلة ببدعته، قال **المحقق** المحلي: كمنكري صفات الله تعالى، وخلق أفعال عباده، وجواز رؤيته يوم القيامة، ومنا من كفرهم، أما من خرج ببدعته عن أهل القبلة، كمنكري حدوث العالم، والبعثة، والحشر للأجسام، والعلم بالجزيئات، فلا نزاع في كفرهم لإنكارهم بعض **ما** علم مجيء الرسول به ضرورة، انتهى.

ونحوهُ قولُ **ابنُ عرفة**، وتكفير **الغزالي الفلاسفة**، بإنكارهم حشر الأجساد، والتنعيم الحسيّ، وعدم علم الله الجزيئات، وعدم حدوث العالم: **صوابٌ**.

قال: والأقرب تكفير المجسم، واختار **عز الدين** عدم تكفيره لعسر فهم العوام برهان نفي الجسمية، ويأتي كلامه قريباً إن شاء الله تعالى.

قلت: وما حكاه **القاضي عياض** من الاتفاق على «**تكفير القائلين بالقدر**» طريقه، وقد نقل في «**الشفاء**» مذاهب العلماء في تكفيرهم، وميله فيه إلى عدم تكفيرهم في غير ما موضع، وهو **الحق**، إلا من استثنى كما مر، وعبارته في بعض تلك المواضع: وأكثر قول مالك وأصحابه ترك القول بتكفيرهم بل يؤدبون ويستتابون.

وعبارة **المازري** من أصحابنا ـ كما نقله **القاضي** عنه وأقره: اختلف العلماء في «**تكفير الخوارج**»، قال: وقد كادت هذه المسألة تكون أشد إشكالاً من سائر المسائل، ولقد رأيت **أبا المعالي** وقد رغب إليه **الفقيه عبد الحق** رحمه الله في الكلام عليها، فهرب له من ذلك، واعتذر بأن الغلط فيها يصعب موقعه، لأن إدخال كافر في الملة، وإخراج مسلم منها، عظيم في الدين، وقد اضطرب فيها قول **أبي بكر الباقلاني**، وناهيك به في علم الأصول، وأشار إلى أنها من المغوصات، لأن القوم لم يصرحوا بالكفر، وإنما قالوا أقوالاً تؤدي إليه، وأنا أكشف لك نكتة الخلاف وسبب الإشكال، وذلك أن **المعتزلي** ـ مثلاً، إذا قال: إن الله تعالى عالم ولكن لا علم له، وحي ولا حياة له، وقع الالتباس في تكفيره، لأنا علمنا من دين الأمة ضرورة أن من قال: إن الله تعالى ليس بحي، ولا عالم، كان كافراً، وقامت الحجة على استحالة كون العالم لا علم له، فهل نقول: إن **المعتزلي** إذا نفى العلم نفى أن يكون الله تعالى عالماً، وذلك كفر بالإجماع، ولا ينفعه اعترافه بأنه عالم مع نفيه أصل العلم، أو تقول: قد اعترف بأن الله تعالى عالم، وإنكاره العلم لا يكفره وإن كان يؤدي إلى أنه ليس بعالم، فهذا موضع الأشكال، **والصحيح عدم تكفيرهم**.

ولما تكلم **النووي** عن المسألة، قال: ومذهب الشافعي، وجماهير أصحابه، وجماهير العلماء، أن الخوارج لا يكفرون، وكذلك القدرية، والمعتزلة، وسائر أهل الأهواء، قال **الشافعي رحمه الله تعالى**: أقبل شهادة أهل الأهواء ـ إلا الخطابية ـ وهم طائفة من الرافضة يشهدون لموافقتهم في المذهب بمجرد قولهم فرد شهادتهم لهذا، لا لبد عتهم، والله أعلم، انتهى.

وعبارة «**شرح المقاصد**»، **المبحث السابع**: في حكم مخالف الحق عن أهل القبلة، في باب الكفر والإيمان، ومعناه: الذين وافقوا على ما هو من ضروريات الإسلام حدوث العالم وحشر الأجساد وما أشبه ذلك وخالفوا في أصول سواهما كمسألة الصفات وخلق الأعمال وعموم الإرادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع أن الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به أم لا وإلا فلا نزاع في كفر بعض أهل القبلة

المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم، ونفي الحشر، ونفي العلم بالجزئيات، ونحو ذلك، وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه.

أما الذي ذكرناه، فذهب **الشيخ الأشعري وأكثر الأصحاب**، إلى أنه ليس بكافر، وبه يشعر ما **قال الشافعي رحمه الله تعالى**: لا أرد شهادة كل الأهواء إلا الخطابية لاستحلالهم الكذب.

وفي «المنتقى» عن **أبي حنيفة رحمه الله تعالى**، أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة، وعليه أكثر الفقهاء، ومِن أصحابنا من قال بكفر المخالفين، وقالت **قدماء المعتزلة** بكفر القائلين بالصفات القديمة، وبخلق الأعمال، وكفر المجبرة، حتى حكى عن **الجبائي** أنه قال: المجبر كافر، ومن شك في كفره فهو كافر، ومنهم من بلغ الغاية في الحماقة والوقاحة فزعم أن القول بزيادة الصفات، وبجواز الرؤية، وبالخروج من النار، وبكون الشرور والقبائح بخلق الله وإرادته ومشيئته، وبجواز إظهار المعجزة على يد الكاذب، كلها كفرٌ.

وقال **الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني**: نكفر من كفرنا، ومن لا فلا.

واختار **الإمام الرازي رحمه الله تعالى** أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة، وتمسك بأنه لو توقف صحة الإسلام على اعتقاد الحق في تلك «الأصول» لكان النبي ﷺ ومن بعده: يطالبـون بها من آمن، ويفتشون عن عقائدهم فيها، وينبهونهم على ما هو الحق منها، واللازم منتف قطعـاً.

ثم فرق «بينها» وبين ما هو من «**أصول الإسلام**» بالاتفاق، بأن بعضها مما اشتهر كونه من الدين، بحيث لا يحتاج إلى البيان، كحشر الأجساد، وبعضها مما ظهرت أدلتها على ما يليق أصحاب الجمل بحيث تسارع إليها الأفهام، كحدوث العالم، وإنما طال الكلام فيها لإزالة شكوك الفقهاء المبطلون، بخلاف **الأصول الخلافية**، فإن الحق فيها يفتقر إلى زيادة نظر وتأمل، فإن الكتاب والسنة قد يشتملان على ما يتخيل معارضاً لحجة أهل الحق، فلو كانت مخالفة الحق فيها كفراً لاحتيج فيها إلى البيان ألبتة.

ثم أجاب عن «**أدلة تكفير الفرق بعضهم بعضاً**» بأجوبة مبني:

- **بعضها على أن خرق الإجماع ليس بكفر، وأن الإجماع لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض وأمثالهم.**

- **وبعضها على أن من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر.**

- **وبعضها على أن صاحب التأويل وإن كان ظاهر البطلان ليس بكافر، ووافقه بعض المتأخرين من المعتزلة حذراً عن شناعة تكفير من يكاد تشهد الأرض والسماء بإسلامهم، وعن لزوم تكفير كثير من كبرائهم، لأن كلامهم يموج بتكفير عظماء أهل الإسلام، والله عزيز ذو انتقام.**

ولقائل أن يجيب عن تمسك الإمام رحمه الله تعالى، بمنع الملازمة، فإن التصديق بجميع ما جاء به النبي ﷺ إجمالاً كاف في صحة الإيمان، وإنما يحتاج إلى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وإن كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها، كحدوث العالم، فكم مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم أصلاً، ولم يخطر بباله حديث حشر الأجسام قطعا، لكن إذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق به كان كافراً، انتهى.

وعبارة **الإمام محيي الدين النووي**: واعلم أن «**مذهب أهل الحق أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب ولا نكفر أهل الأهواء أو البدع**»، وإن من جحد ما يعلم من دين الإسلام ضرورة حكم بردته وكفره، إلا أن يكون قريب عهد بالإسلام، أو نشأ ببادية بعيدة، ونحوه مما يخفى عليه فيعرف، فإن استمر حكم بكفره، وكذا حكم من استحل الزنا، أو الخمر، أو القتل، أو غير ذلك من المحرمات، التي يعلم تحريمها ضرورة، انتهى.

وسنذكر في **مباحث الكبائر** بعض ما هو كفر، وطرفاً لكشف الحال في «تكفير الجهلة»، و«نفاة صفات الكمال والجلال»، ولقد ثبتناك لهذه النقول حتى لا تركن إلى ما ملأ به فمه **بعض متأخري المغاربة** من كفار هذه الطوائف معولاً على ما نقل **عن الأشعري**، وعلى مقالة ابن **الباقلاني**، وبعض الروايات عن **مالك**، غير ملتفت إلى ما هنالك.

ونحن نقول والله يقول الحق وهو يهدي السبيل:

لما عزى بعض المصنفين إلى الأشعري «**تكفير المعتزلة**» قال **ابن عبد السلام**: إن الأشعريّ رجع عند موته عن تكفير أهل القبلة، لأن الجهل بالصفات ليس جهلاً بالموصوف، **وقال**: اختلفنا في عبارات، والمشار إليه واحد، ومن قال منا بأن لازم المذهب مذهب كفر المبتدعة الذين يلزم مذهبهم ما هو كفر، فقال في المجسمة ـ مثلاً: إنهم كفار، لأنهم عبدوا جسماً، وهو غير الله تعالى، ومن عبد غير الله تعالى كفر، وقال في المعتزلة: إنهم، وإن اعترفوا بأحكام الصفات، فقد أنكروا الصفات، ويلزم من إنكار الصفات إنكار أحكامها، فهو كافر، والصحيح أنّ لازم المذهب ليس بمذهب، فلا كفر بمجرد اللزوم، وفي «المواقف»: من يلزمه الكفر، ولا يعلم به، ليس بكافر، انتهى.

ومفهومه أنه إن علمهُ كفر لالتزامه إياهُ، قاله **الكمال المقدسي**.

وعبارة **السبكي**: لا نكفر بالذنوب التي هي المعاصي، كالزنا والسرقة وشرب الخمر، خلافاً للخوارج، حيث كفروهم، إلى أن قال:

– ومن كان من أهل القبلة، وانتحل شيئاً من البدع، كالمجسمة والقدرية، وغيرهم: هـل يكفـر؟

للأصحاب فيه طريقان، وكلام **الأشعريِّ** يشعر بهما، وأظهر مذهبيه: ترك التكفير، وهو اختيار **القاضي**.

قال **السبكي**: ومن قال قولاً، أجمع المسلمون على تكفير قائله، أو فعل فعلاً أجمعوا على تكفير فاعله، **كفرناه**، وإلا فلا، ومن أصحابنا من كفر «**المتأولين**»، ومثال المسألة من قال:

إن الله ليس بعالم كفر، لإجماع الأمة على تكفيره، ومن قال هو عالمٌ وليس له علم، فهذا موضع الخلاف، إذ الإجماع هنا بخلافه ثَمّ، انتهى.

وهو من مادة كلام **المازري** السابق، وتسمع في الخاتمة ما يتعلق بالرواية التي استند إليها عن **مالك**.

فإن قلت: من لا يكفر مرتكب الذنب، مع أن الأعمال الصالحة عند الفقهاء والمحدثين ركن من الإيمان، والمركب ينتفي بانتفاء جزئه.

قلت: الإشكال **للفخر**، وأجاب عنه **ابن التلمساني** بما لم يرضه متأملٌ، والحقُّ في الجواب، كما يعلم مما مر في مباحث الإيمان، أنه يزيد بزيادة الأعمال وينقص بنقصها:

- **فإن أريد الإيمان الكامل، كانت الأعمال داخلة في مسماه، ولزوم انتفائه بانتفائها، أو انتفاء بعضها، وصدق حينئذٍ على الفاسق أنه ليس بمؤمن كامل الإيمان بهذا الاعتبار.**

- **وإن أريد الإيمان المتكفل بالنجاة من النار، المشار إليه بقوله عليه الصلاة والسلام: «أخرجوا منها من في قلبه مثقال حبة من الإيمان»[1]، فالأعمال ليست داخلة في مسماه، إذ هو التصديق بالقلب مع النطق باللسان بشرطه، فلا يلزم من انتفائها انتفاؤه، ويصدق على الفاسق أنه مؤمن من أهل الجنة.**

فعلم أن مبنى «**الإشكال على نوع من المغالطة وزيادة الإيهام**»، وأنهم لم يقولوا بأن الإيمان سائر أنواعه عبارة عن مجموع الأمور الثلاثة، أعني التصديق بالقلب، والنطق باللسان، والعمل بالجوارح.

فإن قلت: هل يجب أن يعتقد أنه لا يكفر أحد من أهل الإسلام بذنب؟

قلت: نعم، كما أطبق عليه جماعة محققون من «**شرح رسالة ابن أبي زيد**»، ونقل **البدر الزركشي** أن **عبد الجليل القصري** جعله من شعب الإيمان، وأورد فيه حديث ثابت: «**من أصل الإيمان الكف عمن قال لا إله إلا الله ولا يكفر بذنب ولا يخرج من الإيمان بعمل**»[2]، فجعل الكف

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب الإيمان، باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال، حديث رقم (٢٢)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار، حديث رقم (١٨٤).

(٢) أخرجه أبو داود من حديث أنس بن مالك، كتاب الجهاد، باب في الغزو مع أئمة الجور، حديث رقم (٢٥٣٢)، وأبو يعلى في مسنده برقم (٤٣١١)، والبيهقي في السنن الكبرى برقم (١٨٤٨٠).

عن تكفير أهل التوحيد أصلاً من أصول الإيمان، ومن لا يرى ذلك فهو من أهل الزيغ والضلال، الذين يكفرون بالذنوب غلوا في تعظيم الذنب حتى خرجوا عن الحد.

فإن قلت: فقد حكى ابن حبان عن أحمد أنه أجاب عن حديث: «**أنه لا يكفر أحد من أهل التوحيد بذنب**»[١] بأنه موضوع لا أصل له، كيف يثبت مع حديث: «**من ترك الصّلاة فقد كفر**»[٢].

قلت: قال **البدر الزركشي** في صحة هذا عن **أحمد** نظر، فإن معنى الحديث ثابت في الصحيحين عن عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال لهم في بيعة النساء: «**بايِعُونِي على أن لا تُشرِكُوا بِالله شيئًا، ولا تزنُوا، ولا تسرِقُوا، ولا تقتُلُوا النّفس الّتِي حرّم الله إلّا بِالحقِّ، فمن وفى مِنكُم فأجرُهُ على الله، ومن أصاب شيئًا مِن ذلِك فعُوقِب بِهِ فهُو كفّارةٌ لهُ، ومن أصاب شيئًا مِن ذلِك فسترهُ الله عليهِ، فأمرُهُ إلى الله، إن شاء عفا عنهُ، وإن شاء عذّبهُ**»[٣].

وروى البيهقي بسند صحيح إلى جابر بن عبدالله رضي الله تعالى عنهما أنه سئل: «**هل كُنتُم تُسمُّون مِن الذُّنُوبِ كُفرًا أو شِركًا أو نِفاقًا؟ قال: معاذ الله، ولكِنّا نقُولُ: مُؤمِنِين مُذنِبِين**»[٤].

وأما حديث: «**من ترك الصّلاة فقد كفر**»، فلا يمكن إجراؤه على ظاهره لمعارضة ما ذكرنا، فلا بد من تأويله:

---

(١) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير (٨: ١٥٢)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: «رواه الطبراني في الكبير، وفيه كثير بن مروان، وهو ضعيف جداً».

(٢) أخرجه الترمذي في صحيحه في أبواب الإيمان، باب ما جاء في ترك الصلاة، حديث رقم (٢٦٢١)، وابن ماجه في أبواب إقامة الصلاة والسنة فيها، حديث رقم (١٠٧٩)، وأحمد في مسنده برقم (٢٢٩٣٧)، وصحيح ابن حبان (١٤٥٤) واللفظ له.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الإيمان، باب علامة الإيمان حب الأنصار، حديث رقم (١٨)، ومسلم في كتاب الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها، حديث رقم (١٧٠٩).

(٤) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان برقم (٣٢٠).

- إما على أنه يعامل معاملة المرتد في وجوب القتل، ولهذا خص الصلاة بالذكر، كما قـاله البيهقيُّ.

- وإما على أن تركها أول بداية الكفر، لأن اعتبار ذلك يؤدي إلى جحدها، فأطلق عليه اسم النهاية، كما قاله ابن حبان.

وبالجملة، ليس لأهل السنة اختلاف في التكفير بعملٍ سوى «**ترك القواعد الخمس أو إحداها**»، ومع ذلك جعلهُ بعضهم دليل الكفرِ لا نفسه، كما قاله سيدي **أحمد زروق**.

*** [حكم القول بخلق القرآن، أو سب الشيخين، أو القول باستحالة رؤية الباري تعالى]:**

وقد استشكلت هذه القاعدة مع قولهم «بكفر من قال بخلق القرآن» أو «استحالة الرؤية» أو «سب الشيخين» أو «لعنهما» كما نبه عليه **السعد**، فنقول:

أما القول بخلق القرآن أو استحالة الرؤية أو سب الشيخين أو لعنهما ففيه خلاف، والصواب عدم كفر صاحبه، نعم يؤدب الأدب الزاجر له ولأمثاله، وعلى مقابله، فلعل هذه الأمور عند القائل مما جعله الشارع إمارة على الكفر، وقد تقدم أن القاعدة إنما هي في ذنب ليس كفراً ولا إمارة عليه ولا يؤول إليه.

*** [أمارات الكفر]:**

كما أن من إمارات الكفر:

- القول بسقوط التكاليف الشرعية عمن بلغ من المكلفين غاية المحبة، وصفاء قلبه، واختار الإيمان على الكفر من غير نفاق.

- ومن إماراته أيضاً، دعوى أن النصوص الشرعية غير محمولة على ظواهرها، بل على معان باطنة، لا يعلمها إلا المعلم، ويعنون به المعصوم، لأنه نفي للشريعة بالكلية.

- ومن إماراته أيضاً، ردُّ الأحكام الشرعية التي دلت عليها النصوص.

- ومن إماراته أيضاً، استحلال المعصية ولو صغيرة إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعيٍّ، وكانت معلومة للعامة والخاصة.

- ومن إماراته أيضاً، الاستهانة بها، والاستهزاء على الشريعة، واليأس من رحمة الله، والأمن من مكر الله.

ولا يستشكل هذان «الحكمان» بالمعتزلي الموجب لنفود الوعيد ولإثابة المطيع، لأنه إما آمنٌ أو آيسٌ، لأن المعتزلي:

- على تقدير العصيان، لا ييأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح.

- أو على تقدير الطاعة، لا يأمن أن يخذله الله، فيكتسب المعاصي.

والحـق أن اليأس الـموجب للكفر، أن تعتقد أن «رحمة الله تعالى لا تسع ذنوبه»، وإلا عصى فقط، وقد بسطه بعض **محشي** «**شراح العقائد**».

* [حكم تكفير الخوارج للكبيرة]:

إذا علمت هذا، فاعلم أن **الخوارج** ذهبوا إلى أن:

- «مرتكب الكبيرة بل والصغيرة أيضاً كافر.

- وأنه لا واسطة بين الإيمان والكفر.

محتجين بالنصوص الظاهرة في أن الفاسق كافر:

- كقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

- وقوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥].

- وكقوله عليه الصلاة والسلام: «من ترك الصّلاة مُتعمِّدًا فقد كفر»[(١)].

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط برقم (٣٣٤٨)، قال الهيثمي: «رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله موثقون، إلا محمد بن أبي داود، فإني لم أجد من ترجمه، وقد ذكر ابن حبان في الثقات محمد بن أبي داود البغدادي، فلا أدري هو هذا أم لا».

وفي أن العذاب مختص بالكافر:

- **كقوله تعالى:** ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨].

- ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى * ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [الليل: ١٥ - ١٦].

- ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧]، **إلى غير ذلك.**

والجواب: أنها :

- **«متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر، وللإجماع المنعقد على أن مرتكب الكبيرة على الوجه السابق لا يكفر».**

- **والخوارج عن أهل الإجماع خوارج، فلا اعتداد بهم، وذهبنا نحن إلى أن مرتكبها غير مستحل، وهي ليست من المكفرات، ليس بكافر.**

يدل لنا وجوه:

الأول: ما مر، من أن حقيقة الإيمان هو: التصديق القلبي، ولا يخرج المؤمن عن الاتصاف به إلا بما ينافيه، ومجرد:

- **الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة شرب الخمر.**

- **وحميةٍ، كقتل الأعراب بعضهم بعضاً.**

- **أو أنفة واستكباراً، كقتل ذي الإساءة السهلة إرغاماً لأمثاله.**

- **أو كسل كترك الصلاة.**

وخصوصاً إذا اقترن به خوف العقاب، ورجاء العفو، والعزم على التوبة لا ينافيه، نعم، إذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً، لكونه علامة للتكذيب.

* [ما جعل من المعاصي علامات على الكفر والتكذيب]:

ولا نـزاع في أن من «**الـمعاصي ما جعله الشارع إمارة للتكذيب**»، وعلم كونه كذلك بالأدلة الشرعية:

- **كالسجود للأصنام.**

- **وإلقاء المصحف في القاذورات.**

- **والتلفظ بكلمات الكفر.**

ونحو ذلك مما ثبت بالأدلة أنه كفر، **وبهذا ينحل ما يقال:** إن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والإقرار ينبغي أن لا يكون المقر المصدق كافرًا بشيء من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك.

الثاني: الآيات والأحاديث الناطقة بإطلاق المؤمن على العاصي:

- **كقوله تعالى:** ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ ﴾ [البقرة: ١٧٨].

- **وقوله تعالى:** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا ﴾ [التحريم: ٨].

- **وقوله تعالى:** ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ ﴾ [الحجرات: ٩]، **وهي كثيرة.**

الثالث: إجماع الأمة من عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا على الصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة، وعلى الدعاء لهم، والاستغفار لهم، مع العلم بارتكابهم الكبيرة بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز فعله بغير المؤمن.

الرابع: قال **بعض المحققين:** إن الذنب ـ لو كان موجباً للكفر، لما نصبت على المعاصي الزواجر والحدود، بل كان الواجب القتل كالردة، ولا قائل في ذلك فيما علمت.

تنبيه من حكمنا بكفره إشكال في أمره ـ ومن لم يحكم بكفره حكمنا باستحقاقه الأدب الرادع له بقدر جرمه وإقدامه وتأويله واقتحامه، وبفسقه إن لم يكن ذنبه في الاعتقاديات:

- **وبتبديعه إن كان ذنبه فيها.**

- **وبهجره حتى يتوب ويفارق جريمته.**

- **وبعدم خلوده في النار كما سيأتي.**

- **وهل نقطع بدخوله إياها؟**

فيه وجهان حكاهما **القاضي حسين**.

وقال **المتولي**: ظاهر المذهب أنه لا يقطع به، وعليه يدل كلام الشافعي، انتهى.

قلت: هذا ينبغي حمله على ما إذا نظرنا إلى فرد خاصٍّ، أو جماعة خاصة، وإلا فمن الواجب اعتقاده أن طائفة من العصاة تعذب على اقتحام الجرائم كما يأتي قريباً، ويأتي ثمة زيادة بيان لهذه الأحكام.

خاتمة:

أطلقنا القول عن الخوارج بأن مرتكب الكبيرة كما مر كافر تبعاً **لجماعة محققين**، ووقع في كلام **بعض المتأخرين** ما حاصله، أن **المعتزلة والخوارج** اتفقوا على أنه لا يجوز العفو عن مرتكبها، وعلى أن الخلود في النار واجب إلا أن **الأزارقة من الخوارج**، قالوا: هو كافر كفر شرك، **وقال الإباضية منهم**: هو كافر كفر نعمة، **ومنهم** من **قال**: إن كان الذنب لا حد فيه فكافر، وإن كان فيه حد فيوصف بكبيرته فيسمى زانياً سارقاً فاسقاً ساعياً في الأرض فساداً، وجملة الذنوب كبائر عندهم، انتهى.

ومنه يعلم ما في الوجه الرابع.

ومما ينبغي التنزل له من تلك النصوص المصروفة عن ظواهرها ليتمرن بها الطالب ويقتبس بها غيرها مما بسط في المطولات:

- تأويله قوله عليه الصلاة والسلام كما في الصحيح: «**أربعٌ من كُنّ فيهِ كان مُنافِقًا خالِصًا، ومن كانت فيهِ خلّةٌ مِنهُنّ كانت فيهِ خلّةٌ مِن نِفاقٍ حتّى يدعها: إذا حدّث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا وعد أخلف، وإذا خاصم فجر**»[١]، وفي رواية: «**آيةُ الـمُنافِقِ ثلاثٌ: إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتُمِن خان**»[٢].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عبد الله بن عمر، كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، حديث رقم (٣٤)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب بيان خصال المنافق، حديث رقم (٥٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عبد الله بن عمر، كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، حديث رقم =

فإن هذه «الخصال» مما يوجد في المسلم المصدق الذي ليس فيه شك.

* [حكم الاتصاف بخصال المنافقين]:

وقد **أجمع العلماء** على أن من كان مصدقاً بقلبه ولسانه وفعل هذه الخصال لا يحكم عليه بكفر ولا هو منافق يخلد في النار، فإن أخوة يوسف عليه الصلاة والسلام جمعوا هذه الخصال، وكذا وجد لبعض السلف والعلماء بعض هذا أو كله، والمحققون والأكثرون على أن معناه أن هذه الخصال خصال نفاق، وصاحبها شبيه بالمنافقين في هذه الخصال، ومتخلق بأخلاقهم، فإن النفاق هو إظهار ما يبطن خلافه، وهذا المعنى موجود في صاحب هذه الخصال، ويكون نفاقه في حق من حدثه ووعده وائتمنه وخاصمه وعاهده من الناس، لا أنه منافق في الإسلام، فيظهره وهو يبطن الكفر، ولم يرد عليه الصلاة والسلام بهذا أنه منافق نفاق الكفار المخلد في الدرك الأسفل من النار، **هذا هو الصحيح المختار في تأويله**، ولا بد عند العلماء من غلبة هذه الخصال حتى لو ندرت من شخص لم يدخل في هذا الوعيد **على المختار**، كما أنه لا بد من العزم على الإخلاف حال الوعد، والله أعلم.

وقيل في تأويله أيضاً: أنه محمول على بيان منافقي زمانه عليه الصلاة والسلام لغلبة هذه الأحوال عليهم.

وقيل تأويله أيضاً: أنه إشارة إلى التحذير للمسلم من أن يعتاد هذه الخصال مخافة أن تفضي به إلى حقيقة النفاق.

وقيل في تأويله أيضاً، أنه ورد في رجل بعينه منافق، لكنه عليه الصلاة والسلام أتى به على طريقته من كراهة مخاطبة الشخص بما يكرهه على حد:

- قوله عليه الصلاة والسلام: «**ما بالُ أقوامٍ يفعلون كذا**»[1]، والله أعلم.

= (٣٣)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب بيان خصال المنافق، حديث رقم (٥٩).

(١) أخرجه أبو داود من حديث عائشة، كتاب الأدب، باب حسن العشرة، حديث رقم (٤٧٨٨).

- وقوله عليه الصلاة والسلام: «**إذا كفّر الرّجُلُ أخاهُ فقد باء بِها أحدُهُما**»[١].

وفي رواية أخرى: «**أيُّما امرِئٍ قال لِأخِيهِ: يا كافِرُ، فقد باء بِها أحدُهُما، إن كان كما قال، وإلّا رجعت عليهِ**»[٢].

وفي رواية أخرى: «**ليس مِن رجُلٍ ادّعى لِغيرِ أبِيهِ وهُو يعلمُهُ إلّا كفر، ومنِ ادّعى ما ليس لهُ فليس مِنّا، وليتبوّأ مقعدهُ مِن النّارِ، ومن دعا رجُلًا بِالكُفرِ، أو قال: عدُوُّ الله وليس كذلِك إلّا جار عليهِ**»[٣].

قال العلماء: هذا الحديث مما عده بعض العلماء من «**المشكلات**» من حيث أن ظاهره غير مراد وذلك أن مذهب أهل الحق أنه لا يكفر المسلم بالمعاصي، كالقتل والزنا، وكذا قوله لأخيه: كافر، من غير اعتقاد بطلان دين الإسلام.

وإذا عرف ما ذكرناه، **فقيل في تأويل الحديث أوجه**:

أحدها: أنه محمول على «المستحل لذلك»، وهكذا يكفر، فعلى هذا المعنى بأنها أي بكلمة الكفر، وكذا جاز عليه، وهو معنى رجعت عليه، أي رجع عليه الكفر، فباء ورجع وجار بمعنى واحد.

والوجه الثاني: معناه: رجعت عليه نقيصته لأخيه، ومعصيته تكفيره.

والثالث: أنه محمول على الخوارج المكفرين للمؤمنين، وهذا الوجه نقله القاضي عياض

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث ابن عمر، كتاب الأدب، باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال، حديث رقم (٦١٠٤)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب حال إيمان من قال لأخيه المسلم يا كافر، حديث رقم (٦٠).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب حال إيمان من قال لأخيه المسلم يا كافر، حديث رقم (٦٠).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي ذر، كتاب المناقب، حديث رقم (٣٥٠٨)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب حال إيمان من قال لأخيه المسلم يا كافر، حديث رقم (٦١).

عن الإمام مالك بن أنس، وهو ضعيف، **لأن المذهب الصحيح المختار الذي قاله الأكثرون والمحققون أن الخوارج لا يكفرون كسائر أهل البدع.**

والوجه الرابع: معناه: أن ذلك يؤول به إلى الكفر، وذلك أن «**المعاصي - كما قالوا - بريد الكفر**»، ويخاف على المكثر منها أن يكون عاقبة شؤمها المصير إلى الكفر.

ويؤيد هذا الوجه ما جاء في رواية لأبي عوانة في تخريجه على صحيح مسلم: «**فإن كان كما قال وإلّا فقد باء بِالكُفرِ**»[١].

وفي رواية: «**إذا قال رجُلٌ لِأخِيهِ يا كافِرُ وجب الكُفرُ على أحدِهِما**»[٢].

والوجه الخامس: معناه: فقد رجع عليه تكفيره، فليس الراجع حقيقة الكفر، بل التكفير لكونه جعل أخاه المؤمن كافراً، فكأنه كفر نفسه:

- **إما لأنه كفر من هو مثله.**

- **وإما لأنه كفر من لا يكفره إلا كافر يعتقد بطلان دين الإسلام.**

وأما كفر من «**ادعى لغير أبيه وهو يعلم**» ففيه تأويلان:

أحدهما: أنه على حقيقته، وهو محمول على من استحل ذلك.

والثاني: أنه كفر النعمة والإحسان، وحق الله وحق أبيه، وليس المراد الكفر الذي يخرجه من ملة الإسلام.

- **وأما قوله عليه الصلاة والسلام في حق من ادعى ما ليس له: «فليس مِنّا».**

فقال **العلماء** معناه: ليس على هدينا وجميل طريقتنا، كما يقول الرجل لابنه: لست مني.

---

(١) أخرجه برقم (٥١).

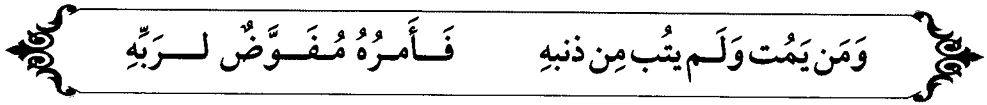
(٢) أخرجه أبو عوانة برقم (٥٣).

- **وأما قوله: «فليتبوّأ مقعدهُ مِن النّارِ».**

فقيل معناه: فلينزل منزلة منها، أو فليتخذ منزلا بها، وأنه دعاء، أو خبر بلفظ الأمر، وهو أظهر القولين، **ومعناه:** هذا جزاؤه إن جوزي فقد يجازى، وقد يعفى عنه، وقد يوقف للتوبة فيسقط عنه ذلك.

وعلى هذا فقس وراجع المبسوطات.

* * *



❋ [مبحث في مصير أهل الكبائر وعاقبتهم، وبيان مفهوم بعض الحقائق الشرعية، كالمؤمن، والكافر، والفاسق، والمنافق]:

ولما اختلف أهل الإسلام في المسألة المترجمة بمسألة:

- **وعيد الفساق.**
- **أو عقوبة العصاة.**
- **أو انقطاع عذاب أهل الكبائر.**

وهي: من ارتكب كبيرة، لم يحكم بكفر مرتكبها من المؤمنين، ومات قبل التوبة:

- **فقال أهل السنة:** لا يقطع له بالعفو ولا بالعقاب، بل كلاهما عندهم في مشيئة الله تعالى، لكن على تقدير التعذيب نقطع بأنه لا يخلد في النار، بل يخرج منها ألبتة، لا بطريق الوجوب على الله تعالى، بل مقتضى ما سبق من الوعد، وثبت بالدليل، كتخليد أهل الجنة.

- **وقال المعتزلة:** يقطع له بالعذاب الدائم من غير عفو ولا إخراج من النار بناء على أن الكبيرة تخرج العبد من الإيمان وإن لم تدخله في الكفر بناء على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان وهذا هو المراد من المنزلة بين المنزلتين عندهم أي حالة غير الإيمان والكفر بناء على إثبات واسطة بينهما.

وأما ما وقع في كلام البعض من أن «**صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار**»، فغلط نشأ من إطلاق قولهم أن له المنزلة بين المنزلتين، إن هذه المنزلة يثبتها السني والمعتزلي، وهي الأعراف، كما مر بيانها في مباحث الجنة والنار.

- **وقال مقاتل بن سليمان وبعض المرجية:** من مات من عصاة المسلمين لا يعذب أصلاً، إذ لا يضر مع الإيمان ذنب، وإنما النار للكفار.

أشار إلى وجوب القول بمذهب أهل السنة بقوله: (**ومن**): أي: كل فرد من المؤمنين والمؤمنات ارتكب ذنباً من الكبائر التي ليست إمارة على الانحلال من الدين، ومفارقة

جماعة المسلمين، أو من الصغائر، بناء على جواز العقاب على الصغائر، سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا أن:

(**يمت**) على الإسلام (و) الحال أنه مصر على معصية (**لم يتب**) ولم يرجع إلى الله (**من ذنبه**) الذي مات عليه وهو المعبر عنه **بالفاسق**، وستسمع قريباً بيان حقيقة الفسق، (فـ)ـلا قطع لنا بالعفو عنه، وإلا كانت الذنوب في حكم المباحة، ولا بعقوبته، لما مر من أن الله تعالى يجوز عليه أن يعفو عما عدا الكفر، بل (**أمره**) عندنا: عفو أو عقوبة، (**مفوض**) وموكول (لـ)ـعلم وإرادة (**ربه**) الأزليين، فيفعل به ما تعلقا بفعله به من عفو أو عقوبة: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

ولنا على هذا الحكم أدلة:

أولها: وهو العمدة كما **قال السعد**، الآيات والأحاديث الدالة على أن المؤمنين يدخلون الجنة ألبتة، وليس ذلك قبل دخول النار وفاقاً، فتعين أن يكون بعده، وهو مسألة «**انقطاع العذاب أو بدونه**»، وهو مسألة «**العفو التام**»:

- **قال الله تعالى**: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧].

- ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [غافر: ٤٠].

- **وقال النبي ﷺ**: «**من قال لا إله إلّا الله دخل الجنّة**»[1].

- **وقال عليه الصلاة والسلام**: «**من مات لا يُشرِكُ بالله شيئاً دخل الجنّة وإن زنا أو سرق**»[2].

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه برقم (٧٦٣٨) وقال: هذا حديث صحيح، ووافقه الذهبي، وابن حبان في صحيحه برقم (١٦٩)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٦٣٤٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي ذر، كتاب الجنائز، باب ما جاء في الجنائز، ومن كان آخر كلامه: لا إله إلا الله، حديث رقم (١٢٣٧)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة، حديث رقم (٩٤).

الثاني: النصوص المشعرة بالخروج من النار:

- **كقوله تعالى**: ﴿ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٢٨].

- ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [آل عمران: ١٨٥].

- وكقول النبي عليه الصلاة والسلام: «**يخرج من النار قوم بعدما امتحشوا، وصاروا حمماً وفحماً، فيفرقون على أنهار الـجنة، ويرش عليهم من مائها فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيـل**»[1].

وخبر **الواحد** - وإن لم يكـن حجة في الأصول، لكنه يفيد التأكيد والتأييد بتعاضد النصوص.

الثالث: وهو على **قاعدة الاعتزال**، أن من واظب على الإيمان والعمل الصالح مئة سنة، وصدر عنه في أثناء ذلك أو بعده جريمة واحدة، كشرب جرعة من الخمر، فلا يحسن عقلاً من الحكيم أن يعذبه على ذلك أبد الآباد، ولو لم يكن هذا ظلماً فلا ظلم، أو لم يستحق بهذا ذماً، فلا ذم.

الرابع: أن المعصية متناهية زماناً، وهو ظاهر، وقدراً لما يوجد من معصية أشد منها، فجزاؤها يجب أن يكون متناهياً تحقيقاً لقاعدة العدل، بخلاف الكفر، فإنه لا يتناهى قدراً وإن تناهى زمانه، إذ قد مر أن الكافر نيته البقاء على كفره ما بقي ولو الأبد، فاستحق جزاء الأبد.

وأما التمسك بأن الخلود في النار أشد العذاب وقد جعل جزاء لأشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء لما هو دونه كالمعاصي، فربما يدفع لتفاوت مراتب العذاب في الشدة وإن تساوت في عدم الانقطاع.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب الرقاق، باب في صفة الجنة والنار، حديث رقم (٦٥٦٠)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار، حديث رقم (١٨٤).

الخامس: أنه استحق الثواب بالإيمان والطاعات عقلاً عندكم ـ **معاشر المعتزلة** ـ ووعداً **عندنا**، ولا يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما سيجيء، فيكون لزوم إيصال الثواب إليه بحاله، وما ذلك إلا بالخروج من النار والدخول في الجنة، وهو المطلوب.

ومن إثبات النظم مذهب **أهل السنة** علم رد **مذهب المعتزلة** لأنهم وإن احتجوا على ما ذهبوا إليه بوجوه من الاستدلال لكنها كلها مردودة.

فالجواب عنها: **فالوجه الأول** من استدلالاتهم الأول الآيات الدالة على الخلود المتناولة للكافر وغيره:

- **كقوله تعالى**: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الجن: ٢٣].

- **وقوله تعالى**: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُواْ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ ۖ كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخْرُجُواْ مِنْهَآ أُعِيدُواْ فِيهَا﴾ [السجدة: ٢٠]، ومثل هذا مسوق للتأبيد ونفي الخروج.

- **وقوله تعالى**: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ۝ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ۝ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾ [الانفطار: ١٤ - ١٦]، وعدم الغيبة عن النار خلود فيها.

- **وقوله**: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، وليس المراد تعدي جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركاً وإتياناً، فإنه **محال**، لـما بين البعـض من التضاد، كاليهودية والنصرانية والمجوسية، فيحمل على مورد الآية من حـدود المواريث.

- **وقوله**: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَـٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١].

والجواب عنه بعد تسليم كون الصيغ للعموم، أن العموم غير مرادٍ في الآية الأولى للقطع بخروج التائب وأصحاب الصغائر وصاحب الكبيرة الغير المنصوصة إذا أتى بعـدها

بطاعات يربوا ثوابها على عقوباته، فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين أيضاً خارجاً بما سبق من الآيات والأدلة.

وبالجملة، فالعام المخرج منه البعض لا يفيد القطع وفاقاً، ولو سلم، فلا نسلم تأبيد الاستحقاق، بل هو مغياً بغاية رؤية الوعيد، لقوله تعالى بعده: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا رَأَوۡاْ مَا يُوعَدُونَ﴾ [الجن: ٢٤]، ولو سلم، فغايته الدالة على استحقاق العذاب المؤبد على الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو.

قال **السعد**: وما يقال من أنا لا نسلم كون «حتى للغاية»، بل هي «ابتدائية»، ولو سلم فغاية لقوله تعالى: ﴿يَكُونُونَ عَلَيۡهِ لِبَدًا﴾ [الجن: ١٩]، أو لمحذوف، أي يكونون على ما هم عليه حتى يروا فخارج عن قانون التوجيه.

وكذا ما يقال، إنه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جزماً، وهو مختلف فيه، حصل إلزام الخصم، ولم يثبت العفو والخروج بالشك.

وعن الثانية، بأن معنى «**متعمداً: مستحلاً** فعله»، على ما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، إذ «التعمد» على الحقيقة إنما يكون من المستحيل، أو بأن التعليق بالوصف يشعر بالحيثية، فيختص بمن قتل المؤمن لإيمانه، أو بأن الخلود وإن كان ظاهراً في الدوام، فالمراد هاهنا «**المكث الطويل**» جمعاً بين الأدلة.

لا يقال: الخلود حقيقة في التأبيد لتبادر الفهم إليه، ولقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلۡنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبۡلِكَ ٱلۡخُلۡدَ﴾ [الأنبياء: ٣٤]، ولأنه مؤكد بلفظ التأبيد مثل: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾، وتأكيد الشيء تقوية لمدلوله، ولأن العمومات المقرونة بالخلود متناولة للكفار، والمراد في حقهم التأبيد وفاقاً، فكذا في حق الفساق، لئلا يلزم إرادة معنى المشترك، أو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معًا.

لأنا نقول: لا كلام في أن المتبادر إلى الفهم عند الإطلاق والشائع في الاستعمال هو «**الدوام**»، لكن قد يستعمل في «المكث الطويل المنقطع»، كسجن مخلد، ووقف مخلد، فيكون محتملاً، على أن في جعله لمطلق المكث الطويل نفياً للمجاز والاشتراك، فيكون أولى، ثم إن

«المكث الطويل» سواء جعل معنى حقيقياً أو مجازياً أعم من أن يكون مع دوام، كما في حق الكفار، أو انقطاع كما في حق الفساق، فلا محذور في إرادتها جميعاً، وحينئذ فلا نسلم أن «**التأبيدُ تأكيدٌ، بل تقييد**»، ولو سلم، فالمراد به تأكيد لطول المكث، إذ قد يقال: حبس مؤبد ووقف مؤبد.

وعن **الثالثة**، بأنها في حق «**الكافرين المنكرين للحشر**» بقرينة قوله تعالى: ﴿ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّتِى كُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾ [سبأ: ٤٢]، مع ما في دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة، لجواز أن يخرجوا منها عند عدم إرادتهم الخروج باليأس منه، أو الذهول عنه، ونحو ذلك.

وعن **الرابعة**، بعد تسليم إفادتها النفي عن كل فرد ودلالتها على دوام الغيبة، أنها تختص بالكفار، جمعاً بين الأدلة.

وكذا **الخامسة والسادسة**، حملاً للحدود على حدود الإسلام، ولإحاطة الخطيئة على غلبتها، بحيث لا يبقى معها الإيمان، هذا مع ما في الخلود من الاحتمال.

والثاني من وجوه استدلالاتهم، أن «الفاسق» لو دخل الجنة لكان باستحقاق، لامتناع دخول غير المستحق، كالكافر، واللازم منتفٍ لبطلان الاستحقاق **بالإحباط** أو **الموازنة**، على ما سيجيء، وهو مردود بمنع المقدمتين، بل إنما يدخل بفضل الله ورحمته ووعده ومغفرته، وسنتكلم على «الإحباط» و«الموازنة».

والثالث من وجوه استدلالاتهم، لو انقطع عذابُ الفاسق لانقطع عذاب الكافر، قياساً عليهِ، بجامع تناهي المعصية، وهو مردود بمنع كون التناهي علة الانقطاع، وبمنع تناهي الكفر قدراً، وبمنع اعتبار القياس في مقابلة النص والإجماع.

والرابع من وجوه استدلالاتهم، أن الوعيد بالعقاب الدائم لطفاً بالعباد لكونه أزجر عن المعاصي، فإن منهم من لا يكترث بالعذاب المنقطع عند الميل إلى المستلذات.

ثم لا بد من «**تحقيق الوعيد تصديقاً للخبر وصوناً للقول عن التبديل**»، وهو مردودٌ، بمنع وجوب اللطف، وبمنع انحصاره في الدوام، فإن من لا يكترث باللبث في الجحيم أحقاباً فلما يستكثر الخلود فيها عقاباً، وإذ قد كان كل وعيدهِ لطفاً، ولا شيء من الوعيد لطف

للكل، فليكن لطف الخلود في النار مختصاً بالكفار، وكفى بوعيد النيران، بل وعد الجنان، لطفاً ومزجرة لأهل الإيمان، ولو وجب ما هو الغاية في اللطف والزجر، لما صح الاكتفاء بوعيد الخلود في النار، لإمكان المزيد.

فإن قلت: قول **النظم**: «**إذ جائز غفران غير الكفر**» مغنٍ عن التعرض لقوله: «**ومن يمت**» البيت.

قلت: ليس كذلك:

أما أولاً، فلأن تجويز العفو لا يوجب القطع بعدم الخلود بعد المعاقبة، وقوله: «ثم الخلود مجتنب» من تتمة هذا الحكم أيضاً، على ما لوحنا إليه في التوطئة.

وأما ثانياً، فلأن تجويز العفو ليس صريحاً في أنه بعد الدخول، إذ من الجائز تخصيصه بما قبل دخول النار، بناء على ما تمسك به الخصم من قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾[آل عمران: ١٩٢].

وأما ثالثاً، فلأن المقصود بالذات من قوله: «**إذ جائز غفران غير الكفر**»: الردُّ على **الخوارج** المكفرين بالذنوب على ما يشير إليه تفريعه بعد بقوله: «**فلا نكفر مؤمناً بالوزر**»، والمقصود هنا: الردُّ على **المعتزلة**، و**المذهبان** وإن اشتركا في القول بـ«**خلود أرباب الكبائر في النار**»، إلا أنهم عند **الخوارج** كفارٌ وعند المعتزلة فسّاقٌ، لأن الخوارج لا واسطة عندهم بين الإيمان والكفر، والمعتزلة يثبتونها، فإن الأمة كما اختلفت في «**حكم صاحب الكبيرة**» اختلفت في «**اسمه**» بعد الاتفاق على تسميته فاسقاً:

- **فعندنا معاشر أهل السنة هو مؤمن.**
- **وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين.**
- **وعند الخوارج كافر.**
- **وعند الحسن البصري منافق.**

فمن شبه المعتزلة:

- **ما احتج به وأصل ابن عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع إلى مذهبه، وهو أنه أجمعت الأمة على أن صاحب الكبيرة فاسق، واختلفوا في كونه مؤمناً أو كافراً، فوجب ترك المختلف فيه، والأخذ بالمتفق عليه.**

والجواب: أن هذا ترك للمتفق عليه، وهو أنه: إما مؤمن أو كافر، ولا واسطة بينهما، وأخذ بما لم يقل به أحد فضلاً عن الاتفاق.

- **ومنها، أن للفاسق بعض أحكام المؤمن المطلق، كعصمة الدم والمال والإرث من المسلم، والمناكحة، والغسل، والصلاة عليه، والدفن في مقابر المسلمين، وبعض أحكام الكافر، كالذم، والعن، وعدم أهلية الإمامة والقضاء والشهادة، فيكون له منزلة بين المنزلتين، فلا يكون مؤمناً ولا كافراً.**

والجواب، أن هذا إنما يتم لو كان ما جعلتموه أحكام الكافر خواصه التي لا تتجاوزه إلى مؤمن أصلاً، كما في أحكام المؤمن، وهذا نفس المتنازع، فإنها عندنا تعم الكافر وبعض المؤمنين، وفي كلام **المتأخرين من المعتزلة** ما يرفع النزاع، وذلك أنهم لا ينكرون وصف الفاسق بالإيمان بمعنى التصديق أو بمعنى إجراء الأحكام، بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم، وهو الذي نسميه بـ«**الإيمان الكامل**»، ويعتبر فيه الأعمال، وننفيه عن الفساق، فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الإيمان، وبين منزلة الكفر بالاتفاق، وكأنه رجوع عن المذهب، وإعراض عنه، **كما يقال في نفي الصفات**: إنما نريد ما هو من قبيل الإعراض، وإلا فقدمائهم يصرحون بأن من أخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع، بل بمجرد اللغة، بأن القول بتعدد القديمِ كُفرٌ، من غير فرق بين العرض وغيره.

وأما الخوارج:

فذهب جمهورهم كما مر إلى أن كل معصية كفر، ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة، وتمسكوا بوجوهٍ.

الأول: النصوص الناطقة بكفر العصاة:

- **كقوله تعالى:** ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

- **وقوله تعالى في تارك الحج:** ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧].

- **وقوله تعالى:** ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥]، **قصر الفسق على الكافر فيكون كل فاسق كافراً.**

- **وكقول النبي ﷺ: «من ترك الصّلاة مُتعمِّدًا فقد كفر»**[١].

- **وقوله: «من مات ولم يحجّ فليمُت إن شاء يهُودِيًّا، وإن شاء نصرانِيًّا»**[٢].

قلنا: المراد بـ**«ما أنزل الله» هو التوراة**، بقرينة قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، فيختص **«من لم يحكم باليهود»**، لأنا لم نتعبد بالحكم بالتوراة، على أنه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر.

ثم التعبير عن ترك الحج بـ**«الكفر»** استعظام له، وتغليظ في الوعيد عليه، وكذا الحديث الوارد في هذا المعنى، وفي ترك الصلاة عمداً مع احتمال الاستحلال، والمراد بالفاسقين في قوله تعالى: ﴿فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧] **الكاملون في الفسق، أو المتمردون المنهمكون في الكفر**، للقطع بأن الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الإيمان.

- **الثاني: الآيات الدالة على انحصار العذاب في الكفار، مع قيام الأدلة على أن الفاسقين يعذبون، كقوله تعالى:** ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨]، ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧]، ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ * لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى * ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [الليل: ١٥ - ١٦].

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه برقم (١٤٤٥٠)، وابن عدي في الكامل (٦: ١٣٩).

قلنا: المراد «**الكامل الهائل من العذاب والخزي والنار**»، للقطع بتعذيب غير المكذبين، أو الحصر غير حقيقي، بل بالإضافة إلى المتقين، فلا يمتنع دخول الفاسقين، وإن كانوا مؤمنين.

الثالث: الآيات الدالة على أن الفاسق يكذب بالقيامة أو بآيات الله تعالى، ولا شك أن المكذب بها كافر:

- **كقوله تعالى**: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُواْ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخْرُجُواْ مِنْهَآ أُعِيدُواْ فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ﴾ [السجدة: ٢٠].

- **وقوله تعالى**: ﴿يَتَسَآءَلُونَ * عَنِ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [المدثر: ٤٠ - ٤١] **إلى قوله**: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [المدثر: ٤٦].

قلنا: يحمل على الكفار المكذبين، إذ لا خفاء في أن كل فاسق ليس بمكذب.

الرابع: ما يدل على كون الكافرين في مقابلة المتقي من غير ثالث، ولا شك أن الفاسق ليس بمتق، فيكون كافراً، وذلك قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ إلى قوله: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا﴾ [الزمر: ٧١ - ٧٣].

قلنا: لا دلالة على نفي قسم ثالث.

الخامس: أن الفاسق ليس من روح الله، وكل من هو كذلك فهو كافر، لقوله تعالى: ﴿لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧].

قلنا: الصغرى ممنوعة، فإنه ربما يرجو الغفران من الله تعالى أو التوبة من نفسه، وبهذا يندفع ما يقال: إن العاصي من المعتزلة يلزم أن يكون كافراً لكونه آيساً وإن لم يعتقد العفو فليس بآيس من توفيقه للتوبة.

فإن قيل: هو يعتقد أنه ليس بمؤمن شرعاً، وكل من كان كذلك فهو كافر.

أجيب: بمنع الكبرى.

وأما القائلون بـ«**كون الفاسق منافقاً**» فتمسكوا بوجهين:

- **عقليٌّ، وهو أن إقدامه على المعصية المفضية إلى العذاب يدل على أنه كاذب في دعوى تصديقه لما جاء به النبي ﷺ، كمن ادعى أنه يعتقد أن في هذا الحجر حية، ثم يدخل يده فيه.**

- **ونقليٌّ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «آيةُ المُنافِقِ ثلاثٌ: إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتُمِن خان»**[1].

والجواب عن الأول، أنه وإن كان يخاف العذاب، لكن يرجو الرحمة، ويؤمل توفيق التوبة، أو يلهيه عند أجل العقوبة عاجل اللذة، بخلاف حديث الحجر والحية.

وعن الثاني، بأنه مع كونه من الآحاد ليس على ظاهره وفاقاً، للقطع بأن من وعد غيره عدة، ثم أخلفها، لم يكن منافقاً في الدين.

وإذا تأملت، فحال **الفاسق** على عكس حال **المنافق**، لأنه لم يضمر حسناته ويظهر سيئاته، على أنك قد سمعت ما يتعلق بتأويل هذا الحديث وأمثاله.

وإلى ما ذكرناه من الفرق يشير قول **السعد** حين تعرض لتسميتها بها مر.

وليس في **مسألة الاستحقاق ووجوب العقاب** ـ يعني الآتية في قول النظم:

وواجب تعذيب بعض ارتكب   كبـيرة ... ...إلى آخـره

غني عن ذلك، لأن التخليد أمر زائد على التعذيب.

ولا في **مسألة العفو**، أي **غني عن ذلك**، لأنه بطريق الاحتمال دون القطع، ولأنه شاع في ترك العقاب بالكلية، وهذا قطع بالخروج بعد الدخول، انتهى.

* * *

(١) سبق تخريجه.

وَوَاجِبٌ تَعَذِيبُ بَعضٍ ارتَكَب كَبِـيرَةً ثُـمَّ الـخلُـودُ مُـجتَنَب

* [مبحث في مصير عصاة المؤمنين]:

ولما تمسك **مقاتل بن سليمان** و**بعض المرجئة** على ما ذهبوا إليه من أن «**من مات من عصاة المؤمنين بلا توبة لا يعذب بنا على اختصاص العذاب بالكفار**»، مثل قوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨]، ﴿إِنَّ ٱلْخِزْيَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧]، أشار إلى رد مذهبهم بقوله:

- **(وواجبٌ)** **سمعاً وإجماعاً** **(تعذيب)**، **أي اعتقاد تعذيب الله بالنار**، **(بعض)** **من عصاة هذه الأمة**.

ونكّرهُ إشارة إلى أنه «**لا يجوز الحكم بالعذاب لفرد بعينه لجواز العفو أو التوفيق للتوبة**».

ثم وصف ذلك «**البعض الواجب تعذيبه**» بأنه: **(ارتكب)** بمعنى اقتحم، فعلاً أو تركاً، عمداً من غير تأويل يعذر به شرعاً: **معصيةً** **(كبيرة)** ما، ومات بلا توبة.

وعبارة القوم: معصية، وظاهرها: ولو صغيرة.

وقد تقدم «جواز العفو عنها إذا لم تؤت الكبائر»، بل «ولو أتيت على الراجح»، فالعقاب عليها مطلقاً جائز لا واجب، فالتقييد به من زيادتي، لئلا يخلو نصوص الشرع الدالة على الوعيد عن الصدق، وهو محال، ولئلا يخرق إجماع المسلمين على نفوذ الوعيد في بعض العصاة من الموحدين.

فإن قلت: فهل المراد أن مما يجب اعتقاده:

- **أن كل نوع من الكبائر لا بد من عقاب طائفة من مرتكبيه.**

- **أو يكفي في أداء ذلك الواجب، أن يعتقد أن نوع الكبائر يعذب طائفة من مرتكبيها من غير نظر إلى عموم أنواعها ولا خصوص بعضها؟**

قلت: تردد في ذلك بعضهم، ومن أنصف وتأمل في العلة السابقة جزم بالأول.

وعبارة **الأبي**: انعقد **الإجماع** على أنه لا بد من نفوذ الوعيد في طائفة من العصاة، لأن الله توعدهم، وكلامه تعالى صدق، فلا بد من وقوعه.

ثم يبقى النظر: «**هل المراد طائفة من جميع العصاة، أو طائفة من كل صنف منهم**»، وهذا هو الظاهر، لأن الله تعالى توعد كل صنف على حدته، وهو ظاهر كلام القاضي هنا، انتهى.

وعبارته في **باب عقوبة شارب الخمر**: ثم الشارب إن مات وقد تاب فحكمه ما ذكر، وإن مات ولم يتب، فلا بد من نفوذ الوعيد في طائفة لوجوب صدق إيعاد الله تعالى، وما سوى تلك الطائفة فحكمه أنه في المشيئة عند أهل السنة، وهكذا في كل صنف من العصاة، انتهى.

* [مبحث في اللعن وأحكامه]:

فائدة: قال العلماء في قوله عليه الصلاة والسلام: «**لعن الله السّارِق، يسرِقُ البيضة فتُقطعُ يدُهُ**»[1]، هذا دليل لجواز لعن غير المعين من العصاة، لأنه لعن للجنس لا لمعين، ولعن الجنس جائز، كما قال الله تعالى: ﴿أَلَا لَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [هود: ١٨].

وأما **المعين**، فلا يجوز لعنه، ولو كافراً وبهيمة، إلا أن يكون ممن أخبر الصادق أنه ممن ختم أو يختم له بالسوء، كفرعون وإبليس.

قال **القاضي**: وأجاز بعضهم «لعن المعين» ما لم يحد، فإذا حُدّ لم يجز لعنه، فإن الحدود كفارات لأهلها.

قال **القاضي**: وهذا التأويل باطل للأحاديث الصحيحة في النهي عن **اللعن**، فيجب حمل النهي على المعين ليجمع بين الأحاديث، والله أعلم، وأقره عليه النووي.

قال **الأبيُّ**: وكان شيخنا أبو عبدالله بن عرفة يجيز لعن المعين الظالم المجاهر بالظلم.

ويُحكي أن الشيخ الصالح الفقيه **حسن الزبيدي** سئل عن **لعن المعين** فأجازه.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الحدود، باب لعن السارق إذا لم يسم، حديث رقم (٦٧٨٣)، ومسلم في كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها، حديث رقم (١٦٨٧).

قال شيخنا **ابن عرفة**: ومحل ذلك عندي على المجاهر بالظلم كما تقدّم، انتهى.

قلت: وما أجازاه خلاف ما عليه الناس.

فإن قلت: فهل يدخل في عصاة هذه الأمة الكفار بناء على تكليفهم في الفروع، وأن المراد بها أمة الدعوة.

قلت: لا يمتنع ذلك، وهو لا ينافي ما مر للبيهقي من «**جواز وقوع العفو لهم عما عدا الكفر**»، كما لا يخفى.

لكن قال **أستاذ شيخنا**: وقضية جواز العفو عما ذكر جواز الدعاء لهم بمغفرته، وهذا ظاهر بالنسبة للبعض منهم، أما بالنسبة للجميع، فهل يمتنع، ولا بد من تعذيب بعض منهم على معصية غير الكفر كما في المسلمين، فيه نظر، انتهى.

ومن تأمل **عبارات القوم** وجدها مصرحة باختصاص هذه المسألة بعصاة الموحدين.

قال **أستاذ شيخنا**: رتب بعضهم على ما تقرر من أنه لا بد من عقاب بعض عصاة المؤمنين امتناع سؤال المغفرة لجميع المسلمين لمنافاته لذلك.

و**المعتمد**: الجواز إذا قصد الداعي المغفرة للجميع في الجملة، أو أطلق، لأن الإطلاق يحمل على المعنى السائغ شرعاً، بخلاف ما إذا قصد مغفرة كل ذنب لكل أحد فيمتنع.

قال: وعلى هذا فهل يجوز سؤال المغفرة لجميع الخلق حتى الكفار إذا أطلق ـ مثلاً، لصدق ذلك بمغفرة بعض ذنوب كل واحد ولو كافراً، لجواز غفران ما عدا الكفر له كما تقدم، **فيه نظر**، انتهى

وقضية ما مر الجواز بلا توقف، والله أعلم.

فإن قلت يشمل على هذه القاعدة ما ورد في حديث المعراج من قوله: «**وغُفِر لِمن لم يُشرِك بِالله مِن أُمّتِهِ شيئًا، الـمُقحِماتُ**»[1]، إذ هي بضم الميم وإسكان القاف وكسر الحاء،

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب في ذكر سدة المنتهى، حديث رقم (١٧٣).

معناها: الذنوب العظام الكبائر، التي تهلك أصحابها، وتوردهم النار، وتقحمهم إياها، والتقحم: الوقوع في المهالك.

ومعنى الكلام: من مات من هذه الأمة غير مشرك بالله غفر له المقحمات.

قلت: قال النووي المراد ـ والله أعلم ـ بغفرانها، أنه لا يخلد في النار، بخلاف المشركين، وليس المراد أنه لا يعذب أصلاً، فقد تقررت نصوص الشرع، وإجماع أهل السنة، على إثبات عذاب بعض العصاة من الموحدين، **ويحتمل أن يكون المراد بهذا**: خصوصاً من الأمة، أي يغفر لبعض الأمة المقحمات، وهذا يظهر على مذهب من يقول أن لفظة «من» لا تقتضي العموم مطلقاً، وعلى مذهب من يقول لا يقتضيه في الأخبار وإن اقتضته في الأمر والنهي، ويمكن تصحيحه على المذهب المختار، وهو كونها للعموم مطلقاً، لأنه قد قام دليل على إرادة الخصوص، وهو ما ذكرناه من النصوص والإجماع، انتهى.

فإن قلت: فما الجواب عما تمسك به ابن مقاتل والمرجئة.

قلت: تخصيص ذلك بعذاب يكون على سبيل الخلود.

وأما **تمسكهم** بمثل قوله ﷺ: «**من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنا وإن سرق**»[(١)]، فضعيف، لأنه إنما ينفي الخلود لا الدخول.

وأما قوله: (**ثم**) القول با(**لخلود**) واعتقاده (**مجتنب**) وجوباً، للأدلة السابقة الدالة على خروج العصاة من النار بمقتضى ما سبق من الوعد، وثبت بالدليل لا بطريق الوجوب على الله تعالى، فراجع للمسألتين معاً على ما مرت الإشارة إليه، وبه تعلم أنه ليس تتمة وتكميلاً، بل هو إفادة وتأسيس، وهو رد لما قد اشتهر من مذهب **المعتزلة** أن صاحب الكبيرة إذا مات بدون التوبة مخلد في النار وإن عاش في الإيمان والطاعة مائة سنة، ولم يفرقوا بين أن تكون الكبيرة واحدة أو كثيرة، واقعة قبل الطاعات أو بعدها، أو بينها، وجعلوا عدم القطع بالعقاب، وتفويض الأمر إلى الله تعالى: يغفر إن شاء ويعذب إن شاء ـ على ما هو مذهب أهل

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي ذر، كتاب اللباس، باب الثياب البيض، حديث رقم (٥٨٢٧).

الحق - إرجاءً، بمعنى أنه تأخير للأمر وعدم جزم بالعقاب أو الثواب، وبهذا الاعتبار جعل **أبو حنيفة رحمه الله تعالى** من المرجئة.

وقد قيل له: من أين أخذت الإرجاء؟

فقال: من الملائكة عليهم السلام حيث قالوا: ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ [البقرة: ٣٢].

وإنما **المرجية الخالصة الباطلة** هم الذين يحكمون بأن «**صاحب الكبيرة لا يعذب أصلاً، وإنما العذاب والنار للكفار**»، وهذا تفريط، كما أن **قول الوعيد** به إفراط، والتفويض إلى الله تعالى وسط بينهما، كالكسب بين الجبر والقدر، هذا هو المنقول في كتب القوم عنهم.

قال السعد: ونحن نقول: ينبغي أن يكون ما اشتهر عنهم **مذهب بعضهم**، والمختار عندهم خلافه، لأن مذهب الجبائي وأبي هاشم وكثير من المحققين، وهو اختيار المتأخرين: أن الكبائر إنما تسقط الطاعات، وتوجب دخول النار إذا زاد عقابها على ثوابها، والعلم بذلك مفوض إلى الله تعالى، فمن خلط الحسنات بالسيئات، ولم تعلم غلبة الأوزار، لم يحكم بدخوله النار، بل إذا زاد الثواب يحكم بأنه لا يدخل النار أصلاً، واضطربوا فيما إذا تساوى الثواب والعذاب، وصرحوا بأن هذا **بحسب السمع**، وأما **بحسب العقل**، فيجوز العفو عن الكبائر كلها، إلا عند الكعبي.

وذكر **إمام الحرمين** في «**الإرشاد**»، أن **مذهب البصريين وبعض البغداديين**: جواز العفو عقلاً وشرعاً، ولقد مننا بهذا على **المعتزلة** إن أدركوا، ونهجنا لهم منهجاً إن سلكوا، وإلا فمن لهم بعصمة تنجي أو توبة ترجى، انتهى كلامه.

*** [في الأفعال والاستحقاقات، وأحكامها]:**

خاتمتان:

الأولى: علم من النظم من عدة مواضع، كقوله:

فَالسَّـيِّئَـاتُ عِنـدَهُ بالـمِثْـلِ   والحَسَنَاتُ ضُوعَفَتْ بالفَضلِ

وكقوله:

إذ جَائِـزٌ غُفـرَانُ غَـيرِ الكُفـرِ ... ...

وقوله:

وَمَـن يَمُت وَلَمَ يَتُـب مِن ذنبه فَـأمـرُهُ مُـفَـوَّضٌ لِـرَبِّـهِ

قوله:

.... ثُـمَّ الـخُلُـودُ مُـجتَنَـب

بطلان مذهب المعتزلة القائلين بـ«**إحباط السيئات للحسنات**» ونحن نذكر نص «**شرح المقاصد**» لكثرة فوائده وغزارة عوائده فنقول:

قال السعد: لا خلاف في أن:

- **من آمن بعد الكفر والمعاصي، فهو من أهل الجنة بمنزلة من لا معصية له.**

- **ومن كفر ـ نعوذ ب الله بعد الإيمان والعمل الصالح فهو من أهل النار بمنزلة من لا حسنة له أصلا.**

وإنما الكلام: فيمن «**آمن وعمل عملا صالحاً وآخر سيئاً واستمر على الطاعات والكبائر أي بلا توبة**»، كما نشاهد من الناس:

- **فعندنا، مآله إلى الجنة، ولو بعد النار، واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط.**

- **والمشهور من مذهب المعتزلة**، أنه من أهل الخلود في النار إذا مات قبل التوبة، فأشكل عليهم الأمر في إيمانه وطاعاته وما ثبت من استحقاقاته: أين طارت؟ وكيف زالت؟ فقالوا بحبوط الطاعات، ومالوا إلى أن السيئات يذهبن الحسنات، حتى ذهب الجمهور إلى أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات.

وفساده ظاهر:

أما سمعاً، فللنصوص الدالة على أن الله تعالى لا يضيع أجر من أحسن عملاً، وعمل صالحاً.

وأما عقلاً، فللقطع بأنه لا يحسن من الحكيم الكريم إبطال ثواب إيمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربا أو جرعة من الخمر بمنزلة من خدم كريماً مائة سنة حق الخدمة، ثم بدت منه مخالفة أمر من أوامره، فهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات، ونقض ما عهد، ووعد من الحسنات، وتعذيبه عذاب من واظب مدة الحياة على المخالفة والمعاداة.

وأيضاً، استحقاق الثواب على الطاعة عندهم إنما هو لكونها حسنة، وامتثالاً لأمر الباري تعالى، وهذا متحقق مع الكبيرة، فيتحقق أثره.

وأيضاً، لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعات لكانت منافية لصحتها بمنزلة الردة، قالوا: استحقاق الثواب والعقاب متنافيان لا يجتمعان، لأن الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الإهانة.

قلنا: لا نسلم لزوم قيد الخلوص والدوام سيما في جانب العقاب، وحينئذ لا يتنافى الثواب والعقاب بأن يعاقب حيناً ثم يثاب.

ولو سلم، فلا يلزم تنافي الاستحقاقين، بأن يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة، والمضرة الدائمة من جهة المعصية.

ولو سلم، فليس إبطال الحسنة بالسيئة أولى من العكس، كيف وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَـٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤]، وحكم بأن السيئة لا تجزى إلا بمثلها، والحسنة تجزى بعشر أمثالها إلى سبع مائة أو أكثر ،

وأكثرهم قالوا: «**الإحباط**» مصرح به في التنزيل، لقوله تعالى:

- ﴿وَلَا تَجْهَرُوا۟ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ﴾ [الحجرات: ٢].

﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ﴾ [البقرة: ٢١٧]،

ـ و﴿لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٤].

قلنا: لا بالمعنى الذي قصدتم، بل بمعنى أن من عمل عملاً استحق به الذم والعقاب، وكان يمكنه أن يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب، **يقال:** إنه أحبط عمله، كالصدقة مع المن والأذى، وبدونهما، وأما إحباط الطاعات بالكفر، بمعنى أنه لا يثاب عليها ألبتة فليس من المتنازع فيه في شيء.

وحين تنبه **أبو علي وأبو هاشم** لفساد هذا الرأي رجعا من التمادي بعض الرجوع، **فقالا:** إن المعاصي إنما تحبط الطاعات إذا أربت عليها، وإن أربت الطاعات أحبطت المعاصي.

ثم ليس النظر إلى أعداد الطاعات والمعاصي، بل إلى مقادير الأوزار والأجور، فرب كبيرة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة.

ولا سبيل إلى ضبط ذلك بل هو مفوض إلى علم الله تعالى.

ثم افترقا، فزعم **أبو علي** أن الأقل يسقط ولا يسقط من الأكثر شيئاً، ويكون سقوط الأقل عقاباً إذا كان الساقط ثواباً وثواباً إذا كان الساقط عقاباً، وهذا هو **الإحباط المحض**.

وقال **أبو هاشم**: الأقل يسقط، ويسقط من الأكثر ما يقابله ـ مثلاً، من له مائة جزء من العقاب واكتسب الزجر من الثواب فإنه يسقط منه من العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلته ، ويبقى له سبعمائة جزء من الثواب ، ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب ألف جزء من العقاب ، فإنه يسقط منه الثواب ومائة جزء من العقاب بمقابلته، ويبقى له سبعمائة جزء من الثواب، ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب ألفاً من العقاب يسقط ثوابه ومائة جزء من عقابه، وهذا هو القول **بالموازنة**، لا ما قال في «المواقف»: أنه يوازن بين الطاعات والمعاصي فأيهما ترجح أحبط الآخر.

واختلفت كلمتهم في أن «**الإحباط**» و«**الموازنة**» بين «**الفعلين**» أعني: الطاعة والمعصية،

و«**المستحقين**»، أعني: الثواب والعقاب، أو الاستحقاقين:

فمال **الجبائي** إلى الأول، **وأبو هاشم** إلى الثاني، وهو المختار عند الأكثرين منهم

وبالجملة، لا يخفى على أحد أن القول بما ذهب إليه من **الإحباط** و**الموازنة** لا يصح إلا بنص من الشارع صريح، ونقل صحيح.

واستدل **الإمام الرازي** على بطلانه بأن الأكثر إذا أحبط الأقل:

- **فإن لم ينحبط منه شيء كما هو رأي أبي علي صارت الطاعة السابقة لغواً محضاً، لا تجلب نفعاً ولا يدفع ضراً، وهو باطل:**

أما عقلاً، فلكونه ظلماً، ولأنه ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث أولى من اندفاع الحادث بوجود الباقي.

وأما سمعاً، فلقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] وغير ذلك.

- **وإن انحبط من الأكثر ما يوازن الأقل كما هو رأي أبو هاشم فباطل أيضاً:**

أما أولاً، فلأنهما لما كانا متنافيين كان طريان الحادث مشروطاً بزوال السابق، فلو كان زواله لأجل طريان الحادث لزم الدور.

وأما ثانياً، فلأن تأثير ذلك الاستحقاق القليل في بعض أجزاء الكثير ليس أولى من تأثيره في الباقي لكون الأجزاء متساوية، وحينئذٍ يلزم أن يعني بذاك القليل كل ذلك الكثير، وهو باطل وفاقاً.

وهذا ما قاله في «**المحصل**»، أنه إذا استحق بالطاعة عشرة أجزاء من الثواب بالمعصية خمسة أجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق إحدى الخمستين أولى من انتفاء استحقاق الخمسة الأخرى لتساوي أجزاء الثواب واستحقاقاتها.

وأما ثالثاً، فلأن زوال كل من الاستحقاقين بالآخر:

- إما أن يكون دفعة، وهو محال، لأنه إن كان عدم كل منهما بوجود الآخر، فلو عدما دفعة لوجدا دفعة، لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول، فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين، هذا خلف.

- وإما أن لا يكون دفعة، وهو أيضاً باطل، لأنه إذا كان سبب زواله الأول حدوث الثاني فما لم يوجد الثاني لا يزول الأول، وإذا وجد الثاني وزال للأول استحال زوال الثاني لأنه لا مزيل له، لأن التقدير: أن كلاً منهما إنما يزول بالآخر، وهذا ما يقال: إن الثاني كان قاصراً عن الغلبة حين ما لم يكن معلوماً، فكيف إذا صار مغلوباً.

واعترض بوجوه:

الأول: أن الطارئ أقوى، وبالبقاء أولى، لكونه مقارناً لمؤثره الذي يوجده، بخلاف السابق، فإنه وإن كان موجوداً لكن لم يبق معه مؤثره، فإذًا، يجوز على «**الإحباط**» أن يفني السابق بالطارئ، ويبقى هو بحاله، وعلى «**الموازنة**»، أن يفني من الطارئ ما يقابل السابق، ثم يفنى السابق بما بقي من الطارئ.

والجواب: **المنع**، بل السابق لاستمرار وجوده وتحقق علة بقائه أقوى وأبقى، والطارئ لقربه من العدم وعدم علة بقائه بالفناء أولى، على أن الدفع أهون من الرفع، ثم هذا على تقدير صحته إنما يتأتى فيما إذا كان الأكثر طارئاً، بخلاف ما إذا استحق بالطاعة ثواباً كثيراً، وبالمعصية عقاباً أقل، أو بالعكس.

الثاني: أنه يجوز أن يكون التوقف فيما بين طريان الحادث وزوال السابق توقف معية لا تقدم، فيلزم الدور المحال.

والجواب: أن الكلام إنما هو على تقدير جعل طريان الحادث هو السبب في زوال السابق، فيتقدمه بالذات ضرورة، وهو ينافي اشتراطه به لاستلزامه تأخره عنه بالذات.

الثالث: أن «**الاستحقاقات**» ليست أموراً متمايزة بحسب الخارج بمنزلة، ما إذا كان

لك عند أحد خمستان وديعة، فيمكن تسليم هذه أو تلك بحسب الذهن فقط بمنزلة، ما إذا كان لك عليه خمستان ديناً، فلا يكون تسليم خمسة، أو الإبراء عنها، أو مقاصتها بخمسة له عليك، إلا براءة على النصف.

وبما ذكرنا من حمل كلام «**المحصل**» على ما نقلناه من تقرير «**نهاية العقول**» يظهر أن ليس مقصود **الإمام** ما فهمه المعترض، فإن معناه، أن «**الاستحقاقات**» لما كانت متساوية، فالاستحقاق القليل كما يزيل ما يقابله من الكثير، كذلك يزيل الباقي، لأن حكم المتساويان واحدٌ، بل الاعتراض أن تساوي الاستحقاقات لا يوجب إلا جواز زوال كل ما يزول به الآخر، لا زوال الكل بما يزول به البعض.

الرابع: أن الطاعات والمعاصي مثبتة عند الحفظة، وفي صحائف الكتبة، فالطاعات تبطل استحقاق العقاب بالمعاصي، والمعاصي تبطل استحقاق الثواب بالطاعات، من غير لزوم محال.

والجواب، أن المقصود، بيان امتناع زوال أحد الاستحقاقين أو المستحقين، أعني الثواب والعقاب بالآخر، على ما هو المذهب في «الإحباط» و«الموازنة».

وبهذا يندفع **اعتراض خامس**، وهو أنه يجوز أن لا يؤثر أحدهما في عدم الآخر، لكن يتمانعان في ظهور حكمهما، فيظهر حكم الزيادة فقط.

السادس: أنه يجوز أن يؤثر الطارئ في عدم السابق بشرط أن يسقط من الطارئ مثل السابق من غير لزوم محذور.

والجواب: أنه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطارئ، ويلزم المحذور، نعم، يتجه على الوجه الأخير أنه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين بالآخر بأن يزيل جزء من هذا جزءاً من ذاك وبالعكس إلى أن يفنى الأقل بالكلية ويبقى من الأكثر القدر الزائد، لم يلزم شيء من المحالات، لأنه يكون مزيلاً للجزء الأخير من الأقل، لأن **الإمام** إنما أورد هذا البيان فيما إذا استحق المكلف عشرة أجزاء من العقاب، فلا يرد عليه هذا، لكن يتجه أن البيان يختص بما إذا تساوى الاستحقاقان.

والمعتزلة اضطربوا في مثله، **وزعم أبو هاشم** أنه لا يجوز وقوع ذلك، لأن المكلف إما في الجنة، أو في النار.

وأجيب، بأنه يجوز أن يرجح جانب الثواب، فينزل برحمة الله منزلة الكرامة، ويحصل بفضله دار المقامة، أو يجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص أحدهما، أو لا يثاب ولا يعاقب، ويكون من أصحاب الأعراف، على ما ورد في الحديث.

ويمكن دفع استدلال الإمام، بأن الاستحقاق اعتباري شرعي، ليس له تأثير وتأثر حقيقي وفناء بعد وجود، بل:

- **يعني إحباط الطاعة أو استحقاق الثواب، أن الله تعالى لا يثيب عليها.**

- **ومعنى الموازنة، «أن الله تعالى لا يثيب عليها، ويترك العقوبة على المعصية بقدرها، من غير أن يتحقق في الخارج استحقاقان بينهم منافاة ومغاياة».**

وأما «**الثواب والعقاب**» فلا وجود لهما إلا في الآخرة، وحينئذٍ لا اجتماع بينهما، ولا اندفاع، بل ذلك إلى حكم الله تعالى ومشيئته، على وفق حكمته، والأقرب ما قال **إمام الحرمين**، أنه ليس بإزاء معرفة الله تعالى كبيرة يربو وزرها على أجرها، فكان من حقهم أن يذروا بها جميع الكبائر، فإذا لم يفعلوا ذلك، بطل هذيانهم بتغالب الأعمال وسقوط أقلها بأكثرها.

ومما يجب التنبيه له، أنه لا فرق عندهم بين أن تكون المعاصي:

- **طارئة على الطاعات.**

- **أو سابقة عليها.**

- **أو متخللة بينهما.**

وأن ما يوهم به كلام البعض من اختصاص الحكم بما إذا كانت الكبيرة طارئة ليس بشيء.

الثالثة: علم منه أيضاً، أن المكلفين:

- **إما كافر، فهو مخلد في النار، ويختص المنافق بالدرك الأسفل منها، وحكى بعض المحققين عليه الإجماع.**

– وإما مؤمن لم يذنب قط، كالأنبياء، فهو مخلد في الجنة والنعيم المقيم، بالإجماع أيضاً، كما حكاه بعض المحققين.

– وإما مؤمن مذنب، تاب من جريمته، فسيأتي أنه في الجنة قطعاً أو ظناً.

– وإما مؤمن مذنب لم يتب، والذنب صغيرة، فقال بعضهم: حكمه حكم التائب. وقال بعضهم: يسأل ولا يعاقب. ولا يخفاك أنه مبني على وجوب تكفير الصغائر باجتناب الكبائر، والصواب ـ كما تقدم ـ أنه في المشيئة.

– وإما مؤمن مذنب، لم يتب، والذنب من الكبائر، وهو محل النزاع، كما علم مما سبق، ولا تنس أن كل ذنب عند الخوارج كبيرة كما تحققته.

والصواب، أن حكم الفاسق من المؤمنين، الخلود في الجنة:

– إما ابتداء بموجب العفو، أو الشفاعة.

– وإما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب.

وفيه خلاف المعتزلة والخوارج، كما سبق.

* مبحث في الفسق وأحكامه[1]:

و«**الفسقُ**» هو: الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة، وسيأتي تعريفها.

قال **السعد**: وينبغي أن نقيده بعدم التأويل للاتفاق على أن الباغي ليس بفاسق.

قلت: لعل «**الباغي**» عندهم اسم للخارج عن طاعة الإمام لتأويل يراه، وإلا فقد صرح الفقهاء من أئمتنا وغيرهم بأن «الباغي» هو الخارج على الإمام لمنع حق أو لخلعه، وبأن «البغي» كبيرة إذا لم يكن عن تأويل.

قال **السعد**: وفي معنى **ارتكاب الكبائر**: الإصرار على الصغائر، بمعنى الإكثار منها، سواء كانت من نوع واحد أو أنواع مختلفة.

---

(١) وجد في هامش «خ»: (مبحث في الفسق).

وأما **استحلال المعصية** بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت أو كبيرة.

وكذا **الاستهانة** بها، بمعنى: عدها هينة، ترتكب من غير مبالاة، وتجري مُجرى المباحات، ولا خفاء في أن المراد بها ما ثبت بقطعي.

وحكم **المبتدع**، وهو من خالف في «**العقيدة طريقة السنة والجماعة**»، ينبغي أن يكون حكم الفاسق، لأن الإخلال بالعقائد ليس بأدون من الإخلال بالأعمال.

هذا كله فيما يتعلق **بأحكام الآخرة**.

وأما فيما يتعلق **بأمر الدنيا**:

- فحكم **المؤمن** ظاهر.

- وحكم **الكافر** بأقسامه، من حربي وذمي وكتابي ومرتد، مذكور في كتب الفروع.

- وحكم **المنافق والزنديق** إجراء أحكام الإسلام

- وحكم **الفاسق**: الحد فيما يجب الحد، والتعزير في غيره، والأمر بالتوبة، ورد الشهادة، وسلب الولاية، على اختلاف في ذلك بين الفقهاء.

- وحكم **المبتدع**: البغض والعداوة والإعراض عنه، والإهانة والطعن واللعن لجنسه ونوعه، لا لفرده وعينه، وكراهة الصلاة خلفه.

* الاعتقاد الإجمالي[1]:

وطريقة أهل السنة:

- أن العالم حادث، والصانع قديم، متصف بصفات قديمة، ليست عينه ولا غيره، واحد لا شبيه له، ولا ضد ولا ند ولا نهاية له، ولا صورة ولا حد، ولا يحل في شيء، ولا يقوم به حادث، ولا تصح عليه الحركة ولا الانتقال، ولا الجهل ولا الكذب ولا النقص، وأنه يرى في

---

(١) وجد في هامش «خ»: (الاعتقاد الإجمالي).

الآخرة، وليس في حيز وجهة، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ولا يحتاج إلى شيء، ولا يجب عليه شيء، كل المخلوقات بقضائه وقدره وإرادته ومشيئته، لكن القبائح منها ليست برضاه وأمره ومحبته.

- وأن المعاد الجسمانيّ، وسائر ما ورد به السمع، من: عذاب القبر، والحساب، والصراط، والميزان، وغير ذلك: حقٌّ.

- وأن الكفار مخلدون في النار، دون الفساق، وأن العفو والشفاعة حقٌّ.

- وأن أشراط الساعة حقٌّ، من: خروج الدجال، ويأجوج ومأجوج، ونزول عيسى عليه الصلاة والسلام، وطلوع الشمس من مغربها، وخروج دابة الأرض حقٌّ.

- وأول الأنبياء آدم وآخرهم محمد ﷺ وعليهم أجمعين.

- وأول الخلفاء أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

- والأفضلية بهذا الترتيب، مع تردد فيما بين عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما.

قال السعد:

- والمشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار: هم الأشاعرة، أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق ابن سالم بن إسماعيل بن عبدالله بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، صاحب رسول الله ﷺ، أول من خالف أبا علي الجبائي، ورجع من مذهبه إلى السنة، أي طريقة النبي ﷺ والجماعة، أي طريق الصحابة رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

- وفي ديار ما وراء النهر: الماتريدية، أصحاب أبي منصور الماتريدي، تلميذ أبي رضى العياضي، تلميذ أبي بكر الجوزجاني، صاحب أبي سليمان الجوزجاني، تلميذ محمد بن الحسن الشيباني رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

وماتريد قرية من قرى سمرقند.

وبين الطائفتين، اختلاف في بعض الأصول، كـ:

- **مسألة التكوين.**

- **ومسألة الاستثناء في الإيمان.**

- **ومسألة الإيمان المقلد.**

- **وغير ذلك.**

والمحققون من الفريقين أنه لا ينسب أحدهما إلى البدعة والضلالة، خلافًا للمبطلين المتعصبين، حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع أيضاً بدعة وضلالة، كالقول بحل متروك التسمية عمداً، وعدم نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين، وكجواز النكاح بدون ولي، والصلاة بدون الفاتحة، **ولا يعرفون أن البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير أن يكون في عهد الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين، ولا دل دليل شرعي عليه.**

ومن الجهلةِ، من يجعل كل أمر لم يكن في زمن الصحابة رضي الله تعالى عنهم بدعة مذمومة، وإن لم يقم دليل على قبحه، تمسكاً بقوله عليه الصلاة والسلام: «**إيّاكُم ومُحدِثاتِ الأُمُورِ**»[1]، ولا يعلمون أن المراد بذلك هو أن تجعل في الدين ما ليس منه.

عصمنا الله تعالى من اتباع الهوى، وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبي ﷺ، انتهى.

وسيأتي تحرير القول في **الإصرار والبدعة** في محلهما، والله أعلم.

* * *

(١) أخرجه ابن ماجه من حديث عبدالله بن مسعود، أبواب السنة، باب اجتناب البدع والجدل، حديث رقم (٤٦).

* [مبحث في حياة الشهداء وأحكامها]:

ولما صرح **جماعة محققون** أن مما يجب اعتقاده **حياة شهيد الحرب المقتولين في سبيل الله لإعلاء كلمته تعالى**، وأنهم في الجنة يرزقون، أشار إلى ذلك بقوله:

(**وصِف**) وجوباً أيها المكلف (**شهيد**) أي كل فرد فرد من أفراد هذا الجنس، لأنه عام بواسطة الإضافة إلى ذي «آل»، كما قاله في «المختصر»، **والحقُّ**، أن الحكم على العام كلية، أي على كل فرد فرد، لا كل، أي لا على مجموع الإفراد.

* [سبب تسميته بالشهيد]:

قال **النضر بن شميل**: سمي بذلك لأنه حي لأن أرواحهم شهدت دار السلام، وأرواح غيرهم لا تشهدها إلا يوم القيامة.

وقال **ابن الأنباري**: لأن الله تعالى وملائكته عليهم الصلاة والسلام يشهدون له بالجنة، فمعنى شهيد: مشهود له.

وقيل: سمي شهيداً لأنه يشهد عند خروج روحه ما له من الثواب والكرامة.

وقيل: لأن ملائكة الرحمة يشهدونه، فيأخذون روحه.

وقيل: لأنه شهد له بالإيمان، وخاتمة الخير، بظاهر حاله.

وقيل: لأن عليه شاهداً يشهد بكونه شهيدا، وهو دمه، فإنه يبعث وجرحه يبعث دماً.

وحكى **الأزهري وغيره** قولاً آخر، أنه سمي شهيداً لكونه ممن يشهد يوم القيامة على الأمم، وعلى هذا القول لا اختصاص له بهذا السبب.

وقيل: سمي بذلك لسقوطه بالأرض، والأرض شاهدة له، أو لأنها تسمى شهادة.

وقيل: سُمي بذلك لشهادته على نفسه لله عز وجل حين لزمه الوفاء بالبيعة التي بايعه في

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ﴾ [التوبة: ١١١]، فاتصلت شهادة الشهيد الحق بشهادة العبد، فسمّاه شهيداً، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «**والله أعلمُ بِمن يُكلمُ في سبِيلِهِ**»[(١)]، وقال عليه الصلاة والسلام في شهداء أحد: «**أنا شهِيدٌ على هؤُلأءِ**»[(٢)]، لبذلهم أنفسهم دونه وقتلهم بين يديه تصديقاً لما جاء به عليه الصلاة والسلام

* **[في تنوع الشهادة]**:

واعلم أن «الشهداء» جمع «شهيد» **بمعنى**: الشاهد، مبالغة فيه، أو المشهود له، **وبمعنى**: المؤمن المقتول في حرب الكفار بسبب من أسباب القتال لإعلاء كلمة الله تعالى بدون مقارفة بسبب مؤثم.

ولا شك أن هذا له «حكم الشهداء» في:

- **ثواب الآخرة ومنازلها.**

- **وفي أحكام الدنيا، من أنه لا يغسل، ولا يصلى عليه، ويكفن بثيابه إن سترته، وإلا زيد عليها ما يستره.**

وبمعنى: من يبلغ ثواب هذا في الجملة، ولا شك في كونه كالشهيد في الثواب، دون الحياة والرزق، ودون أحكام الدنيا.

وهو:

- **المبطون، وهل هو ذو الإسهال أو الاستسقاء، قولان للعلماء، أصحهما الثاني.**

- **والمطعون، والمراد من مات به، أو أصابه، أو في زمانه، صابراً محتسباً.**

- **وصاحب الهدم.**

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الجهاد والسير، باب من يجرح في سبيل الله عز وجل، حديث رقم (٢٨٠٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث جابر بن عبدالله، كتاب الجنائز، باب الصلاة على الشهيد، حديث رقم (١٣٤٣).

- ومن قتل دون ماله.
- ومن قتل دون أهله.
- ومن قتل دون دينه.
- ومن قتل دون دمه.
- ومن قتل دون مظلمته.
- والغريق.
- وصاحب ذات الجنب، وفي بعض الأحاديث تقييده بكونه في سبيل الله.
- والحريق.
- والميتة بجمع، وهي التي تموت بولدها التام خلقه في بطنها، على الأصح.

وقيل: التي تموت بكراً. فجمع: يعني مجموع، أي ثابت مع شيء مجموع فيها، غير منفصل عنها، من حمل أو بكارة.

- والميت بأرض غربة ولو في حال السعة.
- والميت بالحمى.
- والساقط عن دابته فيموت.
- والميت في الرباط والخار من علو فيموت.
- ومن أكلته السباع.
- ومن قام إلى إمام جائر فأمره بمعروف ونهاه عن منكر فقتله.
- ومن قصد فرسه أو بعيره.
- ومن لدغته هامة.
- ومن مات على فراشه في سبيل الله على أي حتف شاء الله.

- وقاتل الحيات الظاهرة مطلقاً، كبيرها وصغيرها، أسودها وأبيضها، وهي فداه من النار.

- ومن عشق فعف، وكتم فمات.

- والمائد في البحر، وهو الذي يأخذه القيء.

- ومن يموت شريقاً.

-ومن حبسه السلطان ظلماً فمات في السجن.

- والصابرة على الغيرة.

- ومن قال في يوم خمساً وعشرين مرة: اللهم بارك لي في الموت، وفيما بعد الموت، ثم مات على فراشه.

- ومن صلى الضحى، وصام ثلاثة أيام من كل شهر، ولم يترك الوتر في سفر ولا حضر.

- ومن تمسك بسنة النبي ﷺ عند فساد الأمة.

- ومن مات وهو يطلب العلم.

- ومن دعا بدعاء يونس: ﴿أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، في مرضه الذي مات فيه أربعين مرة، وإن لم يمت منه، براء مغفوراً له.

- والتاجر الصدوق الأمين.

- ومن جلب طعاماً إلى مصر من أمصار المسلمين.

- ومن سعى على امرأته وولده وما ملكت يمينه، يقيم فيهم أمر الله، ويطعمهم من حلال، إلا أن في إسناد هذا ظلمة، قاله الذهبيُّ.

- ومن عاش مدارياً إلى أن مات.

- والمؤذن المحتسب، وفي الحديث أنه: «لم يُدوّد في قبرِهِ»[1]، وهو ظاهر في عدم تفرق أوصاله، وقد مرت المسألة.

---

(١) سبق تخريجه.

وسُئل الحسن عن رجل اغتسل بالثلج فأصابه البرد فمات، فقال: يا لها من شهادة.

ورأى العلماء صوت أبي سفيان بن الحارث من قطع الحلاق ثؤلولاً في رأسه حين حلقه بين شهادة.

ومن صلى على النبي ﷺ مائة مرة وزيادة كتب الله له براءة من النفاق وبراءة من النار.

ومن قال حين يمسي وحين يصبح: اللهم إني أشهدك بأنك أنت الله لا إله إلا أنت، وحدك لا شريك لك، وأن محمداً عبدك ورسولك، أبوء بنعمتك علي، وأبوء بذنبي، فاغفر لي، إنه لا يغفر الذنوب غيرك، ثم مات من يوم قالها أو من ليلة قالها.

ومن قال حين يصبح أو حين يمسي: ثلاث مرات أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم، وقرأ ثلاث آيات من آخر سورة الحشر أولها: ﴿لَوۡ أَنزَلۡنَا هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ﴾ [الحشر: ٢١] مع زيادة توكيل الله به سبعين ألف ملك يصلون عليه مدة يومه وليلته.

ومن قرأ سورة الحشر في كل ليلة.

ومن مات يوم الجمعة مع زيادة وقاية الله له فتنة القبر.

ومن مات صابراً محتسباً.

ومن مات مريضاً بالسل.

ومن طلب الشهادة صادقاً ولو لم يقتل بل مات على فراش.

إلى غير ذلك ممن جاءت به الأحاديث الصحيحة بتسميته «**شهيداً**»، فهذا النوع يغسل ويصلى عليه، وله في الآخرة ثواب الشهداء، ولا يلزم أن يكون مثل ثواب القسم الأول قاله النووي.

قال **الجلال المروزي** في كتاب العيدين: بسنده عن محمد بن عبادة المخزومي أنه قال: لا يستشهد مؤمن حتى يكتب اسمه عشية عرفة فيمن يستشهد، وبمعنى من قتل على الوجه السابق بيانه، لكن مع مفارقة سبب مؤثم، كمن غل في الغنيمة، أو محض القصد للغنيمة ممن

وردت الآثار بنفي تسميته شهيداً إذا قتل في حرب الكفار، وهذا له حكم الشهداء في الدنيا، فلا يغسل، ولا يصلى عليه، وليس له ثوابهم الكامل في الآخرة، والله أعلم.

فالشهداء ثلاثة: شهيد الدنيا، و الآخرة، وشهيد الآخرة، وشهيدا الدنيا فإضافة الشهيد إلى (**الحرب**) لإخراج القسم الثاني، ولا كلام وهي مؤنثة، وإن لم تظهر التاء في تصغيرها في الكثير، قال: [القُلاخ بن حزن من الطويل]

أَخَا الـحَرْبِ لَبَّاسًا إلَيها جِـلالَـهَا ... ...

وقال آخر: [زهير من الطويل]

وما الـحَرْبُ إلا ما علمتُمْ وذُقتُمُ وما هو عنها بالـحَدِيثِ الـمُرَجَّمِ

ومنه الحديث: «**ويح قُريشٍ أكلتهُمُ الحربُ**»[(١)].

وقول أبي سفيان: «**عفتهم الحرب**».

وأما القسم الثالث:

فظاهر كلامهم مساواته للقسم الأول في الوصف والاتصاف (**بالحياة**) وتقدم أنها كيفية يلزمها قبول الحس والحركة، أو يصح لمن قامت به العلم، وقضية كلام النظم اتصاف الهيكل المخصوص بالحياة، كما هو قضية ظاهر الآية الشريفة، وبه جزم بعض المحققين قائلاً قوله تعالى: ﴿يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩] مثل الأحياء يأكلون ويشربون، فهو تأكيد لكونهم أحياء، ووصف لحالهم التي هم عليها من التنعيم برزق الله تعالى.

وبعضهم قال: يجوز أن يجمع الله جملة من أجزاء الشهيد فيحييها بالأكل والشرب، انتهى.

ولا فرق بين الكل والبعض، بل الحمل على الكل أليق؛ لأنه المعنى الحقيقي، ولا ضرورة للعدول عنه.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسند برقم (١٨٩١٠)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (١٢).

وقد وجد عمرو بن الجموح، وعبدالله بن عمر الأنصاريين بعد ست وأربعين سنة لما نقلا لتخريب السيل قبريهما، وقد كانا دفنا معاً كما دفنا لم يتغيرا، ويد أحدهما على جرحه، فأميطت عنه، ثم أرسلت فعادت كما كانت، وأخرجت شهداً أحد لما أجرى معاوية العين في وسط مقبرتهم بعد الوقعة بنحو خمسين سنة، فوجدوا على حالهم حتى أن الكل رأوا المسحاة أصابت قدم حمزة بن عبد المطلب فسال منه الدم، ووجد جابر بن عبدالله إياه كما دفن بالأمس، وهذا في الشهداء غني عن الإكثار.

وحينئذ فالألف واللام في الحياة «**للكمال**»، وامتيازهم عمن عدا الأنبياء بهذه المزية من الظهور في أعلى مراتب الكمال.

فإن قلت: فهل يعارض هذا قول بعضهم: «**أجمعوا على أن أجسامهم لا تعود إليها الحياة على ما كانت عليه في الدنيا إلا إذا كان يوم القيامة**».

قلت: لا؛ لأن هذه الحياة التي يدعيها لا تحتاج إلى المأكل المعتاد، ولا المشرب المعتاد، ولا المسكن المعتاد، ولا الملبس المعتاد، ولأجل هذا قيد بقوله: على ما كانت عليه في الدنيا، على أن المحققين إنما حملوا الشهداء على الأرواح، فهو من باب إيقاع ما للجزء على الكل مجازاً، نعم اعترف هؤلاء بالجزم بأن اتصاف أرواحهم بالحياة على وجه الحقيقة دون المجاز.

فإن قلت: يشكل على هذا أن جميع الناس أرواحهم حية بعد مفارقة أبدانهم، بل الحق أن الفناء لا يلحقها عند النفخ كما مر، فلا مزية لهم بهذا.

قلت: قد أشاروا إلى دفعه كما في ابن عطية: بأنهم وإن ماتوا، واعتدت نساؤهم، وقسمت أموالهم، ونفذت وصاياهم، وأودعت أجسامهم في التراب، ولا محالة وكانت أرواحهم حية كأرواح سائر المؤمنين، إلا أنهم فضلوا بالرزق أي لأرواحهم في الجنة من وقت القتل حتى كان حياة الدنيا دائمة لهم، وهو مبني على أن الروح جهور مدرك بذاته، لا يفنى بخراب البدن، ولا يتوقف إدراكه ولا تألمه ولا التذاذه عليه، ويؤيده قوله تعالى في آل فرعون: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا﴾ [غافر: ٤٦] الآية، وما روي من قوله عليه الصلاة والسلام:

«أرواح الشهداء في أجواف طير خضر ترد أنهار الجنة ويأكل من ثمارها وتأوي إلى قناديل معلقة في ظل العرش»(١).

وأما من أنكر «**جوهرية الروح**» وقال: إنما هي عرض، فإما صرف الحياة إلى يوم القيامة، وأطلقت عليهم في الحال لتحققه ودنوه، أو إلى الذكر الدائم، أو إلى الإيمان.

ومن الناس من قال: إنها «**حياة مجازية**» بأن فضلهم بدوام حالهم التي كانت في الدنيا من الرزق، وإجراء الثواب عليهم كالأحياء بخلاف أرواح سائر المؤمنين، فلما أشبهوا الأحياء في ذلك وصفوا بالحياة.

والنفس أميل إلى ما ذهب إليه بعض العلماء المحققين «كسيدي زروق» و«ابن ناجي» من أن «**حياة الشهداء حياة غير مكيفة ولا معقولة للبشر**» يجب الإيمان بها على ما جاء به ظاهر الشرع، ويجب الكف عن الخوض في كيفيتها، إذ لا طريق للعلم بها إلا من الخبر، والله تعالى أعلم.

وفي **حواشي البيضاوي للأنصاري**: أن أكثر المفسرين على أن حياة الشهداء ليست بالجسد.

وقال **ابن عادل**: ويحتمل أن حياتهم بالجسد، وإن لم يشاهد الجسد، فإن حياة الروح ثابت لجميع الأموات بالاتفاق، فلو لم تكن حياة الشهداء بالجسد لاستوى هو وغيره ولم يكن له مزية، انتهى.

قلت: وجوابه يعلم مما مر.

فإن قلت: ما عامل الجار والمجرور.

قلت: صِف.

فإن قلت: الوصف استعمال الصفة، وإطلاقها على الموصوف، ولا يلزم منه اتصافه بمدلول تلك الصفة كما هو المطلوب.

---

(١) سبق تخريجه.

قلت: من شأن المؤمن الكامل الصادق الإيمان أن لا يطلق في باب الاعتقاديات وصفاً على محل إلا وهو يعتقد قيامه بمحله، فالمعنى وصف شهيد الحرب بالحياة وصفاً مطابقاً لاعتقادك اتصافه بها، أو المراد صف شهيد الحرب بالحياة التي ورد الشرع باتصافه بها.

فإن قلت: الحياة مجمله لا يدرى ما المراد بها من تلك الأقوال.

قلت: هذا الإجمال جار حتى في الآية الشريفة ـ وقد علمت تفصيله ـ.

وصِفهُ أيضاً، بـ: **(رزقه)** أي: برزق الله إياه، فهو مصدر مضاف لمفعوله، ووصفه بارتزاقه، فهو مصدر مضاف لفاعله.

هذا كله إن فتحت راؤه، وإن كسرت، جاز فيه، وجاز أن يراد به المعنى الاسمي، **والمعنى**: وصفه بتعاطي رزقه.

(من مشتهى)، ومحبوب ثمرات، ومياه، وحلي، وحلل، وظل، وإيواء، إلى قناديل معلقة تحت العرش، وأن يسرحوا حيث شاءوا داخل **(الجنات)**، جمع جنة ـ وتقدم معناها لغـة وشـرعًا ـ.

ففي صحيح مسلم عن مسروق، قال: «سألنا عبد الله عن هذِهِ الآية: ﴿ وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتَۢاۚ بَلۡ أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ يُرۡزَقُونَ ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، قال: أما إنّا قد سألنا عن ذلِك، فقال: **«أرواحُهُم في جوفِ طيرٍ خُضرٍ، لها قنادِيلُ مُعلّقةٌ بِالعرشِ، تسرحُ مِن الجنّةِ حيثُ شاءت، ثُمّ تأوِي إلى تِلك القنادِيلِ، فاطّلع إليهِم ربُّهُمُ اطّلاعةً»، فقال: « هل تشتهُون شيئًا؟ قالُوا: أيّ شيءٍ نشتهِي ونحنُ نسرحُ مِن الجنّةِ حيثُ شِئنا، ففعل ذلِك بِهِم ثلاث مرّاتٍ، فلمّا رأوا أنّهُم لن يُتركُوا مِن أن يُسألُوا، قالُوا: يا ربِّ، نُرِيدُ أن ترُدّ أرواحنا في أجسادِنا حتّى نُقتل في سبيلِك مرّةً أُخرى، فلمّا رأى أن ليس لهُم حاجةٌ تُرِكُوا»**[1].

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون، حديث رقم (١٨٨٧).

قلت: وفي حديث مالك: «**نسمةُ المُؤمِنِ طائِر**»[(١)].

وفي حديث ابن عيينة أن: «**أرواحُ الشُّهداءِ تجُولُ في طيرٍ خُضرٍ**»[(٢)].

وفي حديث ابن شهاب: «**أرواحُ الشُّهداءِ طير خضر تعلق في شجر الجنة، وفي رواية عن ابن مسعود: أرواح الشهداء عِند الله كطيرٍ خُضرٍ**»[(٣)].

فتحمل رواية: «**في جوف طير خضر**» على هذه الأحاديث، لأنها أصح كما قاله **ابن عبد البر**، وهو أحسن من قول **القابسي**: أنكر العلماء قول من قال: «في حواصل طير» لأنها رواية غير صحيحة، لأنها إذا كانت كذلك، فهي محصورة مُضيّقٌ عليها، ووجه الأحسنية، أن الرواية بذلك ثابتة في **صحيح مسلم** بنقل العدول، **غايته**: أن «في» بمعنى «على»، **فالمعنى**: أرواحهم على جوف طير خضر، وأن «الطير» نفسه يُسمى جوفاً مجازاً لاشتماله عليه وإحاطته به، كما قاله **عبد الحق**، أي: على هيئة طير خضر.

وهاهنا روايات **متخالفة الظواهر**، ولها جمع حسن، ذكره **إبراهيم بن شبيب** في «**الإفصاح**»، وذلك أن المنعمين على جهات مختلفة:

- **منها ما هو طائر يعلق من شجر الجنة.**
- **ومنها ما هو في حواصل طير خضر.**
- **ومنها ما يأوي في قناديل تحت العرش.**
- **ومنها ما هو في حواصل طير بيض.**
- **ومنها ما هو في حواصل طير كالزرازير.**
- **ومنها ما هو في أشخاص وصور من صور الجنة.**
- **ومنها ما هو في صور تخلق لهم من ثواب أعمالهم.**

---

(١) أخرجه برقم (٤٩).

(٢) أخرجه البزاز في كتابه الفوائد المشهور بالغيلانيات برقم (٩٢٢).

(٣) ذكره ابن عبد البر في الاستذكار (٣: ٩١).

- **ومنها ما تسرح ويترد إلى جثتها تزورها.**

- **ومنها ما يتلقى أرواح المقبوضين، وممن سوى ذلك ما هو في كفالة ميكائيل.**

- **ومنها ما هو في كفالة آدم.**

- **ومنها ما هو في كفالة إبراهيم عليه الصلاة والسلام.**

قال **القرطبي**: وهذا **قول حسن**، فإنه يجمع الأخبار الواردة بكل **ذلك** حتى لا تتدافع، والله أعلم.

فإن قلت: أي حاجة إلى قوله: «**ورزقه**» بعد حكمه على الشهيد بالحياة؟

قلت: **أما أولاً**: فغرض الإشارة إلى الآية، وقد قال **بعض الأئمة**: إن التعرض له فيها بعد الحياة توكيد.

وأما ثانياً:

- **فإن قلنا بأن المتصف بالحياة الروح فقط، فلا بد من التعرض له، لأنه الذي امتاز به الشهيد عن غيره.**

- **وإن قلنا بأن المتصف بها البدن، فلا بد من التعرض له أيضاً، إذ لا تلازم بين الحياة والرزق من مشتهي الجنات.**

فإن قلت: لا يلزم من الرزق من مشتهي الجنات كون الشهداء بها لجواز كونهم خارجها ويأتيهم منها رزقهم.

قلت: الأمر كما ذكر لو لم تفد الإضافة العموم لما مر، لكنها تفيده، ومن جملة مشتهاها دخولهم بالسرح فيها حيث شاءوا، على أن الروايات هاهنا متعارضة الظواهر:

- **ففي بعضها أن أرواح المؤمنين كلها في جنة المأوى، وإنما قيل لـها ذلك؛ لأنها تـأوي إليها أرواح المؤمنين، وهي تـحت العرش، فينعمون بنعيمها، ويتنسمون بطيب ريحها،**

ويسرحون في الجنة حيث شاءوا، ويأوون إلى قناديل من نور تحت العرش.

- **وفي بعضها أن جميع الأرواح بالقبور.**
- **وفي بعضها أن أرواح الشهداء خاصة في الجنة، وأرواح غيرهم خارجها.**
- **وفي بعضها أن أرواح الشهداء اللذين عليهم الدين خارجها وفي بعضها أن جميع الشهداء على بارق نهر بباب الجنة يخرج عليهم رزقهم من الجنة بكرة وعشياً.**

والصواب، الحمل على **أصح الروايات** ـ كما في **مسلم**، وهو أن أرواح الشهداء كلهم في الجنة، ولا يحبس أحد منها عنها إلا من عليه دين ادّانه أو أنه في سفه وسرف ومات ولم يوفه، ولو لم يقدر على وفائه، أو دانه في طاعةٍ ولم يترك له وفاء، ولم يوص به، أو قدر على الوفاء، فلم يوف، إذ هذا يحبس صاحبه به عن الجنة حتى يقع القصاص بالحسنات والسيئات، على ما مر، أما الدّين الذي أخذه المرء في حق واجب لفاقة أو عسر، ومات، ولم يترك وفاء، وأوصى به، فإن الله لا يحبسه به عن الجنة شهيداً كان أو غيره، لأن على السلطان فرضاً أن يؤدي عنه دينه عندنا، واستحباباً عند الشافعي.

والحجة لنا: قوله عليه الصلاة والسلام: «**من ترك ديناً أو ضياعاً فعلى الله ورسوله ومن ترك مالاً فلورثته، فإن لم يؤد عنه السلطان، فإن الله يقضيه عنه، ويرضي خصمه**»[1]، ويعاقب السلطان على التفريط إن بلغه.

وأما رواية: «**إن أرواح المؤمنين كلهم في الجنة**»[2]، فإن لم تحمل على الشهداء إطلاقاً للعام مع إرادة الخاص قدمت عليها الرواية المتصلة.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة بنحوه، كتاب الفرائش، باب قولِ النَّبِيِّ ﷺ: «من ترك مالًا فلِأهلِهِ»، حديث رقم (٦٧٣١)، ومسلم في كتاب الفرائض، باب من ترك مالاً فلورثته، حديث رقم (١٦١٩)، و الإمام أحمد في مسنده برقم (٧٨٩٩).

(٢) سبق تخريجه.

وأما رواية: «**إن أرواح الشهداء على بارق خارج الجنة**»[1]، فإن لم تحمل على من حبسه الدين من الشهداء عن الدخول حملت على بعض أحوال الشهداء، لأن أرواحهم تحول حيث شاءت، أو لعل هذا حالهم عند الورود، **فقد قال العلماء**: أحوال الشهداء طبقات مختلفة، ومنازل متباينة، يجمعها أنهم يرزقون من الجنة.

كما أن حديث: «**ما من أحد يمر بقبر أخيه المؤمن الذي كان يعرفه في الدنيا، فيسلم عليه، إلا عرفه ورد عليه السلام**»[2]، يحمل على غير الشهداء، أو وعليهم في بعض الأحوال، وهو ما إذا كانت أرواحهم في قبورهم، بأن أرواح المؤمنين غير الشهداء: تارة تكون في الأرض على أفنية القبور، وتارة في السماء لا في الجنة، **وقد قيل**: إن أرواح المؤمنين مطلقاً تزور قبورها كل جمعة على الدوام، ولذلك تستحب زيارة القبور ليلة الجمعة ويوم الجمعة، ويكره السبت على ما ذكره العلماء.

فإن قلت: ما المانع من حمل رواية: «**إنّما نسمةُ المُؤمِنِ طيرٌ يعلقُ في شجرِ الجنّةِ، حتّى يرجِعهُ الله إلى جسدِهِ يوم يبعثُهُ**»[3] على عمومها في الشهداء وغيرهم؟

قلنا: لأن رواية الخصوص أصح، ولأن أرواح غير الشهداء من المؤمنين وإن كانت في الجنة إلا أنها لا تعلق ـ بضم اللام، بمعنى تأكل، وبفتحها، وهو الأكثر، بمعنى تسرح، لأن هذه حالة الشهداء خاصة على ما يشهد به الحديث السابق، وقوله تعالى: ﴿**بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ**﴾ [آل عمران: ١٦٩]، ولا يرزق إلا حيٌّ، **فلا يتعجل الأكل والنعيم لأحد إلا للشهداء المقتولين في سبيل الله بإجماع من الأمة**، كما حكاه **القاضي أبو بكر بن العربي** في «**سراج المرتدين**».

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) قال الحافظ العراقي في تخريجه على الإحياء (١٨٧٤): «أخرجه ابن أبي الدُّنيا في القُبُور، وفيه عبد الله بن سمعان، ولم أقف على حاله، ورواهُ ابن عبد البر في التّمهِيد من حدِيث ابن عبّاس نحوه، وصححهُ عبد الحق الأشبيلي».

(٣) سبق تخريجه.

وأما **غير الشهداء**، وإنما ينعم بغير المأكل والمشرب، بأن يملأ عليه قبره خضراً، ويفسح له فيه، أو يجد ريح الجنة، أو يدخلها، والمراد بالنسمة في الحديث «الروح»، بدليل: «**حتّى يرجِعهُ الله إلى جسدِهِ يوم القِيامة**»[١].

فإن قلت: يشكل على هذا الإجماع حديث: «**أكثِرُوا الصّلاة عليّ يوم الجُمُعةِ، فإنّهُ مشهُودٌ تشهدُهُ الملائِكةُ، وإنّ أحدًا لن يُصلِّي عليّ إلّا عُرِضت عليّ صلاتُهُ حتّى يفرُغ مِنها، قال**: ـ أعني: أبا الدرداء روايةً ـ **قُلتُ: وبعد الموتِ يا رسول الله؟ قال: «وبعد الموتِ، إنّ الله حرّم على الأرضِ أن تأكُل أجساد الأنبِياءِ»، فنبِيُّ الله حيٌّ يُرزقُ ﷺ**»[٢]، قلت قوله: فـ«نبي الله حي يرزق» مدرج من كلام بعض الرواة، فإن الثابت «**حياة الأنبياء بعد الموت لا رزقهم**»، على أن هذا الحديث لم يصح إلا من رواية أوس بن أوس، وليس هذا فيها، بل نصها: «**إنّ مِن أفضلِ أيّامِكُم يوم الجُمُعةِ، فيهِ خُلِق آدمُ، وفيهِ قُبِض، وفيهِ النّفخةُ، وفيهِ الصّعقةُ، فأكثِرُوا عليّ مِن الصّلاةِ فيهِ، فإنّ صلاتكُم معرُوضةٌ عليّ» قال: قالُوا: يا رسُول الله، وكيف تُعرضُ صلاتُنا عليك وقد أرِمت ـ يقُولُون: بلِيت ـ؟ فقال: «إنّ الله عزّ وجلّ حرّم على الأرضِ أجساد الأنبِياءِ**»[٣].

فإن قلت: فيلزم أفضلية الشهداء على الأنبياء؟

قلت: لا، لأن المزية لا تقتضي الأفضلية، ولذا، لم يغسل الشهداء، ولم يصل عليهم، ولم يكفنوا بأزيد من ثيابهم إن سترتهم، بخلاف الأنبياء.

وممن نص على «**حياة الأنبياء**» أبو منصور البغدادي، ولفظه: قال **المتكلمون المحققون من أصحابنا**: إن نبينا ﷺ حيٌّ **بعد** وفاته، وإنه يسر بطاعات أمته، وإن الأنبياء لا يبلون، مع أنا نعتقد ثبوت الإدراكات، كالعلم والسماع لسائر الموتى، ونقطع بعود حياة لكل ميت في

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه ابن ماجة في أبواب الجنائز، باب ذكر وفاته ﷺ، حديث رقم (١٦٣٧).

(٣) أخرجه أبو داود في أبواب الجمعة، باب فضل يوم الجمعة وليلة الجمعة، حديث رقم (١٠٤٧)، والنسائي في سننه برقم (١٣٧٤)، وابن ماجة في أبواب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب في فضل يوم الجمعة، حديث رقم (١٠٨٥).

قبره، وبنعيم القبر وعذابه، وهما من الأعراض المشروطة بالحياة، لكنه لا يتوقف على البنية وأما أدلة الحياة في الأنبياء، فمقتضاها أنها مع البنية مع قوة النفوذ في العالم والاستغناء عن العوائد الدنيوية.

قال **السمهوري** عن صاحب «**الدر المنظم**»: إنه ﷺ لما مات ترك في أمته رحمة لهم، فإنه يسأل الله تعالى أن يكون بين أمته إلى يوم القيامة، وحديث: «**أنا أكرمُ على ربِّي من أن يتركني في قبرِي بعد ثلاث**»[١]، لا أصل له.

وقول سعيد، لما رأى الناس يدخلون بيت النبي ﷺ للزيارة: «**ما أحمقهم إنه لا يبقى نبي من أولي العزم فوق أربعين ليلة حتى يرفع، وإن نبي الله ﷺ لم يبق في الأرض فوق أربعين ليلة حتى رفع، وأنه ليس من يوم إلا وتعرض عليه أمته طرفي النهار فيعرفهم بأسمائهم ونسبهم وبذلك يشهد عليهم**»[٢]، فهو مردودٌ بقوله عليه الصلاة والسلام: «**مررت بموسى وهو قائم يصلي في قبره**»[٣]، وبقوله عليه الصلاة والسلام: «**إنّ الله عزّ وجلّ حرّم على الأرضِ أن تأكل أجساد الأنبِياءِ**»[٤]، على أنا قاطعون بوضعه عليه الصلاة والسلام في قبره الشريف، فتستصحبه حتى يقوم قاطع على خلافه، انتهى.

فإن قلت: فيلزم أن يكون «**الجهاد أفضل الأعمال**»، وليس كذلك؟

قلنا: اللزوم ممنوع، لأنه لا تلازم بين الأفضلية وترتب هذه المزايا، لأن الصواب ـ كما مر ـ أن الثواب محضُ فضلٍ منه تعالى، فله أن يُرتِّب على أي عمل ما شاء من أنواع الثواب: فاضلاً كان أو مفضولاً، مع أنك إذا تأملت مراعياً قوله عليه الصلاة والسلام: «**أجرُكِ على قدرِ نصبِكِ**»[٥]، وجدت الأنفس والأموال أنفس ما عند العباد، ولذا اشتراها الله تعالى

---

(١) انظر: اللآلئ المصنوعة للسيوطي (١: ٢٦١).

(٢) لم أعثر عليه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عائشة بنحوه، أبواب العمرة، باب أجرة العمرة على قدر النصب =

منهم بالجنة، وحفظ الحياة أنعم ما عند العباد، ومع ذلك يسمح للشهيد ببذل كل ذلك، ولا نصب مثل ما يلحق هذا الإقدام، ولا موقف كمال مثل هذا الموقف، الذي يزل فيه غالب الأقدام، على أن حياطة المسلمين، وحفظ قواعد الدين: أرفع أعمال البر، وأكبر مكاييل الأجر.

هذا إن فرضنا الكلام **فيمن انفرد بخصوص عمل الجهاد**، ولم تكن له مشاركة فيما قيل إنه أفضل الأعمال، وأما إن فرضنا الكلام **فيمن شارك في ذلك، وزاد بالجهاد**، فلا إشكال، ومن اتصف عند اطلاعه على تفاصيل الفقهاء في أفضل الأعمال، لم يلق له في رد ما أشرنا إليه أدنى محال، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

فإن قلت: فقد جاء ما يدل ظاهراً على أفضلية شهداء البحر على شهداء البر: فقد روى ابن ماجة عن أبي إمامة رضي الله تعالى عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لشهِيدُ البحرِ مِثلُ شهِيدي البرِّ، والمائِدُ في البحرِ كالمُتشحِّطِ في دمِهِ في البرِّ، وما بين الموجتينِ كقاطعِ الدُّنيا في طاعةِ الله، وإنّ الله عزّ وجلّ وكل ملك الموتِ بِقبضِ الأرواحِ إلّا شهِيد البحر، فإنّهُ يتولّى قبض أرواحِهِم ويغفِرُ لشهيدِ البرِّ الذُّنُوب كُلّها، إلّا الدّين ولشهيدِ البحرِ الذنُوب والدّين**»[1]، فهل الأمر كذلك؟

قلت: هذا الحديث في إسناده لين، وأقوى منه فيقدم عليه، ما رواه مسلم عن عبدالله بن عمر، وأن النبي ﷺ قال: «**القتلُ في سبِيلِ الله يُكفِّرُ كُلّ شيءٍ، إلّا الدّين**»[2]، ولم يخص براً من بحر.

وقد روى أبو قتادة، أن رجلاً قال: «**أرأيت إن قُتِلتُ في سبيل الله أتُكفّرُ عنِّي خطاياي؟ فقال رسُولُ الله ﷺ: «نعم، وأنت صابِرٌ مُحتسِبٌ، مُقبِلٌ غيرُ مُدبرٍ، إلّا الدّين، فإنّ جبريل عليهِ السّلامُ قال لِي ذلِك**»[3].

= حديث رقم (١٧٨٧)، ومسلم في كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران، وجواز إدخال الحج على العمرة، ومتى يحل القارن من نسكه، حديث رقم (١٢١١).

(١) أخرجه في كتاب الجهاد، باب فضل غزو البحر، حديث رقم (٢٧٧٨).

(٢) أخرجه في كتاب الإمارة، باب من قتل في سبيل الله كفرت خطاياه إلا الدين، حديث رقم (١٨٨٦).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب من قتل في سبيل الله كفرت خطاياه إلا الدين، حديث رقم (١٨٨٥).

قلت: وكذا سائر تبعات الآدميين، ونحن نعترف بتفاوت منازل الشهداء ومراتبهم عند ربهم على ما مر آنفاً، اللهم: رب الأنبياء والمرسلين، والملائكة المقربين، والأولياء والشهداء والصالحين، ارزقنا الشهادة في سبيلك، صابرين محتسبين، مقبلين غير مدبرين، لا نبتغي بها إلا التقرب لأرحم الراحمين، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

خاتمات:

الأولى: للشهيد عند الله تعالى كرامات اختص بها دون غيره:

منها، أن يغفر له في أول الملاقاة إلا الدين، والمراد ما سوى حقوق العباد، وظاهر كلامهم: سواء الكبائر والصغائر.

ومنها، أن الأرض لا تأكل جسمه. وقيل: لا يختص بهذه، وقد تقدمت المسألة.

ومنها، أنه لا يسأل في قبره.

ومنها، أنه يرزق في الجنة.

ومنها، أنه يأمن من الفزع الأكبر يوم القيامة.

ومنها، أنه يتوج يوم القيامة بتاج الكرامة.

ومنها، أنه يشفع في اثنين وسبعين من قرابته.

ومنها، أنه يتزوج بسبعين من الحور العين.

ومنها، أنه يجري عليه ثواب أعماله بعد موته، وإن شاركه في هذا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

الثانية: روى مسلم عن عبدالله، يعني: ابن مسعود رضي الله تعالى عنه، «أنه سئل عن هذه الآية ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، فقال: أما إنّا قد سألنا عن ذلك، فقال: «**أرواحُهُم في جوفِ طيرٍ خُضرٍ، لها قناديِلُ مُعلّقةٌ بِالعرشِ، تسرحُ مِن الجنةِ حيثُ شاءت، ثُمّ تأوِي إلى تِلك القناديِلِ، فاطّلع إليهم ربّهمُ**

اطِّلاعةً»، فقال: «هل تشتهُون شيئًا؟ **قالُوا: أيّ شيءٍ نشتهِي ونحنُ نسرحُ مِن الجنّةِ حيثُ شِئنا، ففعل ذلِك بِهِم ثلاث مرّاتٍ، فلمّا رأوا أنّهُم لن يُتركُوا مِن أن يُسألُوا، قالُوا: يا ربِّ، نُرِيدُ أن تُرُدّ أرواحنا في أجسادِنا حتّى نُقتل في سبِيلِك مرّةً أُخرى، فلمّا رأى أن ليس لهُم حاجةٌ تُرِكُوا»**[1].

وقد رأيت أن أذكر جملةً من كلام شراحه تثبتك في كثير مما قررناه، **فنقول:**

قال **القاضي**: قال **بعض المتكلمين** على هذا الحديث: الأشبه صحة رواية من قال: «طير» أو «صورة طير»، وهو أكثر ما جاءت به الرواية، لا سيما مع قوله: «وتأوي إلى قناديل تحت العرش».

قال **القاضي**: واستبعد بعضهم هذا، ولم ينكره آخرون، وليس فيه ما ينكر، ولا فرق بين الأمرين، بل رواية: «جوف طير» أصح معنىً، وأبين وجهًا، **وليس للأقيسة والعقول في هذا حكمٌ**، وكله من المجوزات، فإذا أراد الله تعالى أن يجعل هذه الروح إذا خرجت في قناديل، أو في أجواف طير، أو حيث شاء، كان ذلك، ولم يبعد، لا سيما مع القول بأن الأرواح أجسام، ولهذا أبعدنا أن يكون رواية: «أنها طير» على ظاهرها، إذ لو غيرت الأرواح عن حالها وصفاتها إلى صفة طيور خضر لم تكن حينئذ أرواحًا.

قال: وقد قيل على هذا، إن المنعم والمعذب من الأرواح جزء من الجسد تبقى فيه الروح، فهو الذي يتألم ويعذب، ويلتذ وينعم، وهو الذي يقول: ﴿رَبِّ ٱرۡجِعُونِ﴾ [المؤمنون: ٩٩]، وهو الذي يسرح في شجر الجنة، فغير مستحيل أن يصور هذا الجزء طائراً، أو يجعل في جوف طائر، أو في قناديل تحت العرش، وغير ذلك مما يريده الله تعالى.

قال: وقد تعلق بهذا الحديث **الملحدة** القائلون **بالتناسخ وانتقال الأرواح إلى صور في الدنيا ترفّه فيها وتعذب، وزعموا** أن هذا هو الثواب والعقاب.

وهذا ضلال بيّن، وإبطال لما جاءت به الشرائع من الحشر والنشر والجنة والنار.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون، حديث رقم (١٨٨٧).

هذا ما أورده القاضي هنا، ونقله عنه النووي، ولم يزد عليه.

قلت: وهو نقلٌ بالمعنى.

زاد الآبي: وما احتجوا به من كونها في «جوف طير» لا يتم، لأن هذا «الطير» له أرواح أخر، وهم لا يقولون باجتماع روحين في جسد، واحد، انتهى بمعناه.

وقال **القرطبي ـ شارح مسلم**: قد تضمن هذا الحديث تفسير قوله تعالى: ﴿بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾، وأن معنى «**حياة الشهداء**» أن لأرواحهم من خصوص الكرامة ما ليس لغيرهم، وذلك بأن جعلت **في أجواف طير**، كما في هذا الحديث، أو **في حواصل طير خضر**، كما في الحديث الآخر، صيانة لتلك الأرواح، ومبالغة في إكرامها، لاطلاعها على ما في الجنة من المحاسن والنعم، كما يطلع الراكب المظلل عليه بالهودج الشفاف الذي لا يحجب عما وراءه، ثم يدركون في تلك الحال التي يسرحون فيها من روائح الجنة وطيبها ونعيمها وسرورها ما يليق بالأرواح مما ترتزق وتنتعش به.

وأما «**اللذات الجسمانية**»، فإذا أعيدت تلك الأرواح إلى أجسادها استوفت من النعيم جميع ما أعد الله لها.

ثم إن أرواحهم بعد سرحها في الجنة ترجع تلك الطير بهم إلى مواضع مكرمة مشرفة منورة عبر عنها بـ«القناديل» لكثرة أنوارها وشدتها.

وهذه **الكرامات كلها مخصوصة بالشهداء**، كما دلت عليه الآية، وهذا الحديث، وأما حديث مالك الذي قال فيه: «**إنّما نسمةُ المُؤمِنِ طائِرٌ يعلقُ في شجرٍ**»[(١)]، فالمراد بالمؤمن فيه الشهيد.

والحديثان واحد في المعنى، وهو من باب حمل المطلق على المقيد، وقد دل على صحة هذا قوله في الحديث الآخر: «**إذا مات الإنسان عرض عليه مقعده بالغداة والعشي من الجنة والنار، فيقال: هذا مقعدك حتى يبعثك الله تعالى يوم القيامة**»[(٢)]، فـ«المؤمن» غير «الشهيد» هو

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عبدالله بن عمر، كتاب الجنائز، باب الميت يعرض عليه مقعده =

الذي يعرض عليه مقعده من الجنة، وهو في موضعه من القبر والصور أو حيث شاء الله تعالى غير سارح في الجنة ولا داخل فيها، وإنما يدرك منزلته فيها **بخلاف الشهداء**، فإنهم يباشرون ذلك، ويشاهدون، وهم فيها، على ما تقدّم.

وبهذا تلتئم الأحاديث، وتتفق، هذا ما ذكره **القرطبيُّ**، وقال القاضي **أبو بكر ابن العربي** في كتاب «**سراج المريد**»: يجوز أن تودع الروح في جوف طائر، أو تكون على هيئة طائر في صفاته ويصل إليها الغذاء وإن كانت وديعة في جوفها من علقها، كما يصل إلى المولود من أمّه، ويكون هذا مخصوصاً بالشهداء الذين عجلوا بأنفسهم إلى الموت، فعجّل الله لهم الثواب والنعيم قبل غيرهم.

وقال **القرطبي** صاحب «التذكرة» ـ وهو غير **القرطبي** شارح مسلم ـ :

– حديث: «نسمةُ المُؤمِنِ طائِرٌ»، يدل على أن الروح نفسها تكون طائراً، إلا أنها تكون فيه، ويكون الطائر ظرفاً لها.

– وكذا في رواية عن ابن مسعود عند ابن ماجة: «أرواح الشهداء عند الله كطير خضر»[١].

– وفي لفظ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: «تجول في طير خضر»[٢].

– وفي لفظ عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما: «في صور طير بيض»[٣].

– وفي لفظ عن كعب: «أرواح الشهداء طير خضر»[٤].

= بالغداة والعشي، حديث رقم (١٣٧٩)، مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه، حديث رقم (٢٨٦٦).

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

قال **القرطبيُّ**: وهذا كله أصح من رواية: «في جوف طير».

وقال **القابسي**: أنكر بعض العلماء رواية: «**في جوف طير خضر**»[1]؛ لأنها حينئذٍ تكون محصورةً مضيقاً عليها.

ورُدّ بأن **الرواية ثابتة**، والتأويل محتمل، بأن يجعل «**في**» بمعنى «**على**»، والمعنى: أرواحهم على جوف طير خضر، كقوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ﴾ [طه: ٧١]، أي على جذوع، وجائز أن يسمى الطيرُ جوفاً؛ إذ هو محيط به، ومشتمل عليه، **قاله عبد الحق**.

وقال غيره: لا مانع من أن تكون في الأجواف حقيقة ويوسعها الله لها حتى تكون أوسع من الفضاء.

وقال **الشيخ عز الدين بن عبد السلام** في «**أماليه**» في قوله تعالى: ﴿بَلْ أَحْيَآءٌ﴾: **فإن قيل**: الأموات كلهم كذلك، فكيف خصص هؤلاء؟

فالجواب: ليس الكل كذلك، لأن «**الموت**» عبارة عن أن **تنزع الروح من الأجساد**، لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢]، أي يأخذها وافية من الأجساد، والمجاهد تنقل روحه إلى طير أخضر، فقد انتقل من جسد إلى آخر، وأما قوله ﷺ: «**نسمة المؤمن في حواصل طير**»، الحديث، فهذا العموم محمول على المجاهدين، انتهى.

فاختار في «**أرواح الشهداء**» أنها كائنة في طير، لا أنها نفسها طير، واختار في معنى «**حياتهم**» كونها في جسد بعد جسدها الأول.

وللناس في معنى «**حياة الشهداء**» كلامٌ كثيرٌ، قدمنا ملخصه.

وقال: قال شيد له في كتاب «**البرهان في علوم القرآن**» في قوله تعالى: ﴿بَلْ أَحْيَآءٌ﴾: **إن قيل**: كيف يكونون أمواتاً أحياءً.

---

(١) سبق تخريجه.

قلنا: يجوز أن يحييهم الله تعالى في قبورهم وأرواحهم تكون في جزء من أبدانهم، يحس جميع بدنه بالنعيم واللذة لأجل ذلك الجزء كما يحس جميع بدن الحي في الدنيا ببرودة أو حرارة، تكون في جزء من أجزاء بدنه.

وقيل: المراد أن أجسامهم لا تبلى في قبورهم، ولا تنقطع أوصالهم، فهم كالأحياء في قبورهم.

وقال **أبو حيان** في «**البحر**»: اختلف الناس في هذه «الحياة»:

- **فقال قوم معناها: فناء أرواحهم دون أجسادهم، لأنا نشاهد فناءها وفسادها.**

- **وذهب آخرون إلى أن الشهيد حي الجسد والروح، ولا يقدح في ذلك عدم شعورنا به فنحن نراهم على صفة الأموات وهم أحياء، كما يرى النائم على هيئته وهو يرى في منامه ما يتنعم به أو يتألم.**

وقال **الجزوليُّ** من المالكية في «**شرح الرسالة**»: اختلف في حياة الشهداء:

- **فمنهم من قال: حياتهم غير مكيفة ولا معقولة للبشر، وهي مما استأثر الله بها كذاته وصفاته، ويدل على ذلك قوله تعالى**: ﴿أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٥٤].

- **وقيل: لأنهم يرزقون فيأكلون ويتنعمون كالأحياء.**

- **وقيل: لأن أرواحهم تركع وتسجد تحت العرش إلى يوم القيامة.**

- **وقيل: لأن أجسامهم لا تأكلها التراب.**

قال: واختلف في أرواحهم:

- **فقيل: إنها في حواصل طير خضر.**

- **وقيل: الطير نفسه هو الروح، لأنه وعاءٌ لها.**

وقال الحافظ **زين الدين بن رجب** في كتاب «**أهوال القبور**»: الفرق بين «**حياة الشهداء**» و«**غيرهم من المؤمنين**» من وجهين:

أحدهما: أن أرواح الشهداء يخلق لها أجساداً وهي الطير التي تكون في حواصلها ليكمل بذلك نعيمها، وتكون أكمل من نعيم الأرواح المجردة عن الأجساد، فإن الشهداء بذلوا أجسادهم للقتل في سبيل الله، فعوضوا عنها بهذه الأجساد في البرزخ.

والثاني: أنهم يرزقون من الجنة، وغيرهم لم يثبت في حقه مثل ذلك، انتهى.

وقد نقل **ابن العربي** في «سراج المريدين» **إجماع الأمة على أنه لا يعجل الأكل والنعيم لأحد إلا للشهداء**.

قال **القاضي عياض**: وأما غيرهم، فإنما يعرض عليه مقعده بالغداة والعشي، كما جاء في حديث ابن عمرو، كما قال الله تعالى في آل فرعون: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗا﴾ [غافر: ٤٦].

وقيل: بل جميع المؤمنين الذين يدخلون الجنة بغير حساب فيدخلونها الآن بدليل عموم حديث: «**نسمة المؤمن طائر معلق في الجنة**».

وقيل: أرواح المؤمنين على أفنية قبورهم، والله أعلم.

الثالثة: عورض الحديث السابق بما أخرجه أحمد وابن أبي شيبة والبيهقي في «البعث» بسندٍ حسنٍ عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «**الشهداء على بارق نهر بباب الجنة في قبة خضراء يخرج إليهم رزقهم من الجنة غدوة وعشية**»(١)، فإنه يدل على أنهم خارج الجنة.

وأجاب **القرطبيُّ**: بأنه يمكن أن يكون هذا الحديث في بعض الشهداء الذين حبسهم عن دخول الجنة دين أو تبعة، كما مر.

وقال **ابن رجب**: لعل هذا في عموم الشهداء والذين هم في القناديل تحت العرش خواصهم.

---

(١) سبق تخريجه.

قال: أو لعل المراد بـ«الشهداء» فيه من هو شهيد غير من قتل في سبيل الله، كالمطعون، والمبطون، والغريق، وغيرهم، ممن ورد النصُّ بأنه شهيد، أو سائر المؤمنين، فقد يطلق الشهيد على من حقق الإيمان، وشهد بصحته، كما ورد عن أبي هريرة أنه قال: «**كلُّ مؤمنٍ صدِّيقٌ وشهيدٌ**».

قيل: ما تقول يا أبا هريرة؟

قال: اقرؤوا: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ وَٱلشُّهَدَآءُ عِندَ رَبِّهِمۡ﴾ [الحديد: ١٩][١].

وفي حديث مرفوع: «**مُؤمِنُو أُمّتِي شُهداءُ**»[٢]، ثم تلى هذه الآية.

الرابعة إذا قلنا بأن الروح نفسها طيرٌ، لا أنها في جوفه، فقد يتوهم من ذلك أنها على هيئة الطير، وشكله.

وفيه وقفة، فإن روح الإنسان إنما هي على صورته، ومثاله، وشكله، وكذا روح كل حيوان، والذي ينبغي أن يفهم من هذا، أنها كالطير في الطيران فقط، وقد تقدّم في كلام **القاضي عياض** استبعاد هذا، واستبعده أيضاً **السهيلي**، وقال: إن صورة الآدمي أكمل الصور وأشرفها، فلا يغير إلى صورة غيرها **وهو كلام متجه**، ويشير إلى هذا قول **ابن العربي**: أو يكون على هيئة طائر في صفاته، أي لا في ذاته وشكله، ويكون المراد بـ«صفاته» الطيران والقوة والتعلق بالأشجار، ونحو ذلك.

قلت: قال **السهيلي** في قوله عليه الصلاة والسلام في جعفر: «**أن الله أبدله بيديه جناحين يطير بهما في الجنة حيث شاء**»[٣]: مما ينبغي الوقوف عليه في معنى «الجناحين» أنهما ليسا كما يسبق إلى الوهم على مثال جناحي الطائر وريشه، لأن الصورة الآدمية أشرف الصور وأكملها.

---

(١) انظر: الدر المنثور للسيوطي (٨: ٦١)، وتفسير ابن رجب الحنبلي (١: ٢٣٢).

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٢٢: ٤١٤).

(٣) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط برقم (٦٩٣٦)، قال الهيثمي: «رواه الطبراني بإسنادين وأحدهما حسن».

وفي قوله عليه الصلاة والسلام: «**إنّ الله خلق آدم على صُورتِهِ**»[١]: تشريف عظيم، وحاش الله من التشبيه والتمثيل، ولكنهما عبارة عن صفة ملكية، وقوة روحانية، أعطيها جعفر، كما أعطيتها الملائكة، وقد قال الله تبارك وتعالى لموسى عليه الصلاة والسلام: ﴿وَٱضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ﴾ [طه: ٢٢]، فعبر عن العضد بالجناح توسعاً، وليس ثم طيران، فكيف بمن أعطي القوة على الطيران مع الملائكة، إذ هو أخلق بأن يوصف بالجناح، مع كمال الصورة الآدمية، وتمام الجوارح.

وقد قال **أهل العلم في أجنحة الملائكة**: ليست كما يتوهم من أجنحة الطير، ولكنها صفات ملكية، لا تفهم إلا بالمعاينة، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿أُوْلِيٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [فاطر: ١]، فكيف تكون كأجنحة الطير ـ على هذا، ولم ير طائراً له ثلاثة أجنحة ولا أربعة، فكيف بستمائة جناح ـ كما جاء في صفة جبريل عليه الصلاة والسلام، فدل على أنها صفات لا تنضبط كيفيتها للفكر، ولا ورد أيضاً في بيانها خبرٌ، فيجب الإيمان بها، ولا يفيدنا علمًا بها إعمال الفكر في كيفيتها.

وكل امرء قريب من معاينة ذلك:

ـ **فإما أن يكون** من الذين: ﴿تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَبْشِرُواْ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت: ٣٠].

ـ **وإما أن يكون** من الذين: تنزل عليهم الملائكة وهم: ﴿بَاسِطُوٓاْ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ﴾ [الأنعام: ٩٣]، انتهى كلامه.

الخامسة: ظاهر حديث: «**يُغفرُ لِلشّهيدِ كُلُّ ذنبٍ إلّا الدّين**»[٢]، غفران الصغائر والكبائر ما عدا حقوق الآدميين، غير أني لم أقف على مقتضى هذا الظاهر مصرحاً به لأحد منا

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن ضرب الوجه، حديث رقم (٢٦١٢).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص، كتاب الإمارة، باب من قتل في سبيل الله كفرت خطاياه إلا الدين، حديث رقم (١٨٨٦).

غير ما قاله **الجلال** في قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا يجتمِعانِ في النّارِ اجتِماعًا يضُرُّ أحدُهُما الآخر**»، **قِيل: من هُم يا رسُول الله؟ قال:** «**مُؤمِنٌ قتل كافِرًا، ثُمّ سدّد**»[1] حيث استشكله **القاضي عياض** بأن «السداد» هو الإقامة على الطريقة المثلى من غير زيغ، ومن كان هذا حاله فإنه لا يدخل النار أصلاً: قتل كافراً أم لا، وانفصل عنه بحمل «**سدد**» على اسم بمعنى أن القاتل كان كافراً ثم أسلم.

وصرفه للحديث الآخر الذي قال فيه: «**يضحكُ الله لِرجُلينِ يقتُلُ أحدُهُما الآخر كِلاهُما يدخُلُ الجنّة**»[2]، قال **مقاتل**: هذا في سبيل الله، فيستشهد، ثم يتوب الله على القاتل فيسلم فيقاتل في سبيل الله فيستشهد.

وأجاب عنه القرطبي بقوله: والذي يظهر لي أن المراد بـ«السداد» أن يسدد حاله في التخلص من حقوق الآدميين لما تقدم من أن «الشهادة» تكفر كل شيء إلا الدين، فإذا لم تكفر الشهادة الدين كان أبعد من أن يكفره قتل الكافر.

قال: ويحتمل **أن يقال**: سدد بدوام الإسلام إلى الموت، أو باجتناب الموبقات التي لا تغفر إلا بالتوبة، كما تقدم في الطهارة.

وأجاب **الجلال** بقوله: **قلت**: وعندي أن مقصود الحديث: الإخبار بأن هذا الفعل يكفر ما مضى من ذنوبه كلها: كبائرها وصغائرها، دون ما يستقبل منها، فإن مات عن قرب أو بعد مدة وقد سدد في تلك المدة لم يعذب، وإن لم يسدد، أخذ بما جناه بعد ذلك لا بما قبله، لأنه قد كفر عنه، انتهى.

فإذا **قال** بأن قتل المسلم كافراً يكفر ذنوبه الصغائر والكبائر، فليقل بأن المسلم الذي أراق الكافر دمه يكفر ذنوبه الصغائر والكبائر من باب أولى.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الإمارة، باب من قتل كافراً ثم أسلم، حديث رقم (١٨٩١).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الإمارة، باب بيان الرجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة، حديث رقم (١٨٩٠).

وَالرِّزقُ عِندَ القَومِ ما به انتُفِع وقِيلَ لا بَـل مَا مُلِك وَمَا اتُّبع

وقد قيل في الحج أنه يكفر الكبائر فتكون مستثناة من قولهم: الكبائر لا يكفرها إلا التوبة، ولله الحمد، **ولا تستطل هذا المبحث**، فإنه مما يغفل عنه الكثير، ولا يقفون منه على اليسير.

*** [مبحث في الرزق وأحكامه]:**

ولما جرى ذكر **الرزق**، أو أصله، في مسألة **الشهيد**، ناسب أن نذكر مسألة الرزق عندهما تتميماً للفائدة، وإن كان اصطلاح القوم على ذكره في مباحث «**الأفعال**» إذ هو من تفاريعها وتوابعها، فذكرها قائلاً: (**والرِّزْقُ**): بالفتح، مصدر بلا كلام، وبالكسر في الأصل مصدر سمي به الشيء المرزوق، وهو المراد هنا، مبتدأ خبره: «ما به انتفع».

وقوله: (**عند القوم**) يقع على الرجال دون النساء بدليل قوله تعالى: ﴿لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُوا۟ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ﴾[الحجرات: ١١]، إذ الأصل في العطف المغايرة، **قال زهير** [**من الوافر**]:

وَمَا أدرِي وسَوْفَ إخَالُ أدْرِي أَقَــوْمٌ آلُ حِـصْـنٍ أمْ نِسَــاءُ

وربما دخل «**النساء**» فيه على سبيل التبع، وهو المراد هنا، فإن المعني بهم جمهور أهل السنة والجماعة، حال من الخبر، أو لغوٌ معمول للنسبة الكلامية من غير اعتبار لفظ يدل عليها، أو حال من المبتدأ، وأصله: شرح الرزق، فهي حال من مضاف إليه في المعنى.

(**ما**)، أي شيء، أو الشيء الذي ساقه الله تعالى إلى الحيوان مطلقاً، (**به**) معمول لقوله: (**انتفع**) بالبناء للمجهول.

والمعنى أن «**الرزق**»: ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به بالفعل، فدخل رزق الإنسان، والدواب، وغيرهما، من المأكول وغيره، ولذا بناه للمجهول، وخرج مالم ينتفع به، وإن كان السوق للانتفاع، لأنه يقال فيمن ملك شيئاً وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به، أن ذلك لم يصر رزقاً، وعلى هذا يصح قول علمائنا: إن كل أحد يستوفي رزقه، وإنه لا يأكل أحد رزق غيره، ولا الغير رزقه.

وإتيانه بالماضي **للرد على المعتزلة وبعض أهل السنة** ممن اكتفى في «الرزق» لمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه، نظراً إلى أن أنواع الأطعمة والثمرات تسمى أرزاقاً، ويؤمر بالإنفاق من الأرزاق، قال تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣]، مختارين في **المعنى المصدري** أنه التمكين من الانتفاع، وفي **المعنى الاسمي** ما يصح به الانتفاع، ولم يكن لأحد منعه احترازاً عن الحرام وعما أبيح للضيف مثلاً قبل أن نأكله، وعليه يتصور أن يأكل الإنسان رزق غيره، وأن يأكل غيره رزقه، وأن لا يأكل الإنسان رزقه، وهو خلاف ما صح عنه عليه الصلاة والسلام: «**إنّ نفسًا لن تمُوت حتّى تستوفي رِزقها**»[1]، وتسمع بعده الرد على من منع كون الحرام رزقاً.

فإن قيل: فكيف على مذهبكم يتصور الإنفاق من الرزق كما دلت عليه الآية السابقة.

قلنا: إطلاق الرزق فيها على المنفق مجاز، لأنه بصدد أن يكون رزقاً.

ثم أشار إلى قول جماعة من المعتزلة بقوله:

- (**وقيل**): أي: وقال **جماعة من المعتزلة**: لا يكفي في تخصيص مفهوم الرزق كونه ما انتفع به الحيوان مطلقاً، (**بل**) هو (**ما ملك**) أي استحق التصرف فيه بكل وجه جائزٍ.

وحاصله: أن الرزق هو مملوك.

(**و**) هذا القول لفساده طرداً وعكساً، (**ما اتبع**) بالبناء للمجهول أي لم يتبعه **أئمتنا المحققون**، ولم يعولوا عليه:

- **أما فساد طرده، فلدخول ملك الله تعالى، ولا يسمى رزقاً.**

- **وأما فساد عكسه، فلخروج رزق الدواب، بل العبيد.**

وإلا ما عند بعض الأئمة مع الإخلال بما في مفهومه من معنى الإضافة إلى الرازق، **اللهم إلا أن يقال**: المراد بـ«المملوك» المجعول ملكاً، بمعنى مـا أذن في التصـرف فيه الشـرع،

---

(١) أخرجه ابن ماجة من حديث قيس بن أبي غرزة، أبواب التجارات، باب التوقي في التجارة، حديث رقم (٢١٤٥)، والطبراني في المعجم الأوسط برقم (٩٠٧٤).

ففيه معنى الإضافة، ولا يشمل ملك الله تعالى، ويدخل رزق غير الإنسان بطريق التغليب، لكن لا بد مع هذا من قيد الانتفاع أيضا، وحينئذٍ فخروج ملك الله تعالى ظاهر.

فإن قلت: إيراد خلو التعريف عن معنى الإضافة، وأراد أيضاً، على تعريف أهل السنة الذي أورده في النظم.

قلت: قد أشرنا إلى أنه واقع في كلام القوم وإن ترك النظم التصريح به للاختصار ميلاً إلى ظهور انسياق الفهم إلى من بيده النفع والضرر.

وبقي هنا تعاريف أُخرُ:

منها، أن الرزق: اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله، وهو مبني على أن غير المأكول ليس رزقاً عرفاً، وإن صح أنه رزق لغة، كما يؤخذ من قولهم: رزقه الله تعالى ولداً صالحاً.

ومنها، أن الرزق: ما يتغذى به الحيوان، وفيه خلوه عن معنى الإضافة إلى الله تعالى ظاهراً، مع أنه معتبر في مفهوم الرزق.

ومنها، أن الرزق: ما ساقه الله تعالى إلى العبد فأكله، وهو جار على العرف لا اللغة، كما مر آنفاً، وأراد بـ«العبد» ما يشمل البهائم تغليباً، فإن العبد على ما قيل لا يقع على كل مخلوق، بل على من يمكن منه التكليف، وهم ثلاثة أصناف: الإنس والملائكة والجن.

ثم فرع على **القول الأول** قوله: (**فـ**)ـبسبب **اعتماد القول الأول**، وهو أن **الرزق**: ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به، يجب أن يعتقد أنه (**يرزقـ**)ـه (**الله**) تعالى (**الحلال**)، وهو ما نص الله ورسوله، أو أجمع المسلمون على إباحة تناوله، واقتضى القياس الجلي إباحة تناوله بعينه أو جنسه.

وهو المراد بـ«**الحلال**» مما لم يقع النص على عينه ما علم أصل إباحته؟

- **وهو أشد القولين وأصعبهما**.

- **أو ما لم يتبين أنه حـرام، وهو أسهلهما، واختاره بعض مشايخ عمر اللخمي، وتبعه الهيثمي عليه**.

وقوله: (**فاعلما**)، أصله: فاعلمن، فأبدلت نون التوكيد الخفيفة الفاء للوقف، جملة اعتراضية توسطت بين المتعاطفين مُقدمة من تأخير، مُراد منها: بيان إيجاب اعتقاد أن الله تعالى يرزق الخلق كل واحد من الثلاثة المذكورة اجتماعاً وانفراداً.

(**و**) هي عاطفة على «يرزق الله الحلال للحيوان»، و(**يرزقـ**)ـه (**المكروه**)، وهو ما نهى الله عنه أو رسوله نهياً غير أكيد، سواء كان بدلالة المطابقة، أو لا، على ما هو عرف المتقدمين، وإن خصه بعض المتأخرين بالأول.

وسمي الثاني «**خلاف الأولى**»، ومثل له بلحم الهر، والضبع، أو بالمشتبه على أحد الأقوال.

وقيل: بحرمته، **وقيل**: بحله وإباحته، **وقيل**: لا يطلق عليه واحد من هذه الأوصاف، واختار القرطبي القول بحله وإباحته، وهو لا ينافي الكراهة.

قال **النوويُّ**: والظاهر أن هذا الخلاف مخرج على الخلاف المعروف في الأشياء قبل ورود الشرع، وفيه أربعة مذاهب، **والأصح**، أنها لا يحكم فيها بحل ولا حرمة ولا إباحة ولا غيرها، لأن التكليف عند أهل الحق لا يثبت إلا بالشرع، والتعرض لهذا القسم بالنص عليه من زيادتي، وعليه فالمراد بـ«**الحلال**»: **المباح**، بمعنى المستوفي الطرفين كما لا يخفى، وإنما أعاد العامل للإشارة إلى مباينته للأول، ولاشتراطه في مطلق النهي مع الثالث أسقطه.

وقال: (**و**) يرزقه الله تعالى (**المحرما**)، وهو ما نص الله تعالى أو رسوله، أو أجمع المسلمون على امتناع تناوله بعينه أو جنسه، أو اقتضى القياس الجلي ذلك، أو ورد فيه حدّاً، وتعزيراً ووعيد شديد غير مأول، سواء كان تحريمه لمفسدة، أو مضرة خفية، كالربا ومذكي المجوس، أو لمفسدة ومضرة واضحة، كالسم والخمر.

فإن المنتفع به:

- **أما معدن.**
- **أو نبات.**
- **أو حيوان وتوابعه.**

فالمعادن بأسرها حلال إلا الضار منها، على أنه لا يختص بها، بل لو ضر العسل بعض أرباب الأمزجة الحارة حرم عليه أكله.

والنبات كذلك، إلا ما أزال **الحياة** كالسم، أو **العقل** كالخمر وسائر المسكرات.

قال **بعضهم**: والمخدرات كالحشيشة والأفيون والبنج وكذا جوزة الطيب، كما أفتيت به، ونقلت نص أرباب المذاهب الثلاثة، وأنه مقتضى كلام الحنفية. انتهى

وأما **الحيوان** فكل ما ورد النص على أكله فهو حلال، كالبقر والغنم والإبل، وكل ما ورد النص على عدم أكله فهو حرام، وما لا نص فيه يرجع فيه إلى ذوي الطباع السليمة من العرب، فما استخبثوه فهو حرام، وما لا فحلال، **كذا قاله بعض المحققين**.

وفي **قوله**: فما استخبثوه إلى آخره، **نظر**، فإن التحريم وإخواته لا يتلقى إلا من الشرع، لا من الطبع.

واحترز بـ«**ذوي الطباع السليمة**» عن أجلاف البوادي الذين يأكلون كل ما هب ودرج، فإنه لا عبرة بهم.

وما ذكره **من تنوع الرزق إلى الأقسام الثلاثة** مأخوذ من حديث الصحيحين المخرج عن النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إنّ الحلال بيّنٌ، وإنّ الحرام بيّنٌ، وبينهما مُشتبِهاتٌ لا يعلمُهُنّ كثيرٌ مِن النّاسِ، فمنِ اتّقى الشُّبُهاتِ استبرأ لِدِينِه، وعِرضه، ومن وقع في الشُّبُهاتِ وقع في الحرامِ، كالرّاعِي يرعى حول الحِمى، يُوشِكُ أن يرتع فيهِ، ألا وإنّ لِكُلِّ ملِكٍ حِمًى، ألا وإنّ حِمى الله محارِمُهُ، ألا وإنّ في الجسدِ مُضغةً، إذا صلحت، صلح الجسدُ كُلُّهُ، وإذا فسدت، فسد الجسدُ كُلُّهُ، ألا وهِي القلبُ**»[1].

وفي تعرضه للحرام رد على **المعتزلة** المانعين من كون الحرام المنتفع به رزقاً لقبحه، معرفين للرزق:

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث النعمان بن بشير، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، حديث رقم (٥٢)، ومسلم في كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، حديث رقم (١٥٩٩).

- **إما بمملوك يأكله المالك.**

- **وإما بما لا يمنع من الانتفاع به، وذلك لا يكون إلا حلالاً.**

وبنوا ذلك على اعتبار كون الرزق مضافاً إلى الرازق وهو الله تعالى وحده، وأنه لا رازق سواه، وأن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام، وأن ما يكون مسنداً إلى الله تعالى لا يكون قبيحاً، وأن مرتكبه لا يستحق الذم والعقاب.

وهو مبني على أصلهم الفاسد من **التحسين والتقبيح العقليين**، وأن العبد **يخلق أفعال نفسه**، وأن **إرادة القبيح قبيحة**، وكلها رد عليهم.

ويلزم على اعتبار **الملائكة** أن يخرج **البهائم** ونحوها من الدنيا غير مرزوقة

كما يلزمهم أيضاً أن من لم يأكل طول عمره إلا الحرام لم يرزقه الله تعالى، وهو باطل لا يرضى عاقل بنسبته إليه لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ [هود: ٦].

وأجيب عن الثاني، بأن الله تعالى قد ساق إليه كثيراً من المباحات، إلا أنه أعرض عنه بسوء اختياره، على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالاً ولا حراماً، **فجوابكم جوابنا**.

قالوا: لو كان الحرام رزقاً، لما جاز دفعه عنه، ولا الذم ولا العقاب عليه.

قلنا: ممنوعٌ، وإنما يصح لو لم يكن متعاطي الحرام مرتكباً للمنهي عنه مكتسباً للقبيح من الفعل سيما في مباشرة الأسباب، وأن للرزق إضافة إلى الله تعالى بإعطائه للعبد، والاستحقاق والدفع عنه المذكوران ليسا من هذه الجهة، وإضافة أخرى إلى العبد بكسبه له بمباشرة أسبابه، ومبني الدفع والذم والعقاب عليها ومرجعها إليها، فإن السعي في تحصيل الرزق قد **يجب**، وذلك عند الحاجة، وقد **يستحب**، وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله، وقد **يباح** وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي، وقد **يحرم** وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة والربا.

ولي هاهنا توقف، وهو أن الكلام السابق صريح في أن **المعتزلة** قائلون بأنه: «**لا رازق**

إلا الله تعالى وحده» كأهل السنة، والمنقول عنهم، أن ما أتى العبد بسعيه من المباح فهو الرازق له، وما أتاه من المباح بغير سعي منه فالله تعالى هو الرازق له.

ويمكن دفعه:

- **إما باختلاف مذاهبهم.**
- **وإما بأن الكلام السابق خرج منهم مخرج الإلزام لنا وإن لم يعتقدوه.**
- **وإما بابتناء الكلام السابق على اعتبار الفاعل مباشرة وإقداراً، فهو مجمل بيّنه هذا المنقول عنهم تفصيلاً، والله ولي التوفيق.**

خاتمتان:

الأولى: مما يتعلق بمباحث الرزق:

- **السعر.**

وهو تقدير ما يباع به الشيء طعاماً كان أو غيره.

ويكون **غلاء ورخصاً** باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والأوان والنقصان عنه، ويكونان مما لا اختيار فيه، كتقليل ذلك الجنس، وتكثير الرغبات فيه، وبالعكس، وبما فيه اختيار، كإخافة السبيل، ومنع التبايع، وادخار الأجناس.

ومرجعه أيضاً، إلى الله، فالمسعر هو الله وحده، خلافاً للمعتزلة زعماً منهم أنه قد يكون من أفعال العباد تولداً، كما مر، ومباشرة، كالمواضعة على تقدير الأثمان.

الثانية: اعلم أن عماد الدين وقوامه:

- **طيب المطعم:**

فمن طاب كسبه زكا عملُه، ومن لم يصحح كسبه خيف عليه أن لا تقبل صلاته ولا صيامه ولا حجه ولا جهاده ولا سائر عمله، لأنه تعالى يقول: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة: ٢٧].

ولما سألت عائشة رضي الله تعالى عنها النبي ﷺ: «**من المؤمن قال: الذي إذا أصبح سأل من أين قرصاه، وإذا أمسى سأل من أين قرصاه، فقالت: لو علم الناس ذلك لتكلفوه، فقال: قد علموا ولكنهم عشموا المعيشة عشماً**»[1].

وقال عمر رضي الله تعالى عنه: «**لا يغرني كثرة رفع أحدكم رأسه، وخفض يديه الورع في دين الله، والكف عن محارم الله، والعمل بحلال الله وحرامه**».

قال بعض الشيوخ:

- **وأصول الحلال حينئذٍ: البحر، وتجارة الصادق، وتجارة الناصح، ومغنم قسم بعدل، وميراث عن قريب، وماء من غدير، ونبات من أرض غير مملوكة، وهدية من صالح، وسؤال عن حاجة.**

- **والمتشابه: ما اختلف فيه بالتحريم والحِلِيّة. وقيل: ما توقف فيه العلماء، كخنزير الماء.**

قال **بعضهم**: يجب على المكلف طلب الحلال المتفق عليه عند أهل العلم، فإن لم يجد فالمختلف فيه في المذهب، فإن لم يجد فليجتهد في معرفة أصل ما يشتريه، وإن تعذر فشراء الخبز أولى من شراء الدقيق، وشراء الدقيق أولى من شراء القمح، وشراء القمح المجلوب عن قرب أولى من شرائه عن بعد.

- **وفي وجوب السؤال عن أصل حله قولان:**

قال الفاكهاني: لا ينبغي اليوم أن يسأل عن أصل شيء، فإن الأصول قد فسدت، واستحكم فسادها، بل يأخذ الشيء على ظاهر الشرع أولى، وهو أولى من أن يسأل عن شيء تعين له تحريمه، ثم إن هذا أرفق بالناس.

وأما قول من قال: **الحلال ما علم أصله، فبعيد، والذي عندي في هذا الزمان**، أن من أخذ قدر الضرورةِ لنفسه وعياله من غير سرفٍ ولا زيادة على ما يحتاج إليه لم يكن حراماً ولا مشتبهًا.

---

(١) لم أعثر عليه.

وقد قال **القاسم ابن محمد**: لو كانت الدنيا حراماً صرفاً لما كان به من العيش، ألا ترى أنه يحل أكل الميتة، ومال الغير، للمضطر، على تفصيل مقرر في محله من الكتب الفقهية، فما ظنك بما ظاهره الإباحة، وهذا مما يكاد يختلف فيه اليوم، انتهى.

*** [مبحث في التوكل وأحكامه]:**

ولما أنهى كلامه على **الرزق**، وكان على قسمين:

- **ما ينال بغير سبب، كما في قصة مريم، حيث كانت توجد عندها في الشتاء فواكه الصيف، وفي الصيف فواكه الشتاء، من غير تعاطي حرفة ولا تجارة، حتى قال لها زكريا عليه الصلاة والسلام ـ وكانت في كفالته ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾، فأجابته بأن ﴿قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾** [آل عمران: ٣٧].

- **وما ينال بمباشرة الأسباب بالاختيار وتقدم تفصيل حكمها، استطرد ذكر مسألة من علم التصوف الذي هو كما** قاله **الغزالي**: تجريد القلب لله، واحتقار ما سوى الله تعالى، لما بينها وبين مباحث «الرزق» من المناسبة، فقال:

(في) أفضلية كل واحد من (**الاكتساب**) الصادر من العبد في تحصيل رزقه.

والمراد به هنا **مباشرة الأسباب المعتبرة في التحصيل شرعاً**، كالسفر للأرباح، واستعمال الدواء لحفظ الصحة أو تحصيلها، وحز الرقبة لقتل الحربي ـ مثلاً، ولبس الدرع لمنع وصول السلاح إلى لابسه، وحمل الزاد في السفر.

(و) من (**التوكل**) من العبد على الله تعالى، بمعنى **تعطيل أسباب التحصيل بالكف عن الاكتساب، والإعراض عن الأسباب اعتماداً بالقلب على الله تعالى رب الأرباب**، لا بمعنى «الثقة بالله، والإيقان بأن قضاءه نافذ الذي محله كما ـ قاله القشيري ـ القلب، إذ لا تنافيه حركة الظاهر بعد تحقق العبد أن الثقة بالله، فإن تعسر شيء فبتقديره، وإن تيسر شيء فبتيسره على الآخر.

(اختلف)، هذا هو العامل في الجار والمجرور قبله، قدمهما عليه لضرورة «النظم»:

- **فرجح قوم الأول، لما فيه من كف النفس عن التطلع إلى ما في أيدي الناس، ومنعها من الخضوع لهم، والتذلل بين أيديهم، مع حيازة منصب التوسعة على عباد الله، ومواساة المحتاجين، وصلة الأرحام، إن وفقه الله لذلك.**

- **(و) رجح قوم الثاني، لما فيه من ترك كل ما يشغل القلب عن الله تعالى، وحيازة مقام السلامة من فتنة المال والمحاسبة عليه، والاتصاف بالرغبة، والموثوق بها عند الله تعالى.**

وإطلاق كل من القولين ليس بمرضي، بل **(الراجح)** ـ وعبر عنه بعضهم بالمختار، **(التفصيل)**، أي القول، **باختلافهما باختلاف الناس**:

- **فمن يكون في توكله لا يتسخط عند ضيق الرزق عليه، ولا تستشرف نفسه، ولا تتطلع لسؤال أحد من الخلق، وليس متعلقاً به نفقة لازمة لغيره، فالتوكل في حقه أرجح، لما فيه من الصبر والمجاهدة للنفس.**

- **ومن يكون في توكله بخلاف ما ذكر، فالاكتساب في حقه أرجح، حذراً من التسخط والاستشراف**، بل ربما وجب.

ويأتي له ترجح آخر بعد في **كلام القرافي**.

وعلى هذا **القول المختار**، يتفرع قول القائل: **إرادتك التجريد مع داعية الأسباب شهوة خفية، وسلوك الأسباب مع داعية التجريد انحطاط عن الذروة العلية.**

فالأصلح لمن قدر الله فيه داعية الأسباب سلوكها دون التجريد، ولمن قدر الله فيه داعية التجريد سلوكه دون الأسباب.

واعلم وفقك الله، **أن الشيطان** ربما يأتي للإنسان باطراح جانب الله تعالى في صورة الأسباب، وربما يأتي له بالكسل والتهاهن في صورة التوكل، كأن:

- يوسوس - والعياذ بالله تعالى - لسالك التجريد الذي سلوكه له أصلح من تركه له: إلى متى تترك الأسباب، ألم تعلم أن تركها يطمع القلوب فيما في أيدي الناس، فاسلكها لتسلم من ذلك، وينتظر غيرك منك ما كنت تنتظره من غيرك.

- ويوسوس لسالك الأسباب الذي سلوكها له أصلح من تركه لها: لو تركتها وسلكت التجريد فتتوكل على الله لصفى قلبك، وأشرق لك النور، وأتاك ما يكفيك من عند الله، فاتركها ليحصل لك ذلك، فيجزئه تركها الذي هو غير أصلح له إلى الطلب من الخلق والاهتمام بالرزق.

والمسدد يبحث عن هذين الخاطرين اللذين وسوس لهما الشيطان في صورة النصيحة كيداً منه لعله يسلم منهما ويعلم مع بحثه عنهما أنه لا يكون إلا ما يريد الله وجوده منهما أو من غيرهما، وإلى هذا أشار بقوله: **(حسبما عرف)** ذلك التفصيل بتوجيهه وتعاريفه من كتب القوم كـ«**الإحياء**» للغزالي، و«**الرسالة**» للقشيري، و«**المجالس**» للمحاسبيّ.

فإن قلت: تقدير الأفضلية لم يصرح به النظم؟

قلت: ذكر الاختلاف والتفصيل والإحالة على أمهات علم هذه المسألة يرشد إليه، إذ معلوم أنه إن لم يقل بالوجوب، ولا بالامتناع، أحد، وتوهم المساواة يصده عنه ذلك أيضاً، فتعين أن الكلام مسوق لبيان المفاضلة.

وها هنا تنبيهات:

الأول: علم مما قررناه أن للتوكل معنيين:

أحدهما: ترك تعاطي الأسباب بالاختيار.

وثانيهما: اعتماد القلب على الله تعالى فيما يجلبه من خير ويدفعه من ضير.

وأن كلام القوم محمول على الأول لا على الثاني، لعدم منافاته للأسباب، فقد قال رجل: **يا رسُول الله، أُرسِلُ ناقتِي وأتوكّلُ؟ قال: «اعقِلها وتوكّل»**[1]، رواه البيهقي وغيره.

---

(١) أخرجه الترمذي في أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، حديث رقم (٢٥١٧)، وابن حبان في صحيحه =

وقـد حفر عليه الصلاة والسلام الـخندق فظاهر في بعض ضروبه بين درعين، واتخذ الحراس والسلاح، وحمل الماء والزاد في أسفاره.

وقال الجنيد: ليس التوكل بالكسـب، ولا تـرك الكسب، التوكل بسكون القلب إلى موعود الرب.

فقول **الشهاب** في «**قواعده**»: إنه التبس على كثير من الفقهاء والمحدثين بالرقائق قاعدة التوكل، وقاعدة ترك الأسباب، فقال قوم: لا يصح التوكل إلا مع ترك الأسباب، وهو ترك الأسباب والاعتماد على الله عز وجل، قاله **الغزالي** في «**إحياء علوم الدين**» وغيره.

وقال **آخرون**: لا ملازمة بين التوكل وترك الأسباب، ولا هو هو، **وهذا هو الصحيح**، لأن التوكل هو اعتماد القلب على الله عز وجل فيما يجلبه من خير أو يدفعه من ضير.

قال **المحققون**: والأحسن ملابسة الأسباب مع التوكل، للمنقول والمعقول:

- **أما المنقول**:

فقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾ [الأنفال: ٦٠]، فأمر بالاستعداد مع الأمر بالتوكل في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [آل عمران: ١٢٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ [فاطر: ٦]، أي تحرزوا منه، فقد أمر باكتساب التحرز من الشيطان كما يتحرز من الكفار، وأمر تعالى بملابسة أسباب الاحتياط والحذر من الكفار في غير ما موضع من كتابه العزيز، ورسول الله ﷺ سيد المتوكلين، وكان يطوف على القبائل ويقول: من يعصمني حتى أبلغ رسالات ربي، وكان له جماعة يحرسونه من العدو حتى نزل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧][1]، ودخل مكة مظاهراً بين درعين في كتيبته الخضراء من الحديد، وكان في آخر عمره وأكمل أحواله مع ربه يدخر قوت سنة لعياله.

= برقم (٧٣١)، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (١١٥٩).

(١) انظر: الدر المنثور للسيوطي (٣: ١١٧).

- **وأما المعقول:**

فهو أن الملك العظيم إذا كانت له عوائد في أيام لا يحسن إلا فيها، أو أبواب لا يخرج إلا منها، أو أمكنة لا يوقع الفعل إلا فيها، فالأدب معه أن لا يطلب منه فعل إلا حيث عوده، وأن لا يخالف عوائده بل يجري عليها، والله عز وجل ملك الملوك وأعظم العظماء، بل أعظم من ذلك، رتب ملكه على عوائد أرادها، وأسباب قدرها، وربط بها آثار قدرته، ولو شاء لم يربطها، فجعل الرأي مرتبطاً بالشرب ربطاً عادياً، والشبع بالأكل، والإحراق بالنار، والحياة بالتنفس في الهوى، فمن طلب من الله عز وجل حصول هذه الآثار بدون أسبابها فقد أساء الأدب معه سبحانه وتعالى، بل يلتمس فضله عز وجل من عوائده، انتهى في غير موضعه، وتطويل من غير طائل، وتهويل على المحققين بغير هائل.

الثاني: قول القرافي أيضاً: قد انقسمت الخلائق في هذا المقام ثلاثة أقسام:

- **قسم عاملوا الله تعالى باعتماد قلوبهم على قدرته تعالى مع إهمال الأسباب والعوائد، فلججوا في البحار في زمن الهول، وسلكوا القفار العظيمة المهلكة بغير زاد، إلى غير ذلك من هذه التصرفات، فهؤلاء حصل لهم التوكل، وفاتهم الأدب، وهم جماعة من العباد أحوالهم مسطورة في كتب الرقائق.**

- **وقسم لاحظوا الأسباب، وأعرضوا عن التوكل، وهم عامة الخلق، وهؤلاء شر الأقسام، وربما وصلوا بملاحظة الأسباب والإعراض عن السبب إلى الكفر.**

- **والقسم الثالث اعتمدت قلوبهم على قدرة الله عز وجل، وطلبوا فضله في عوائده، ملاحظين في تلك الأسباب مسببها وميسرها، وهو الله تعالى، فجمعوا بين التوكل والأدب، وهؤلاء النبيون والصديقون، وخاصة عباد الله تعالى والعارفون بمعاملتة، جعلنا الله تعالى منهم بمنه وكرمه، فهؤلاء خير الأقسام الثلاثة، انتهى.**

وحكمه على **القسم الأول** بـ«**فوات الأدب**» مبني على «**تفضيل الأخذ في الأسباب على تركه**»، وهو غير لازم لهم؛ إذ لعلهم قائلون بتفضيل التوكل، وأن تلك العوائد إنما هي في حق العبد، فله تركها، وحمل الشطط على نفسه.

ولعلك تفهم تحقيقه من كلامنا فيما بعده ـ زادك الله فهمًا.

نعم، إن ثبت بطريق صحيح قولهم بالأسباب توجه عليهم ما قاله.

الثالث: قال **الشيخ شهاب الدين القرافي** أيضاً: والعجب ممن يهمل الأسباب، ويفرط في التوكل، بحيث يجعله عدم الأسباب، أو من شرطه عدم الأسباب، إذا قيل له: الإيمان سبباً لدخول الجنة، والكفر سبباً لدخول النار، بالجعل الشرعي، كسائر الأسباب، فهل هو تارك هذين السببين، أو معتبرهما:

- **فإن ترك اعتبارهما خسر الدنيا والآخرة.**

- **وإن اعتمدهما، وقال: لا بد من الإيمان وترك الكفر. فيقال له: فما بال غيرهما من الأسباب، إن كان هذان لا ينافيان التوكل، فغيرهما كذلك.**

نعم:

- **من الأسباب ما هو مطرد في مُجرى عوائد الله عز وجل، كالإيمان والكفر والغذاء والتنفس وغير ذلك.**

- **ومنها ما هو أكثري غير مطرد، لكن الله عز وجل ربط منه عادة من حيث الجملة كالأدوية، وأنواع الأسفار للأرباح، ونحو ذلك.**

والأدب في الجميع التماس فضل الله عز وجل في عوائده، ولذلك كان رسول الله ﷺ يأمر بالدواء والحمية واستعمال الأدوية حتى الكي بالنار، فأمر بكي سعد، وقال عليه الصلاة والسلام: «**المعدة بيت الداء، والحمية رأس الدواء**»[1]، وصلاح كل جسم ما اعتاد، وإذا كان هذا حاله في الأسباب التي ليست بمطردة من الحمية، وإصلاح الجسم بمواظبة عادته، فما ظنك بغير ذلك من العوائد، فهذا هو الحق الأبلج، والطريق الأنهج، انتهى.

(١) قال السيوطي في الدرر المنتثرة (١٧٨): «لا أصل له، إنما هو من كلام بعض الأطباء»، وقال العجلوني في كشف الخفاء (٦١١): «لا يصح رفعه إلى النبي ﷺ، بل هو من كلام الحارث بن كلدة طبيب العرب أو غيره».

وهو مبني على **إرادة التوكل** بالمعنى الذي لا ينافي **الأخذ في الأسباب** كما فهمه أولاً، وقد علمت أن النزاع إنما هو في التوكل بالمعنى المنافي لها، كما مر.

ثم إن الكلام إنما هو في **الأسباب العادية** التي لم ينص الشرع على التزامها: فعلاً كانت أو تركاً، وإلا تعين الوقوف معها، كالعقلية والشرعية، من غير نزاع، فإيراده الكفر والإيمان اللذين نص الشارع على اعتبارهما ليس من محل النزاع في شيء، فلا تكن من الغافلين.

الرابع: هذا الخلاف الذي حكاه «النظم» مبني على اختلاف العلماء في حقيقة التوكل، فحكى **الإمام أبو جعفر الطبري** وغيره عن **طائفة من السلف** أنهم **قالوا**: لا يستحق اسم المتوكل إلا من لم يخالط قلبه خوف غير الله من سبع أو عدو، وحتى يترك السعي في طلب الرزق، ثقة بضمان الله تعالى له ورزقه، واحتجوا بما جاء في ذلك من الآثار.

وقالت طائفة: حد التوكل: **الثقة** بالله تعالى، **والإيقان** بأن قضاءه نافذ، **واتباع** سنة نبيه ﷺ في السعي فيما لا بد منه من المطعم والمشرب، **والتحرز من العدو**، كما فعله الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

قال **القاضي عياض**، وسلمه **النووي** ـ رحمهما الله تعالى: وهذا **المذهب هو اختيار الطبري وعامة الفقهاء**، والأول **مذهب بعض المتصوفة وأصحاب علم القلوب والإشارات**، وذهب **المحققون** منهم إلى نحو مذهب الجمهور، ولكن لا يصح عندهم اسم التوكل مع الالتفات والطمأنينة إلى الأسباب، بل فعل الأسباب: سنة الله، وحكمته، والثقة بالله لا تجلب نفعاً ولا يدفع ضراً، والكل من الله تعالى وحده، كما قاله **القاضي**.

وعبارة **الأستاذ أبي القاسم القشيري** رحمه الله تعالى: اعلم أن التوكل محله القلب، وأما الحركة بالظاهر فلا تنافي التوكل بالقلب بعدما تحقق العبد أن الثقة من قبل الله تعالى، فإن تعسر شيء فبتقديره، وإن تيسر فبتيسيره.

وقال **سهل بن عبدالله التستري** رضي الله تعالى عنه: التوكل الاسترسال مع الله تعالى على ما يريد.

وقال **أبو عثمان الحيريّ**: التوكل الاكتفاء بالله تعالى مع الاعتماد عليه.

وقيل: التوكل أن يستوي الإكثار والتقلل، والله أعلم

ولا يخفى عليك تنزيل هذه العبارات على المعنيين السابقين للتوكل، فلا تكن من القاصرين الغافلين الجاهلين الخاسرين.

الخامس: إذا قلنا بأفضلية الأخذ في الأسباب ـ كما هو رأي الجمهور، فاعلم وفقك الله تعالى، أن العلماء رحمهم الله تعالى وحشرنا في زمرتهم:

- **اختلفوا في أطيب المكاسب وأفضلها**.

فقيل: هو تجارة الصدق.

وقيل: الصنعة باليد.

وقيل: الزراعة، **وهـذا هـو الصحيح**، وقد انتصر له في آخر باب الأطعمة من «شرح المهذب» بما يطول جلبه، فقف عليه، نعم صح الحديث كما في مسلم بأنه يترتب عليها من الخيرات ما لا يترتب على غيرها ففيه:

عنه ﷺ: «**ما مِن مُسلِمٍ يغرِسُ غرسًا إلّا كان ما أُكِل مِنهُ لهُ صدقةً، وما سُرِق مِنهُ لهُ صدقةٌ، وما أكل السّبُعُ مِنهُ فهُو لهُ صدقةٌ، وما أكلتِ الطّيرُ فهُو لهُ صدقةٌ، ولا يرزؤُهُ أحدٌ إلّا كان لهُ صدقةٌ**»[1].

وفي رواية: «**لا يغرِسُ مُسلِمٌ غرسًا، ولا يزرعُ زرعًا، فيأكُل مِنهُ إنسانٌ، ولا دابّةٌ، ولا شيءٌ، إلّا كانت لهُ صدقةً**»[2].

وفي رواية: «**إلّا كان لهُ صدقةً إلى يومِ القِيامةِ**»[3].

---

(١) أخرجه مسلم من حديث جابر، كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع، حديث رقم (١٥٥٢).

(٢) أخرجه مسلم من حديث جابر، كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع، حديث رقم (١٥٥٢).

(٣) أخرجه مسلم من حديث جابر، كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع، حديث رقم (١٥٥٢).

ولا شك في تصريح هذه الأحاديث بفضيلة الغرس، وفضيلة الزرع، وإن أجر فاعل ذلك مستمر ما دام الغرس والزرع وما تولد منه إلى يوم القيامة، ولا يعرف لبقية الحِرفِ ما يوازي هذه المزية.

وقد ورد أن آدم كان زراعاً، وأن إدريس كان خياطاً، وأن نوحاً كان نجاراً، وأن إبراهيم كان بزازاً، وأن من الأنبياء من رعى الغنم بالأجرة، إلى غير ذلك.

السادس: قول **بعض الصوفية**: أن الدعاء قدح في التوكل والرضا، ينبغي تركه، مبني على ما سبق من ترجيح ترك الأسباب، ومذهب العلماء كافة أن الدعاء عبادة مستقلة، وأنه لا يستجاب منه إلا ما سبق به القدر، قاله **القاضي**.

السابع: الكلام كما مر إنما هو مفروض في ترك الأسباب المباح فعلها وتركها، فليس ترك السبب بالظلم والجور والغضب لقادر عليه توكلاً لوجوبه.

نعم اختلف العلماء هنا في مسألة هي:

- **من جاءه مال بغير سؤال ولا استشراف نفس، هل يجب قبوله، أو يندب؟**

على **ثلاثة أقوال، حكاها أبو جعفر محمد بن جرير الطبري وآخرون**، والصحيح الذي عليه الجمهور أنه مستحب في غير **عطية السلطان**، وأما **عطية السلطان**:

- **فحرمها قوم.**
- **وأباحها قوم.**
- **وكرهها قوم.**
- **والصحيح أنه إن غلب الحرام كما في يد السلطان حرمت، وكذا إن أعطي من لا يستحق، وإن لم يغلب الحرام فالقبول مباح إن لم يكن في القابض مانع يمنعه من استحقاقه الأخذ.**
- **وقالت طائفة: الأخذ واجب من السلطان وغيره.**
- **وقال آخرون: هو مندوب في عطية السلطان دون غيره، انتهى كلام النووي.**

قلت: من لم يتحر في كسبه الحلال حكم عطيته حكم عطية السلطان في التفصيل إلا في الوجوب.

الثامن: **معاملة من جلُّ ماله حلال**:

- **جائزة عند الجمهور**.

- **وكرهها ابن وهب**.

- **ومنعها أصبغ للاحتياط**.

وأما **معاملة من جل ماله حرام**:

- **فممنوعة عند الجمهور**.

- **وكرهها ابن القاسم**.

قلت: وانظر من استوى حلاله وحرامه.

ويؤخذ من قول **ابن القاسم** المذكور حل معاملته، فتأمله؟

وإن لم يكن في المال حل:

- **حرمت معاملته عند المحققين**.

- وقيل: **تباح معاملته بالقيمة لا بالمحاباة**.

- وقيل: **تباح فيما ناله بالإرث والعطية، لا بالمعاملة**.

- **وقال الزهري وابن هرمز**: **تباح معاملته مطلقاً، ذكره حفيد بن رشد**.

خاتمة:

قدمنا القول في «**الغِنى**» و«**الفقرِ**»، وهما محنتان يتميز بهما الصابر والشاكر:

والجمهور على أن الغنى أفضل:

- **لأن النبي ﷺ لم يدع يوماً بالفقر لأحد، ولا حض عليه في وقت من الأوقات**.

– ولأن الغنى ينال به ما للدنيا وما للآخرة، وبه يصون وجهه ويصل رحمه، ويقضي دينه، وينفق منه في سبيل الله، وعلى المساكين، وينال به عفة النفس، والفراغ لعمل الدين ونفع المسلمين.

– وينشأ عن «الغنى» أحكام كثيرة.

– ودعا رسول الله ﷺ لأنس بن مالك بكثرة المال والولد والبركة فيه.

– وكذا دعا لجماعة من الصحابة بكثرة المال، كزهرة بن معبد، ذكره ابن التلمساني.

ثم إنه تعرض لبعض مسائل ينفع علمها، ولا يضر جهلها في العقيدة، لدعاء الحاجة إليها في كثير من مباحث «**علم الكلام**» خصوصاً:

– مسألة، كون المعدوم شيئاً أو لا.

فإنها من أمهات المسائل، مجعولة أو غير مجعولة، وقد تقدمت.

– وأن الحال باطلة أو لا.

قال **الرازي**: وهذه المسألة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية، فإن القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها.

قيل: ويمكن أن يعكس، **فيقال**: أن من قال بها يجب أن يوافق على القول بزيادة الوجود قطعاً **قاله بعض المحققين**.

فعلى الأول: كان اللائق أن يقدم عليها قوله: «وجود شيء عينه».

وعلى الثاني: لا يجب ذلك.

فتقديمها عليه إما لجريه على هذا، وإما للإشارة إلى أن مراعاة المناسبات أمر مستحسن فقط، لا يجب ارتكابه، كما زعمه البعض.

واعلم ـ وفقك الله ـ أن الناس اختلفوا في: **المعدوم الممكن**، في مقامين:

أحدهما: هل يطلق عليه لفظ الشيء إطلاقاً حقيقياً أم لا؟ وهذا نتعرض له آخر المبحث، إن شاء الله تعالى، لأنه مبحثٌ لُغويٌّ.

وثانيهما:

- **هل هو ثابت وشيء أم لا؟**
- **وهل بين الموجود والمعدوم واسطة أم لا؟**

وهذا مبحث «كلاميٌّ»، والمذاهب فيه أربعة، حسب الاحتمالات، أعني إثبات هذين الأمرين، أو نفيهما، أو إثبات الأول ونفي الثاني، أو بالعكس.

وبيانه: أن المعدوم:

- **إما أن يكون ثابتاً أو لا.**
- **وعلى التقديرين، إما أن يكون بين الموجود والمعدوم واسطة أم لا.**

والحق عندنا النفي فيهما، بناء على أن «الوجود» يُرادِفُ الثبوت، والعدم يرادف النفي، فكما أن النفي ليس بثابت، فكذا المعدوم، وكما أنه لا واسطة بين الثابت والمنفي، فكذا بين الموجود والمعدوم.

وأما «**الشيئية**» فتساوق «**الوجود**» بمعنى أن «**كل موجود شيء**»، وبالعكس.

ولفظ «**المساوقة**» يستعمل عندهم فيما يعم «**الاتحاد في المفهوم**» كما في «**المترادفين**»، و«**المساواة**» في «**الصدق**» كما في «**المتنافيين**»، ولهم تردد في اتحاد مفهوم «**الوجود**» و[1] «**الشيئية**»:

- **فمنهم من أثبته.**
- **ومنهم من نفاه، بناء على أن قولنا «السواد موجود» يفيد فائدة يعتد بها، بخلاف قولنا: «السواد شيءٌ».**

---

(١) زيادة من المحقق.

فصار الحاصل، أن كل ما يمكن أن يعلم:

- **إن كان له تحقق في الخارج أو الذهن بناء على ما يأتي فموجود وثابت وشيء.**
- **وإلا فمعدوم ومنفي ولا شيء.**

وأما **المخالفون**:

- **فمنهم من خالف في نفي الواسطة، فأثبتها، وإليه ذهب من أصحابنا إمام الحرمين أولاً، والقاضي، ومن المعتزلة أبو هاشم، فقالوا: المعلوم إن لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم، لأن مبنى الكلام على نفي الوجود الذهني، وإلا فالمعلوم موجود في الذهن قطعاً، وإن كان له ثبوت فيه: فإن كان باستقلاله واعتبار ذاته فهو الموجود، وإن كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال، فهي واسطة بين الموجود والمعدوم، لأنها عبارة عن حقه للموجود، ولا تكون موجودة ولا معدومةـ مثل العالمية والقادرية، ونحو ذلك.**

والمراد بـ«**الصفة**»: ما لا يعلم، أو لا يخبر عنه بالاستقلال، بل تبعية الغير، و«**الذات**» بخلافها.

وهي لا تكون إلا موجودة أو معدومة، بل لا معنى للموجود إلا ذات لها صفة الوجود.

ولا معنى للمعدوم إلا ذات لها صفة العدم، والصفة لا تكون لها ذات، فلا تكون موجودة ولا معدومة.

فلذا قيدوا «الحال» بالصفة.

واحترزوا بقولهم «**لموجود**» عن صفات المعدوم، فإنها تكون معدومة لا حالاً.

وبقولهم: لا تكون موجودة عن الصفات الوجودية، مثل السواد والبياض.

وبقولهم: ولا معدومة عن الصفات السلبية.

فإن قيل: هذا التعريف غير صحيح على مذهب المعتزلة لأنهم جعلوا الجوهرية من الأحوال مع أنها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم.

قيل: هذا الاعتراض إنما يتم لو ثبت ما ذكره المعترض عن **أبي هاشم** القائل بهذا التعريف، وإلا فلا، فإن مذاهب المعتزلة مختلفة:

- **فمنهم من لم يقل بالحال.**

- **ومنهم من قال بها، لكن لا على هذا الوجه.**

- **ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا، وهم أكثر المعتزلة**، حيث زعموا أن المعلوم إن كان له كون في الأعيان فموجود، وإلا فمعدوم، فلا واسطة بينهما، وباعتبار آخر أن المعلوم إن كان له تحقق في نفسه وتقرر، فثابت، وإلا، فمنفي، وكل ما له كون في الأعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الموجود أخص من الثابت، وكل ما لا تقرر له في نفسه لا كون له في الأعيان، وليس كل ما لا كون له لا تقرر له، فيكون المنفي أخص من المعدوم، فيكون بعض المعدوم لا منفياً، بل ثابت.

- **ومنهم من خالف في الأمرين جميعا، وهم بعض المعتزلة، قالوا: المعلوم:**

إن كان له كون في الأعيان، فإن كان ذلك بالاستقلال، فهو الموجود، وإن كان بتبعية الغير، فهو الحال.

وإن لم يكن له كون في الأعيان، فهو المعدوم، والمعدوم: إن كان متحققاً في نفسه، فثابت، وإلا فمنفي، فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتاً، وأثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة وهي الحال.

وظاهر العبارة يوهم أن الثابت قسم من المعدوم، وليس كذلك، بل بينهما عموم من وجه، لأنه يشمل الموجود والحال، بخلاف المعدوم، والمعدوم يشمل المنفي، بخلاف الثابت، وإن كان المعدوم مبايناً للمنفي ـ على ما صرح به في تلخيص المحصل من أن القائلين بكون المعدوم شيئاً، لا يقولون للممتنع معدوم، بل منفي، وكان الأولى بهذا القول أن يقال في التقسيم: إن المعلوم إن لم يتحقق في نفسه ـ فمنفي، وإن تحقق فثابت، وحينئذ إن كان له كون في الأعيان: فإما بالاستقلال فموجود، أو بالتبعية للغير فحال، وإن لم يكن له كون في الأعيان فمعدوم،

وعِندنَا الشَّيءُ هُوَ الـمَوجُودُ   وثَابتٌ في الـخَارِجِ الـمَوجُودُ

كما أن الأولى في التقسيم السابق أن المعلوم إن لم يتحقق فمنفي، وإن تحقق فثابت، وحينئذٍ إن كان له كون في الأعيان فموجود، وإلا فمعدوم.

وبين مذهب **[إمام الحرمين والقاضي]** و**[مذهب أبي هاشم]**، وإن اشتركا في إثبات الحال، فرقٌ، وذلك:

- أن أبا هاشم يقول بأن الأعراض التي لا تكون مشروطة بالحياة، كالكون والرائحة، لا توجب لمن قامت به حالاً ولا صفة إلا اللون، فإنه يوجب لمحله الكائنية، وهي من الأحوال، وأما الأعراض المشروطة بالحياة فإنها توجب لمحالها أحوالاً، كالعلم للعالمية، والقدرة للقادرية.

- وإن إمام الحرمين والقاضي يقولان بأن كل صفة فهي توجب للمحل حالاً، كانت مشروطة بالحياة أو لا، كالكون للكائنية والسواد للأسودية والعلم للعالمية.

إذا علمت هذا فلنشرع في تحقيق ما أشار إليه حيث قال:

(وعندنا) معاشر أهل الحق مفهوم **(الشيء)** ومدلوله **(هو)** مفهوم **(الموجود) والثابت**، ومعناه فهما متساويان صدقاً، وأما: هل **هما مترادفان**؟ فقد تقدم أن كلامهم متردد في ذلك، فمن قال أنه لا ترادف بينهما، وعزى مثله للمحققين، لأن الممكنات محتاجة في وجوداتها إلى غيرها، وغير محتاجة في تشييئها إليه، فإن كل شيء لشيء في حد ذاته وإن لم يتصور غيره أصلاً، ولهذا توصف الماهيات بالوجوب والإمكان بالنظر إلى وجوداتها، ولا توصف بهما بالنظر إلى تشييئها، ويفيد حمل الوجود دون الشيئية.

قلت: ومبنى هذا القول على **«عدم جعل الماهيات»**، وتقدم ما فيه، وعلى هذا القول، فالأمر الخارجي باعتبار تقرره في الخارج يقال له: موجود، وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة القراءة بالأحكام يقال له شيءٌ، ومن قال بالترادف بينهما، والخلف حقيقي، كما يعلم مما مر

وبالجملة، فالأشاعرة قالوا: المعدوم مطلقاً: ممكناً كان أو ممتنعاً، ليس بشيء، لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة، فرفعه رفعها، فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت

موجودة معدومة، فلا يمكنهم القول بأن المعدوم شيء.

وبها ذهبوا إليه، قال **الحكماء** أيضاً، وإن كان مذهبهم زيادة وجود الماهيات الممكنة عليها، إلا أنها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي والذهني إذ متقرره متحققة، وكل ما هو كذلك فهو موجود عندهم بأحد الوجودين، لأن تقررها وتحققها عين وجودها.

وقيل: هي مطلقاً لا تخلو عنهما، لأن كل ماهية يجب كونها محكوماً عليها بأنها ممتازة عن غيرها، أو لأنها ثابتة في علم الملأ الأعلى على ما لها من الأحكام، كما هو قاعدتهم، غير أن المعدوم في الخارج شيء عندهم في الذهن، وأما المعدوم في الخارج شيء في الخارج و المعدوم المطلق شيء مطلقاً، أو المعدوم في الذهن شيء في الذهن عندهم، **فكلا**، فالشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه وإن غايرته، لأن قولنا: «السواد موجود» يفيد فائدة يعتد بها، دون قولنا: «السواد شيء».

وقال **أبي الحسين**[1] **البصري وأبو الهذيل العلاف والكعبي** ومتبعيه من **البغداديين**: إن المعدوم الممكن شيء وثابت ومستقر في الخارج منفكاً عن صفة الوجود، فإن الماهية عندهم غير الوجود، معروضة له، وقد يخلو عنه مع كونها متقررة متحققة في الخارج.

قال **السيد**: وإنما قيد المعدوم بالممكن لأن الممتنع منفي منه لا تقرر له أصلاً اتفاقًا.

وعلم من «النظم» أن المعدوم ليس بشيء ولا ثابت في الخارج، وأنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم بالضرورة، فإنها قاضية بذلك، إذا لا يعقل من «**الثبوت**» إلا الوجود: خارجاً أو ذهناً، ومن «العدم» إلا نفي ذلك، والقصد ـ كما مر ـ تساوق الوجود والثبوت، فالثابت في الذهن أو الخارج موجود فيه، وكما لا تعقل الواسطة بين الثابت والمنفي، فكذا بين الموجود والمعدوم، ومن خالف الضرورة، وكابر الوجدان، جعل الوجود أخص من الثبوت، والعدم أخص من النفي، وجعل الموجود ذاتاً لها الوجود والمعدوم ذاتاً لها العدم، لتكون الصفة واسطة اصطلاح مجرد عن الدليل، ولا مشاحة في الاصطلاحات.

---

(١) ٤١٦/ ب الحسن وأصلحناها بالحسين.

وبعض أصحابنا لم يجعل نفي ثبوت المعدوم ضرورياً، **بل نظرياً فاستدل عليه بوجوهٍ:**

الأول: لو كان المعدوم ثابتاً لامتنع تأثير القدرة في شيء من الممكنات، واللازم باطل ضرورة واتفاقاً.

بيان الملازمة، أن التأثير إما في نفس الذات، وهي أزلية، والأزلية تنافي المقدورية، وإما في الوجود، وهو محال. أما على رأي المثبتين فإلزاماً، وأما على رأي النافين فإثباتاً بالحجة على ما يأتي، والأحوال ليست بمقدوره باتفاق القائلين بها، ولأن عدم توقف لونية السواد وعالمية من قام به العلم على تأثير القدرة ضروري.

وأما التمسك: بأنه لو كان مثل عالمية العالم أو متحركية المتحرك بالفاعل لأمكن بدون العلم والحركة، ويؤدي إلى إبطال القول بالأعراض، فلا يخفى ضعفه.

ثم نفي المقدورية لا يستلزم ثبوت الإلزام لتلزم أزلية الوجود، بل أزلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما لا يتوقف على غيرهما، لأنهم يجوزون الثبوت بلا علة، أو بعلة غير قادرة.

وأجيب، بمنع الحصر، لجواز أن يكون تأثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود .

لا يقال: الاتصاف منتفٍ:

أما أولاً، فلأنه لو ثبت لكان له اتصاف بثبوت وتسلسل.

وأما ثانياً، فلما تقرر من أنه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم، وإنما ذلك بحسب الذهن فقط، وإلا لزم اتصاف المعدوم بالوجود، وإلا لزم اتصاف المعدوم بالوجود، لأن الماهية بدون الوجود لا تكون بسبب الخارج إلا معدومة، إذ الماهية من حيث هي إنما هي في التصور فقط.

لأنا نجيب عن الأول، بأنه لو سلم زيادة اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف، فلا نسلم استحالة التسلسل في الثابتات، وإنما قام الدليل عليه في الموجودات.

وعن الثاني، بأنا لا نسلم استحالة اتصاف المعدوم بالوجود وصيرورته عند الاتصاف موجوداً بذلك الوجود، كالجسم الغير الأسود يتصف بالسواد ويصير أسود بذلك السواد، وإنما يستحيل ذلك فيما ليس بثابت في الخارج.

وهذا معنى ما ذكره **الإمام** من أن «**القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود**»، بمعنى أنهم زعموا أن وجود السواد زائد على ماهيته، ثم زعموا أنه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود.

وأيضاً، لما اعتقدوا أن الوجود صفة نظراً على الماهية، وتقوم بها، ولم يتصور ذلك في النفي الصرف أنتج لهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود، ويجوز العكس، لأن الماهية إذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن لوجود نفسها، وإلا لكان ثبوتها ثبوته وارتفاعه ارتفاعها.

الثاني: أن المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة لكونه رفعاً للوجود الذي هو ثبوت، والمتصف بصفة النفي منفي، كما أن المتصف بصفة الإثبات ثابت.

وأجيب، بأنه إن أريد بصفة النفي صفة نفي في نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو النفي، فلا نسلم أن كل معدوم متصف بصفة النفي، وإنما يلزم لو كان العدم هو النفي، وليس كذلك، بل أعم منه، لكونه نقيضاً للوجود الذي هو أخص من الثبوت، وإن أريد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كـ«اللاتحيز» و«اللاوجوب» مثلاً مثلاً، فظاهر أن المتصف به لا يلزم أن يكون منفياً، كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية، إذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية.

الثالث: لو كانت الذوات ثابتة في العدم عندكم أن ثبوتها ليس من غيرها، كانت واجبة، إذ لا معنى للواجب سوى هذا، فيلزم وجود الممكنات كلها وتعدد الواجب.

وأجيب، بأن الواجب ما يستغنى عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو أعم.

الرابع: أن الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم، **فهذا محال**، لأن القدر الذي خرج منها إلى الوجود متناه اتفاقاً، فيكون الأول أكثر من القدر الذي بقي على العدم بقدر متناه.

وأجيب، بأنا لا نسلم أن الزائد على الغير بقدر متناه يكون متناهياً، وإنما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهياً، وليس كذلك، لأن الباقية على العدم أيضاً غير متناهية كالكل.

فإن قيل: هي أقل من الكل قطعاً، فتنقطع عند التطبيق، فيتناهى، ويلزم تناهي الكل.

فالجواب، النقض بمراتب الأعداد، ومنع الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهيين، ولو سلم، فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها.

وتمسك من قال: بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج بوجوه:

الأول: أنه متميز، وكل متميز ثابت.

- أما الصغرى، فلأنه قد يكون معلوماً فيتميز عن غير المعلوم ومراداً، فيتميز عن غير المراد، ومقدورا فيتميز عن غير المقدور.

- وأما الكبرى، فلأن التميز عند العقل لا يتصور إلا بالإشارة العقلية بهذا وذاك، والإشارة تقتضي ثبوت المشار إليه ضرورة امتناع الإشارة إلى نفي الصرف.

والجواب، أنه:

- إن أريد أن التميز يقتضي الثبوت في الخارج، فممنوع، وإنما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج.

- وإن أريد في الذهن، فلا يفيد المطلوب.

الثاني: أنه ممكن، وكل ممكن ثابت، لأن الإمكان وصف ثبوتي ـ على ما سيأتي، فيكون الموصوف به ثابتاً بالضرورة.

والجواب، أنا لا نسلم كون الإمكان ثبوتاً بمعنى كونه ثابتاً في الخارج، بل هو اعتبار عقليٌّ، يكفي ثبوت الموصوف به في العقل، ثم لا خفاء في أن الممتنعات، كشريك الباري واجتماع الضدين وكون الجسم في آن واحد في حيزين، بعضها متميز عن البعض، وعن الأمور الموجودة أيضاً، مع أنها منتفية قطعاً، وأن مثل حبل من الياقوت وبحر من الزئبق

وأعـلام ياقوت نشرت على رماح من زبرجد، من الـمركبات الخالية متميز وممكن، مع أنها غير ثابتة وفاقاً.

فيورد **بالأول**، معارضة أو نقض على الوجه الأول، **وبالثاني** على الوجهين.

وقد يورد النقض بالأحوال من الوجود وغيره، فإنها مع متميزها ليست بثابتة في العدم، إذ لا عدم لها ولا وجود، لما سبق من أن الحال صفة للموجود لا موجودة ولا معدومة.

وفيه **نظر**، لأن قاعدة الخصم ليست سوى أن كل متميز ثابت في الخارج، فإن كان موجوداً ففي الوجود، أو معدوماً ففي العدم، أو لا موجوداً ولا معدوماً مع تلك الحال، والوجود وغيره من الأحوال ليس لها حالة العدم أصلاً، فمن أين يلزم ثبوتها في العدم؟!

الثالث: أن معنى كون «**المعدوم الممكن ثابتاً في الخارج**» أن السواد المعدوم ـ مثلاً، سواد في نفسه، سواء وجد الغير أو لم يوجد.

وبيانه ظاهر، لأنه لو كان كونه سواداً بالغير لزم ارتفاع كون السواد سواداً عند ارتفاع الغير واللازم باطل؛ لأنه يستلزم أن لا يبقى السواد الموجود سواداً عند ارتفاع ذلك الغير، وهو الموجب لكونه سواداً، وهو محالٌ.

والجواب: أنا لا نسلم استلزامه بذلك، وإنما يلزم لو كان وجود السواد باقياً عند ارتفاع موجب السوادية، وهو ممنوع، لم لا يجوز أن يكون ارتفاع ذلك الغير ـ كما يوجب ارتفاع سواديته ـ يوجب ارتفاع وجوده لكونه العلة للوجود أو لازمها.

فإن قيل: لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد، لزم أن لا يكون السواد سواداً، وهو بديهي الاستحالة.

قلنا:

- **إن أريد أنه يلزم السلب ـ أي ليس السواد المعدوم سواداً، فلا نسلم استحالته.**

- **وإن أريد العدول إلى أن السواد المتقرر في نفسه لا سواداً، فلا نسلم لزومه، وإنما يلزم لو كان السواد متقرراً في نفسه حينئذٍ.**

فإن قيل: لكل شيء ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه، لازماً كان أو مفارقاً، فيكون السواد سواداً وجد غيره أم لم يوجد.

قلنا: لا يلزم من هذا سوى أن يكون السواد سواداً نظراً إلى الغير أو لم ينظر، وقطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه، فيلزم كون السواد سواداً، وجد الغير أم لم يوجد، وهذا كما أنه يكون موجوداً مع قطع النظر عن الغير لا مع انتفائه.

فائدة:

مما بناه القائلون بـ«**شيئية المعدوم الممكن**» على قولهم:

* **اختلافُهم في أن الذوات المعدومة «هل تتصف بصفة الجنس»، كالجوهر بالجوهرية، والسواد بالسوادية، إلى غير ذلك، وبـ«ما يتبع صفة الجنس»، كالحلول في المحل التابع للسوادية ـ مثلاً؟**

فقال جمهورهم: نعم، لأنها متساوية في الذاتية، فلو لم يتخالف بالصفات لكانت واحدة، ولأنها **إما متماثلة** في العدم فتكون متماثلة في الوجود لأن ما بالذات لا يزول، **وإما متخالفة**، فيكون بالصفات ضرورة اشتراكهما في الذاتية، ولأن التحيز اللازم للجزء هو حالة الوجود، ليس لأنه ذات، ولا لأنه موجود، وإلا لكان لازماً للغرض، فتعين أن يكون بصفة يتصف بها في العدم.

وأجيب: بأن التساوي في الذاتية لا يمنع الاختلاف بالحقيقة، كالحقائق المتشاركة في الوجود، وحينئذ لا يرد شيء مما ذكر.

وزعم **أبو إسحاق بن عياش** أنها في العدم «**عارية عن جميع الصفات**»، لأنها لما كانت متساوية في الذات، فاختصاص بعضها بصفة بعينه لا تكون لذاته، وهو ظاهر، ولا لصفة أخرى، وإلا تسلسل، بل لمباين، ولا يجوز أن يكون موجباً، لأن نسبته إلى الكل على السواء، فيكون مختارا، وفعل المختار حادث، فيلزم كون المعدوم مورداً للصفات المتزايلة، وهو باطل بالاتفاق، فتعين أن يكون بتلك حالة الوجود.

والجواب: أنه يجوز أن يكون لذاته المخصوصة.

قال السعد: ويظهر أن مبنى كلام الفريقين على عدم التفرقة بين «**العارض**» الذي هو الذات، و«**المعروض**» الذي هو الذات المخصوصة.

* **ومما بنوه على ذلك أيضاً: اختلافُهم في أن التحيز «هل يغاير الجوهرية»؟**

فجمهورهم: على أن الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالتي الوجود والعدم، والتحيز وهو اقتضاء الجوهر حيزاً ما تابع للوجود، وصادر عن الجوهر، بشرط الحدوث، ويسمونه «الكون»، وحصول الجوهر في الحيز المعين يسمونه «الكائنية» معلل بالتحيز بمعنى الكون.

وذهب **الشحام والبصري وابن عياش** إلى أن الجوهرية نفس التحيز، إذ لا معنى للجوهرية إلا التحيز بالذات.

* **ومما بنوه على ذلك أيضاً، اختلافهم في أن المعدومية «هل هي صفة ثابتة للمعدومات حالتي العدم»؟**

فأثبته **أبو عبدالله البصري**، ونفاه غيره، لأنها لافتقارها إلى الذات ممكنة، فإن كان علتها الذات أو الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار أصلاً، لزم دوامها، فلا توجد الذات، وإن كانت هي الفاعل بالاختيار ابتداء وانتهاء، لزم حدوثها، وهو محال.

* **ومما بنوه على ذلك أيضاً، اختلافهم في الجواهر المعدومة «هل هي أجسام في العدم»؟.**

فنفاه جمهورهم، وأثبته أبو الحسن الخياط.

تتمة في تحقيق معنى لفظ «الشيء»:

وبيان اختلاف الناس فيه، وهذا هو المبحث اللغوي الذي أشرنا إليه.

اعلم أن لمدلول لفظ «**شيء**» حقيقة عند الأشاعرة هو: **الموجود فقط**، فكل شيء عندهم موجود، وكل موجود عندهم شيء.

وقال **الحافظ ومعتزلة البصرة**: مدلولهُ المعلومُ.

ورد على **الحافظ ومن معه** بأنه يلزمهم إطلاق لفظ الشيء على المستحيل، لأنه معلوم، فيكون المستحيل شيئاً، وهم لا يقولون به.

وأجيب، بأنهم يمنعون علم المستحيل حقيقة، بل يقولون بأنه يعلم على سبيل التشبيه والتمثيل.

كما ذهب إليه **الهشمية**، وبأنهم يجوز أن يقولوا بإطلاق لفظ «الشيء» على المستحيل، فقد ذكر «**جار الله**» أنه اسم لما يصح أن يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمستحيل والمستقيم.

والذي قائل به هو كون المستحيل شيئاً بمعنى الثابت في الخارج.

وقال **أبو العباس**: مدلوله القديم، حقيقة والحادث، مجازاً.

وقالت **الجهمية**: مدلوله الحادث.

وقال **هشام ابن الحكم**: مدلوله الجسم.

وقال **أبو الحسن البصري والنصيبي من البصرة**: هو حقيقة في الموجود، ومجاز في المعدوم.

قال **السيد**: وهو قريب من مذهب الأشاعرة.

وقال **السعد**: هو مذهبنا بعينه.

وقوله تعالى: ﴿خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩]، ينفي إطلاقه على المعدوم بطريق الحقيقة دون المجاز، لأن الحقيقة لا يصح نفيها، فبطل به قول **الحافظ**.

وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، ينفي اختصاصه بالقديم، لأنه القدرة، كما تقدم أنها تتعلق بالحادث دون القديم، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيبطل به قول **أبي العباس**.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ [الكهف: ٢٣]، ينفي اختصاصه بالجسم، فيبطل به قول **هشام**.

وقول لبيد[١]:

ألا كُلَّ شَيءٍ ما خَلا الله بَاطِلُ

ينفي اختصاصه بالحادث، لأن الأصل في الاستثناء أن يكون متصلاً، فيبطل به قول الجهمية، كذا في «**المواقف**» و«**شرحه**».

وأولى منه ما في «شرح المقاصد» حيث قال بعد نقله عن بعضهم«إنه اسم لما ليس بمستحيل، موجوداً كان أو معدوماً، وما نقل عن **أبي العباس** من أنه: اسم للقديم، وعن **الجهمية**، من أنه: اسم للحادث، وعن **هشام بن الحكم** من أنه: اسم للجسم، فبعيد جداً من جهة أنه لا يقبله أهل اللغة، ولا تقوم عليه شبهة، لا من جهة وقوع استعماله في غير ما ذكره كل منهم، فإن له أن يقول: هو مجاز، كما نقوله نحن في مثل قول تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ [النحل: ٤٠]، وكون الأصل في الإطلاق هو الحقيقة: مشترك الإلزام، فلا بد من الرجوع إلى أمر خارج آخر: من نقلٍ، أو كثرةِ استعمال، أو مبادرةِ فهمٍ، أو نحو ذلك»، انتهى.

فإن قلت: فهل هذا الخلاف حقيقي؟ **قلت**: نعم، كما لا يخفى على ذي فهم.

فإن قلت: فقد قال في «المواقف»: إن النزاع لفظيٌّ.

قلت: معناه: أنه متعلق بلفظ **شيء**، وأنه على ماذا يطلق، كما حمله عليه **سيد المحققين**.

فإن قلت: فما الظاهر من هذه الأقوال؟

قلت: قول **الأشاعرة**، كما صرح به في «المواقف».

قال **السيد**: فإن أهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ «الشيء» على «الموجود» حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول، ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالردِّ والإنكار، ولا يفرقون في إطلاق لفظ الشيء على الموجود بين أن يكون قديماً، أو حادثاً: جسماً أو عرضاً.

فإن قلت: فهل منع أحد استعماله في المعدوم مجازاً؟

---

(١) من [الطويل] وهو صدر بيتٍ عجزه: وكُلُّ نَعِيمٍ لا مَحَالَةَ زائلُ.

قلت: لا، فقد قال في «شرح المقاصد»: ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازاً، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠].

خاتمة:

أول من قال بـ«**الحال**» المتقدم شرحها من المعتزلة **أبو هاشم**، ومن أهل **السنةِ إمام الحرمين والقاضي الباقلاني**، قالوا: إنها واسطة بين الموجود والمعدوم.

وبطلان ما ذهبوا إليه ضروري، لما عرفت من أن الموجود ما له تحقق، والمعدوم ما ليس كذلك، ولا واسطة بين النفي والإثبات في شيء من المفهومات ضرورة واتفاقاً، **وحينئذٍ**:

- **فإن أرادوا نفي ما ذكر من أنه لا واسطة بين النفي والإثبات، وقصدوا إثبات واسطة بينهما، فهو سفسطة وباطل بالضرورة والاتفاق.**

- **وإن أرادوا معنى آخر**، بأن يفسروا الموجود مثلاً بما له تحقق أصالة، والمعدوم بما لا تحقق له أصلاً، بحيث يتصور هنا بينهما واسطة هي ما يتحقق تبعاً، لم يكن النفي والإثبات في ما تنازعناه موجهين إلى معنى واحد، فيكون النزاع لفظياً، لأننا ننفي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفي، وهم معترفون بذلك، وهم يثبتون الواسطة بينهما بمعنى آخر، ولا نزاع لنا في ذلك، فقول «جمع الجوامع»: والأصح أنه لا حال، أي لا واسطة بين الموجود والمعدوم، خلافاً للقاضي وإمام الحرمين ـ مع كونه مسلم الحكم، يحتاج لتحرير محل النزاع.

احتج **المثبتون للحال** بوجوهٍ:

الأول: أن «الوجود» ليس «بموجود»، وإلا كان له وجود، وتسلسل، ولا معدوم، وإلا اتصف بنقيضه، أي بما يصدق عليه نقيضه، ذلك **لأن** «العدم» على تقدير «الواسطة» ليس نقيضاً للوجود، بل أخص منه، وإنما نقيضه «اللاوجود».

وأجاب صاحب «التجريد» بأن «الوجود» لا ترد عليه القسمة إلى «الموجود» و«المعدوم»، فلا يكون أحدهما، ولا يخفى ما فيه من تسليم المدعي والاعتراف بالواسطة.

فإن قيل: «الواسطة» يجب أن يكون قسماً من الثابت، والوجود ليس ثابت، كما أنه ليس بمنفي، وإنما هو ثبوت، وهذا كما أن كلاً من الثبوت والنفي ليس ثابتاً ولا منفياً، ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما.

قال **السعد**: والعذر أشد من الجرم، لأن ما ذكره المعتذر قول بالواسطة من الثابت والمنفي بارتفاع النقيضين.

وأجاب **الإمام**: بأنا نختار أن الوجود موجود، ووجوده عينه، لا زائد ليلزم تسلسل الوجودات، فامتيازه عن سائر الموجودات يكون بقيد سلبيٍّ، هو أن لا ماهية له وراء الوجود.

وقد يجاب: بأنا نختار أنه معدوم، واتصاف الشيء بنقيضه إنما يمتنع **بطريق المواطأة**، مثل أن الوجود عدم، والموجود معدوم، وإما **بطريق الاشتقاق**، مثل أن الوجود ذو عدم، فلا نسلم استحالته، فإنه بمنزلة قولنا: **الحيوان ذو لا حيوان**، هو السواد والبياض، وسائر ما يقوم به من الأعراض.

قال **السعد**: والأقرب أنه:

- **إن أريد «الوجود المطلق» فـ«معدوم»، أو «الخاص» ـ كوجود الواجب ووجود الإنسان ـ فـ«موجود»، ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق أو الحصة منه، وليس له وجود آخر ليتسلسل.**

- **فإن أريد بكونه موجوداً بوجود هو نفسه هذا المعنى، فحقٌّ.**

- **وإن أريد بمعنى أنه نفسه وجود، فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود، بمعنى ما له الوجود.**

هذا، **والحقُّ أن الشبهة قوية**، انتهى.

والثاني: أن الكلي الذي له جزئيات متحققة مثل الإنسان ليس بموجود، وإلا لكان متشخصاً، فلا يكون كلياً ولا معدومًا، وإلا لما كان جزءاً من جزئياته الموجودة ـ كزيد مثلاً،

لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم، وأيضاً، الجنس ـ كالحيوان، ليس بموجود، لكليته، ولا معدوم، لكونه جزءاً من الماهية الحقيقية، كالإنسان، وأيضاً، جنس الماهية الحقيقة من الأعراض ـ كلونية السواد، ليس بمعدوم، لما ذكر، ولا موجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض.

قيل: أي الكون بالسواد، لأنه المحمول طبعًا.

وقيل: بالعكس، لأن الجنس مقوم للنوع.

وقيل: أي اللون بالفصل الذي هو قابض للبصر ـ مثلاً، لكونه المحمول.

وقيل: بالعكس، لكونه الفصل مقوماً للجنس.

والكل فاسد، لأن جزء المركب ـ سيما المحمول عليه، لا يكون عرضاً قائماً به، ولا بالعكس، وكذا المحمول الأعم، لا يلزم أن يكون عوضاً للموضوع عليه، بل ممتنع، لأن العرض لا يكون محمولاً على المحل إلا بالاشتقاق، وكذا المقوم للشيء، بمعنى كونه داخلاً في قوامه ـ كالجنس للنوع، أو بمعنى كونه علة لتقومه وتحصله ماهية حقيقية ـ كالفصل للجنس، لا يقتضي كون ذلك الشيء عرضاً قائماً به، سيما إذا كان محمولاً، ألا ترى أن «الحيوان» محمولاً على «الإنسان» مقوم له، ومحمول على «الناطق» خارج، و«الناطق» مقوم له، علة لتحصله، وكان **الخلط نشأ من اشتراك لفظ العروض والقيام**.

ويخرج الجواب عن هذا الوجه الثاني من وجوه شتى الحال، بتحقيقٍ أشار له **السعد** في «**مقاصده**» بما حاصله:

أنه ليس في الخارج تمايز بين «الكلي» و«التشخص»، بحيث يحصل من تركبهما «الشخص»، ولا بين «الجنس» و«الفصل» بحيث يحصل من تركبهما «النوع» لظهور أن ليس في الخارج شيء هو الإنسان الكلي، وآخر هو خصوصية زيد يتركب منهما زيد، وكذا ليس في الخارج شيء هو اللون وأخر هو القابض للبصر وآخر يتركب منهما هو السواد حتى يلزم من قيام واحد من الثلاثة بآخر منها على التفصيل قيام العرض بالعرض، بل الذي في الوجود «أمر واحد»، وإنما التركب والتمايز بحسب العقل فقط، فلا يلزم منه إلا كون «الكلي» أو

«الجنس» موجوداً في الذهن، ولا استحالة فيه، وإنما أتعجب منهم، **كيف ادعوا أن جزء الموجود يجب أن يكون من أفراد اللاموجود الذي هو نقيض الموجود، ويمتنع أن يكون من أفراد المعدوم الذي ليس عندهم نقيض الموجود، بل أخص منه، انتهى.**

قلت: وهذا له التفات إلى «**وجود الكلي**»، والحق عنده «**وجود الكلي الطبيعي في الخارج**»، لا بمعنى الاستقلال، بل بمعنى وجود أشخاصه وأفراده، فإن أفراده إذا كانت موجودة في الخارج، وهو جزء من تلك الأفراد، كان موجوداً في الخارج تبعاً وضمناً، وأما «**الكلي المنطقي**» و«**العقلي**» فلم يثبت وجودهما في الخارج.

تنبيه:

اعترض **الإمام** على قولهم: «**لا تمايز بين الأجناس والفصول في الأعيان بل في الأذهان**» بأن حكم العقل إن طابق الخارج عاد كلام مثبتي الحال، وثبت المطلوب، وإن لم يطابق، كان جهلاً، ولا عبرة به.

وأجيب: بأن الكلام في تصور الأجناس والفصول، ولا حكم فيه تعتبر مطابقته ولا مطابقته، وإنما يلزم الجهل لو حكم بأنها متمايزة في الخارج، ولا تمايز.

ورد، بأن مراده أن هذه التصورات، بل الصور، إن طابقت الخارج فذاك، وإلا كان جهلاً.

والجواب: أنه:

- إن أريد بالمطابقة أن يكون في الخارج بإزاء كل صورة هوية على هذه الصورة، فلا نسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها، وإنما يلزم لو أخذت في الذهن على أنها صور لأمور متمايزة في الخارج، وإن أريد أن يكون بإزائها هوية لكون المتحقق بها في الخارج تلك الهوية والمتحقق من تلك الهوية في الذهن تلك الصورة، فلا نسلم أن المطابقة تستلزم أن يكون هناك أمور متمايزة بحسب الخارج، وإنما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من أمر واحد صوراً مختلفة باعتبارات مختلفة على ما هو محقق في بحث الماهية.

وقد نوقض دليلاً إثبات الحال السابقان، أما بيان مناقضة الأول، فلأن الأحوال لو كانت ثابتة لكانت متشاركة في الثبوت متخالفة بالخصوصيات، فكان ثبوتها زائداً عليها، ضرورة أن ما به الاشتراك مخالف لما به الامتياز، وثبوتها ليس بمنفي، فيكون ثابتاً ويتسلسل لما ذكرتم في الوجود.

وأما بيان مناقضة الثاني، فلأن الحال قد يكون كلياً محمولاً على جزيئات ثابتة، فإن كان ثابتاً، كان متشخصاً، وإن كان منفياً امتنع كونه جزءاً من الثابت، وكذا إذا كان جنساً لأنواع، وإذا كـان من أجناس الأعراض، لزم قيام العرض بالعرض، على ما ذكرتم، فما هو جوابكـم فهـو جوابنا.

فإن قيل: الحال لا يقبل التماثل والاختلاف، لأن ذلك من صفات الموجود، فلا يتحقق فيها ما به الاشتراك وما به الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها، ويتسلسل، ولا يتعين حال للكلية وآخر للجزيئة أو حال للحالية وآخر للمحلية ليلزم ما ذكرتم، بخلاف الموجودات، فإنها قابلة لذلك باعترافكم.

وأيضاً، فلا نسلم استحالة التسلسل في الأمور الثابتة، وإنما قام الدليل على استحالته في الـموجودات.

قلنا: ثبوتها التماثل، والاختلاف ضروري، لأن المعقول من الشيء إن كان هو المعقول من الآخر فهما متماثلان، وإلا فمختلفان.

وما قيل من أنهم جعلوا التماثل والاختلاف إما حالاً أو صفة، وعلى التقديرين، فلا تقوم إلا بالموجود ليس بشيء، لأن الصفة قد تقوم بالثابت، وإن لم يكن موجوداً.

- وإن أريد أنه حال أو صفة موجودة، فممنوع، واستحالة التسلسل في الأمور الثابتة مما قام عليه بعض أدلة امتناع التسلسل.

وأما ما ذكره **الإمام** من أنا لو جوزناه لانسد باب إبطال حوادث لا أول لها، وإثبات الصانع القديم، فضعيف، **لأنا لا نجوزه** في الموجودات، وبه يتم إثبات الصانع.

وتقدير القوم في النقض بالحال، بأن الأحوال متخالفة بخصوصياتها، ومتشاركة في عموم كونها حالاً، وما به المشاركة غير ما به المهايزة، فيلزم أن يكون للحال حال آخر إلى غير النهاية، دفعه الإمام بأن الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم أن يكون للحال حال آخر إلى غير النهاية وذلك لأنه لا معنى للحال إلا ما لا يكون موجوداً ولا معدوماً، وهو صفة سلبية، فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكاً في حال ليلزم تسلسل الأحوال.

ورده الحكيم المحقق، بأن «الحال» عندهم ليس سلباً محضاً، بل هو وصف ثابت للموجود، ليس بموجود ولا معدوم، ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالاً، مع أنه ليس بموجود ولا معدوم، فإذن ـ الحال تشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم، يختص بتلك الأمور التي يسمونها حالاً، وتشترك الأحوال فيه، وهو لا يوصف بالتماثل والاختلاف، لأن **المثلين** عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد، **والمختلفات** ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد، والحال ليست بذات، لأنها التي تدرك بالانفراد، والمشترك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بأن المدرك من أحدهما هو المدرك من الآخر، وليس كذلك.

الوجه الثالث: من وجوه «**إثبات الحال**»، أن **الإيجاد**:

- **ليس بموجود، وإلا لاحتاج إلى إيجاد له محتاج إلى آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية له.**

- **ولا معدوم، وإلا لما كان الفاعل موجداً، لأنه بعد صدور المعلول عنه لم تحصل له صفة، وكما لم يكن قبل الصدور موجداً فكذا بعده.**

لا يقال: إيجاداً لإيجاد عينه، **لأنا نقول**: مثل هذا لا يصح في الأمور الموجودة، لأن ذلك ايجاد للمعلول وهذا ايجاد للوصف الذي هو الإيجاد.

والجواب، أنا نختار أنه معدوم، ولا نسلم لزوم أن لا يكون الفاعل موجداً، فإن صحة الحمل الإيجابي لا ينافي كون الوصف الذي أخذ منه المحمول معدوماً في الخارج، كما في **قولنا**: «زيد أعمى» في الخارج، واجتماع الضدين ممتنع في الخارج، مع أن كلاً من العمى والامتناع معدوم في الخارج.

فإن قلت: أي شيء يتفرع على القول لكون المعدوم شيئاً أو يكون الحال ثابتة.

قلت: مما بناه القائلون بالأول عليه، اتفاقهم على أن الذوات الثابتة في العدم من كل نوع متناهية، وعلى أنه لا تأثير للمؤثر في تلك الذوات لأنها ثابتة في العدم من غير سبب، وإنما التأثير في إخراجها من العدم إلى الوجود، وعلى أنه لا تباين بين تلك الذوات بمعنى أنها متساوية في الذاتية، وإنما الاختلاف بالصفات لا في الحقيقة، وإلا لصح على كل ما صح على الآخر، وهو باطل بالضرورة، نعم ـ إفراد كل نوع متساوية في الحقيقة، وهو ظاهر، وعلى أنه يجوز القطع بأن للعالم صانعاً متصفاً بالعلم والقدرة والحياة مع الشك في وجوده حتى يقوم عليه البرهان، وذلك لأنهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية.

واعترض، بأن هذا يستلزم جواز الشك في وجود الأجسام بعد العلم باتصافها بالمتحركية والساكنية، لجواز أن يتصف بذلك في العدم، فيحتاج وجودها إلى دلالة منفصلة، وذلك جهالة عظيمة.

وما أجيب به عن هذا، من أنا بعدما نتصور ذاتاً متصفة بتلك الصفات، ونصدق بأن صانع العالم يجب أن يكون كذلك، يجوز أن نشك في أن العالم صانعاً كذلك، ومن أنا بعد العلم بأن كل ما لو وجد كان صانع العالم فهو بحيث لو وجد كان بتلك الصفات، يجوز أن نشك في أنه موجود في الخارج ليس بشيء، لأنه لا يتفرع حينئذٍ على كون المعدوم شيئاً وثابتاً في الخارج، بل يصح على قول النافين أيضاً، **ألا ترى** أنا نستدل على وجود الواجب ومعناه أن الذات المتصفة بوجوب الوجود يفتقر التصديق بوجودها إلى الدليل، ونقطع بأن شريك الباري ممتنع، ومعناه: أن الذات المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال المغايرة للباري تعالى وتقدس ممتنع أن يوجد في الخارج.

واعلم أنهم وإن جعلوا هذا التفريع متفقاً عليه، إلا أنه إنما يصح على رأي القائلين بأن للمعدوم صفة.

ومما يتفرع عليه أيضاً، اختلافهم في أن «**الذوات المعدومة**» هل تتصف بصفة الجنس،

كالجوهر بالجوهرية، والسواد بالسوادية، إلى غير ذلك، ربما تتبع صفة الجنس، كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلاً:

فقال الجمهور منهم: نعم ـ لأنها متساوية في الذاتية، فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة، ولأنها:

- **إما متماثلة في العدم فتكون متماثلة في الوجود، لأن ما بالذات لا يزول.**
- **وإما متخالفة، فتكون بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية، ولأن التحيز اللازم للجزء هو حالة الوجود ليس لأنه ذات، ولا لأنه موجود، وإلا لكان لازماً للعرض، فتعين أن يكون لصفة يتصف بها في العدم.**

وأجيب، بأن التساوي في **الذاتية** لا يمنع الاختلاف **بالحقيقة**، كالحقائق المتشاركة في الوجود، وحينئذٍ لا يرد شيء مما ذكر.

وذهب **أبو إسحاق ابن عياش** إلى أنها في القِدم عارية عن جميع الصفات، لأنها لما كانت متساوية في الذات، فاختصاص بعضها بصفة معينة **لا يكون لذاته**، وهو ظاهر، **ولا لصفة أخرى**، وإلا تسلسل، **بل لمباين**، ولا يجوز أن يكون موجباً، لأن نسبته إلى الكل على السواء، فيكون مختاراً، **وفعل المختار حادث**، فيلزم كون المعدوم مورداً للصفات المتزائلة، وهو باطل بالاتفاق، فتعين أن يكون ذلك حالة الوجود.

والجواب، أنه يجوز أن يكون لذاته المخصوصة، فيظهر أن مبنى كلام الفريقين على عدم التفرقة بين **العارض** الذي هو الذات، **والمعروض** الذي هو الذوات المخصوصة.

ومما يتفرع عليه أيضاً، اختلافهم في أن **التحيز، هل يغاير الجوهرية؟**

فالجمهور منهم على أن الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالتي الوجود والعدم، والتحيز ـ وهو اقتضاء الجوهر حيزاً ما ـ تابعة للوجود، أي صادرة عن الجوهر بشرط الحدوث، **ويسمونه الكون**، وحصول الجوهر في الحيز المعين، **ويسمونه الكائنية**، معلل بالتحيز، بمعنى الكون في الحيز.

وذهب **الشحام والبصري وابن عياش** إلى أن الجوهرية نفس التحيز؛ إذ لا معنى للجوهرية إلا التحيز بالذات.

ومما يتفرع عليه أيضاً، اختلافهم في أن **المعدومية، هل هي صفة ثابتة للمعدومات حالة العدم؟**

فأثبته أبو عبد الله البصري.

ونفاه **غيره**، لأنها لافتقارها إلى الذات ممكنة، فإن كان علتها الذات أو الفاعل الموجب من غير توسط الافتقار أصلاً، لزم دوامها، فلا توجد الذات، وإن كان هي الفاعل بالاختيار ابتداءً وانتهاءً لزم حدوثها، وهو محال.

ومما يتفرع عليه أيضاً، اختلافهم في «**الجواهر المعدومة**»، **هل هي أجسام في العدم؟**

فنفاه الجمهور، وأثبته **أبو الحسن الخياط**.

ومما بناه القائلون بالثاني عليه:

تقسيم الحال:

- **إلى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات، كالعالمية المعللة بالعلم، والقادرية المعللة بالقدرة.**

- **وإلى حال ليس كذلك، كلونية السواد، فإنها لا تعلل بصفة في السواد، وكذا وجود الأشياء.**

ومنها، تعليل اختلاف **الذوات في العدم بالأحوال**، فإن القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات أحوالاً، ودل ذلك على أن الحال عندهم لا يجب أن يكون صفة لموجود.

ومنها، تقسيمهم تلك الصفات في الجوهر:

- **إلى ما يعود إلى الجملة، أعني: مجموع ما يتركب عنه البنية ـ كالحسية، وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة.**

- وإلى ما يعود إلى التفصيل، أي الإفراد، كالجوهرية، والوجود، والكون، والكائنية، وفي الأعراض إلى الصفة النفسية، بالسوادية، والصفة الحاصلة بالفاعل، كالوجود، وإلى ما لا يتبع العرض بشرط الوجود، كالحلول في المحل.

تتمة:

ما مر من أن «الحال»:

- منها ما هو معلل بصفة موجودة في الذات، كالعالمية المعللة بالعلم، والقادرية المعللة بالقدرة، يتمشى بحمله على الذوات الحادثة، أو على الذات القديمة، لكن على مذهب مثبتيها من أهل السنة، كالقاضي، وإمام الحرمين، لا على مذهب أبي هاشم وبعض أتباعه من المعتزلة، لأنهم لا يثبتون الصفات على ما مر في مبحثه، والله أعلم.

فإن قلت: قد مر أن بطلان القول بـ«ثبوت المعدوم في الخارج»، وبـ«تحقق الواسطة بينه وبين الموجود جلي، بل ضروري»، فكيف ذهب إليه سيما الواسطة كثير من العلماء المحققين.

قلت: شبهتهم في ذلك:

- إما أن العقل جازم بأن السواد سواد في الواقع، وإن لم توجد أسباب الوجود من الفاعل والقائل، فإن أسباب الماهية غير أسباب الوجود على ما تقرر في مباحث الماهية، فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج، لما رأوا فيه من شائبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود الذهني، وهو قريب من قول الفلاسفة: أن الماهيات ليست بجعل الجاعل، وحاصله، أنهم وجدوا تفرقة بين الممتنعات والممكنة، بأن لها ماهيات تتصف بالوجود تارة، وتتعرى عنه أخرى بحسب حصول أسباب الوجود، ولا حصر لها، فعبروا عن ذلك بـ«الشيئة» و«الثبوت» في «الخارج».

- وأما انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود، كوجود الإنسان، وإيجاد الله تعالى إياه، وعالمية زيد، ولونية السواد، قد قام الدليل على أنه ليس بموجود، ولم يكن لهم سبيل إلى الحكم بأنه لا تحقق له أصلاً لما رأوا الموجودات يتصف بها سواء، وجد اعتبار العقل، أولم

يوجد، على أنه لو وجد اعتبار العقل وفرضه، فهو عندهم ليس بموجود في العقل، فجزموا بأن لهذا النوع من المعاني تحققاً لما في الخارج، وليس بموجود ولا معدوم، بل واسطة، وسموه بالحال.

يوضحه، أنه إذا صدر المعلول عن العلة، فنحن نجد في كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور، أعني: الموجودية والوجود، فلا تكون حينئذٍ معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين، وقد قام الدليل على أنها ليست بموجودة، فتكون واسطة.

وأما قول صاحب «**المواقف**» أنه يظن ظناً قريباً من اليقين أن مبنى إثبات الواسطة على أنهم وجدوا من المفهومات ما يتصور عروض الوجود لها، فسموا تحققها **وجوداً** وارتفاعها **عدماً**، ومنها ما لا يتصور عروض الوجود لها، **كالاعتبارات العقلية**، التي تسميها الحكماء **معقولات ثانية**، فجعلوها لا موجودة ولا معدومة، بمعنى أنها ليست محققة ولا من شأنها التحقق، فعندنا تقابل الوجود والعدم تقابل الإيجاب والسلب، وعندهم تقابل العدم والملكة، فقد رده في شرح «**المقاصد**» بأنه إنما يصح لو كان المعدوم عندهم مبايناً للممتنع لا يطلق عليه أصلاً كما ذكره صاحب «**التلخيص**»، لا أعم على ما قرره صاحب «**المواقف**» و«**غيره**»، لظهور أنه لا يعرض له الوجود أصلاً، وبأن الحال حينئذٍ تكون أبعد عن الوجود من المعدوم، لما أنه **ليس** المتحقق، ولا إمكان التحقق، **وليس** كذلك، لما أنهم يجعلونه قد تجاوز في **التقرر والتحقق والثبوت** حد العدم، ولم يبلغ حد الوجود، ولهذا جوزوا كونه جزء الموجود، كلونية السواد، ولأنه ينافي ما ذكره في تفسير **الواسطة** من أنه المعلوم الذي له تحقق لا باعتبار ذاته، بل تبعاً لغيره، أو الكائن في الأعيان لا بالاستقلال، بل تبعاً لغيره.

قال: ويمكن دفع الأخيرين، بأن المراد بـ«**التحقق**» الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال، وأن **الواسطة** يكون أقرب إلى الوجود، من أن التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل.

خاتمتان: الأولى: قال القاضي في «**التفسير**»: الشيء: يختص بالموجود، لأنه في الأصل مصدر شاء، أطلق:

- **بمعنى شاء تارةً، وحينئذٍ يتناول الباري تعالى، كما قال: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩].**

- **وبمعنى مشيء، أي مشيء وجوده، وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة، وعليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠] ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، فهماً على عمومها للأشعرية والمعتزلة لما قالوا: الشيء: ما يصح أن يوجد، وهو يعم الواجب والممكن، أو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، فيعم الممتنع أيضاً، لزمهم التخصيص بالممكن في الموضعين بدليل العقل، انتهى.**

وبهذا تعلم تعين ما قدمناه من تفسيره في قول «النظم»:

وَكُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ ....

وفي قوله:

وَعِندَنَا الشَّيءُ هُوَ المَوجُودُ ... ...

الثانية: اتفقوا على أن «**الموجودات الخارجية**» متمايزة في الخارج بلا اشتباه، وتمايز الموجودات الخارجية بحسب أنفسها مما لا يشك فيه أيضا، وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه، كما يأتي.

وأما «**المعدومات**» التي من جملتها **العدمات** ففي تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف:

منهم من أثبته، فإن عدم الشرط يوجب عدم الشرط، وعدم الضد عن محل يصحح وجود الضد الآخر، فيه بخلاف عدم ما ليس شرطاً ولا ضداً، فإنه لا يوجب عدم المشروط، ولا يصح وجود الضد الآخر، فلولا التمايز والتعدد اللازم منه جاء بين العدمات، لم تختلف مقتضياتها ولا أحكامها من كون بعضها ملزوماً للآخر، أو لازماً له، أو مساوياً، أو مبايناً، إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة.

ومنهم من نفاه، لأن «**المعدومات**» و«**العدمات**» نفي صرفٌ، لا تمكن الإشارة إليها

أصلاً، وكل ما هو متميز فله وجود، لأن **التميز صفة ثبوتية**، لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتاً في الجملة، وما يكون ثابتاً لم يكن معدوما، فلا شيء من المعدوم بمتميز أصلاً.

قال في «**المواقف**» و«**شرحه**»: والحقُّ في هذا الخلاف أنه فرع الخلاف في «**الوجود الذهني**»، وذلك لأنه لا تمايز بين «**المعدومات**» إلا في العقل، فإن تلك الأحكام إنما يتصف بها المعدومات بحسب نفس الأمر في العقل لا في الخارج؛ إذ لا ثبوت للمعدوم في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشيء، فلا تمايز بينها إلا في العقل، فإن كان ذلك التمايز الحاصل لها في العقل لوجود لها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقاً، بل كل ما يتصور من «**المعدومات**» و«**العدمات**» و«**مفهوم المعدوم المطلق**» و«**العدم المطلق**» كان موجوداً في الذهن، فالامتياز الحاصل هناك ثابت «**للموجود**» لا «**للمعدوم المطلق**» الذي لا وجود له أصلاً، وإلا تصور ما هو معدوم مطلقاً لا وجود له خارجاً ولا ذهناً، مع أنه يتصف بالامتياز والعدمات المتمايزة، انتهى.

وفي شرح «**المقاصد**»: قد اشتهر **خلاف في تمايز الأعدام**:

- **فإن أريد أن ليس التمايز أمراً متحققاً في الخارج، أو ليست للعدمات أو المعدومات هويات عينية متمايزة، فضروري لا يتصور فيه نزاع.**

- **وإن أريد أن ليس لمفهوم العدم أفراد متمايزة عند العقل يختص كل منها بأحكام مخصوصة صادقة في نفس الأمر، فباطل، لأن عدم العلة موجب لعدم المعلوم من غير عكس، وعدم الشرط مناف لوجود المشروط، وعدم المشروط لا ينافي وجود الشرط، وعدم الضد عن المحل يصحح طريان الضد الآخر، بخلاف عدم غير الضد.**

ولما لم يكن **التمايز إلا بحسب العقل** الذي وقع الخلاف في أنه: **هل هو وجود ذهني أم لا؟** ذهب صاحب «**المواقف**» إلى أن الخلاف في تمايز الأعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني:

فمن أثبته نفاه، لأن التمايز لا يكون إلا في العقل، أي بحسب التعقل والتصور، فإن كان ذلك يوجد في الذهن على ما هو رأي المثبتين لم يتصور معدوم مطلقاً، أي معدوم ليس له شائبة الوجود، لأن كل متصور فله وجود ذهني، فلا يكون التمايز إلا للموجودات.

ومن نفاه أثبته، لأن الأعدام ليست لها شائبة الوجود متمايزة في التصور.

وأنت خبير بأن الأمر بالعكس، لأن **الفلاسفة** المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الأعدام، **وجمهور المتكلمين** النافيين له فهم القائلون بعدم تمايزها، **فالأولى أن يقال في بيان التفرع**: أنه لما كان التميز عنده وصفاً ثبوتياً يستدعي ثبوت الموصوف به، **فمن أثبت الوجود الذهني** حكم بتمايز الأعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني، وإن كانت هي أعداماً في أنفسها، **ومن نفاه**، حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت أصلاً.

فإن قلت: يمكن الجواب عن «**المواقف**»، بأن مراده أنه ينبغي أن يكون الخلاف فرع الخلاف، كما ذكره، وليس مراده أن الخلاف فرع الخلاف، وقع بينهم كذلك، حتى يعترض عليه بأن الأمر بالعكس.

قلت: هذا لا يدفع أن الأولى في بيان التفرع أن يقال ما ذكر، فليتأمل؟!

فإن قلت: القول بـ«**تمايز الأعدام في التصور**» لا يستقيم، إذ التمايز حينئذٍ إنما هو للموجودات الذهنية على ما هو رأي **المحققين من الحكماء والمتكلمين**.

قلت: أجيب عن ذلك أن «**العدم بالذات**» لا ينافي «**الوجود بالاعتبار**» كما يشهد به مسائل كثيرة:

منها، أن «**العدم**» يعرض لنفسه بأن يتصور «**العدم المطلق**» الذي هو نفي الكون في الأعيان، ثم يزول ذلك عن الذهن، فيكون ذلك عروضاً للمعدم على ما هو عدم في نفسه، وإن كان موجوداً من حيث حصوله في الذهن.

ومنها، أن زوال العدم عن الذهن نوع من **العدم المطلق** من حيث كونه **مضافاً إلى العدم**، ومقابل له من حيث كونه **نفياً له وسلباً**.

ومنها، أن المعدوم المطلق ـ أعني: ما ليس له ثبوت في الخارج ولا صورة في العقل: ثابت من حيث أنه متصور، فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه، وقسيم للثابت من حيث ذاته، فيمتنع الحكم لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه في الجملة.

فإن قيل: فما لا يكون ثابتاً بوجه من الوجوه من حيث أنه لا ثابت يمتنع الحكم عليه، والحكم بامتناع حكم، فيتناقض.

قلنا: صحة الحكم عليه بامتناع الحكم ليست من جهة أنه لا ثابت، بل من جهة أنه متصور ثابت في العقل، وامتناع الحكم من جهة أنه لا ثابت في نفسه، وبحسب مفهومه، فلا تناقض لاختلاف الجهتين.

وهذا هو الجواب عن الشبهة على قولهم: **الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما**، وهي أنه لو صح ذلك لصدق **قولنا**: لا شيء مما انتفى فيه هذا الشرط ـ كالمجهول مطلقاً، يصح الحكم عليه، ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط، واللازم باطل، لأن موضوع هذه السالبة إن كان ثابتاً معلوماً بوجه ما صح الحكم عليه في الجملة، فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم أصلا وإن كان مجهولا مطلقاوالحكم بعدم صحة الحكم حكم ، تناقض، لأن بعض المجهول المطلق صح الحكم عليه.

وقد يجاب، بأن القضية مشروطة، أي لا يصح الحكم ما دام مجهولاً مطلقاً، وهي لا تناقض المطلقة، وهو مدفوع بأدنى تغيير، وهو أن يقيد انتفاء الشرط بالدوام، أي: ما يكون مجهولاً مطلقاً لا يصح الحكم عليه دائماً، أو تغيير إمكان التصور، **فيقال**: لو كان الحكم على الشيء مشروطاً بتصوره، لكان مشروطاً بإمكان تصوره ضرورة، فيلزم أن لا يمكن الحكم على ما لا يمكن تصوره أصلاً، والحكم بعدم الإمكان حكم.

وبالجملة، فالشبهة مما يورد في مواد كثيرة:

مثل قولنا: ضرب: فعل ماض، ومن: حرف جر، وليس باسم، وما لا يتصور أصلاً ليس بكلي... إلى غير ذلك.

فينبغي أن يكون الجواب حاسماً للمادة.

وحاصله، أن الموضوع في أمثال هذه القضايا متعدد، فـ«**المجهول المطلق**»:

- **من حيث ذاته ممتنع الحكم**.

- **ومن حيث كونه متصوراً محكوم عليه.**

و«ضرب» من حيث ذاته فعل، و«من» حيث كونه هذا اللفظ اسم، ... وهكذا.

وقد يقال في بيان بطلان قولنا: **لا شيء من المجهول مطلقاً يصح الحكم عليه**، أن كل مجهول مطلقاً فهو شيء أو لا شيء، وممكن أولا ممكن.

وبالجملة، فأما «ب» أو ليس «ب» ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين، وفيه منع ظاهر، وهو أنا لا نسلم صدق شيء من هذه القضايا، وإنما يلزم ارتفاع النقيضين لو سلبا عن شيء واحد.

ومما يزيدك بما مر تأنيساً، أن العقل له أن يعتبر النقيضين من المفردات ـ كالموجود واللاموجود، أو من القضايا مثل هذا موجود هذا ليس بموجود، ويحكم بينهما بالتناقض، بمعنى: امتناع صدق المفردين على شيء واحد، وامتناع صدق النقيضين في نفس الأمر، فيكون النقيضان موجودين في العقل، وإن كان أحدهما عبارة عما لا وجود له أصلاً:

وله أن يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه مع أن تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جمعاً بين وجوده وعدمه، لكن لأحدهما بحسب الذات والآخر بحسب التصور.

وله أن يعتبر تقسيم الموجود إلى ثابت في الذهن، وغير ثابت فيه بحسب الذات، وقسماً منه باعتبار كونه متصوراً، وكذا في تقسيمه إلى فيكون ال لا ثابت في الذهن قسيما للثابت فيه بحسب الذات وقسمت منه باعتبار كونه متصورا ، وكذا في تقسيمه إلى «ممكن» التصور و«اللا ممكن» التصور بكون الثاني من يمكن التصور، بل من التصور.

وله أن يحكم بالتمايز بين الثابت في الذهن و«اللا ثابت» فيه، وكذا بين «ممكن التصور» و«اللا ممكن» التصور، مع أنه يستدعي أن يكون للممتازين هويتان عند العقل، ولا هوية «للاثابت» في العقل و«اللاممكن» التصور، فيكون كل منهما لا هوية له عند العقل من حيث الذات.

وله هوية عنده من حيث التصور، وهذا كما أنه تعتبر «الهوية» و«اللاهوية» ويحكم بينهما بالتمايز، فيكون اللاهوية قسيماً للهوية بحسب الذات وقسماً منها باعتبار ثبوتها في العقل.

ولا تناقض في شيء من ذلك.

قال السعد: بعد أن ساق ما تقدم برمته: **وهذه أصول يستعان بها في حل كثير من المغالط.**

* [مبحث في إثبات حقائق الأشياء، والرد فيى السفسطائية]:

ولما انقسمت **السوفسطائية** إلى ثلاث فرق:

إحداها: تنكر حقائق الأشياء، وتزعم أنها أوهام وخيالات باطلة، وهم العنادية، المعاندون بادعائهم أنهم جازمون بأن لا موجود أصلاً، متمسكاً بما نسألهم من الإشكالات المتعارضة، مثل **أن يقال**: لو كان الجسم موجوداً لم يخل من:

- **أن يتناهى قبوله للانقسام، فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ، وهو باطل، لأدلة نافية.**

- **أو لا يتناهى قبوله للانقسام، بأن يقبله إلى غير نهاية، وهو أيضاً باطل، لأدلة مثبتة.**

ولو كان شيء ما موجود لكان:

- **إما واجباً.**

- **أو ممكناً.**

وكلاهما باطل، للإشكالات القادحة في الوجوب والإمكان.

وبالجملة، ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة **تقاومها.**

وثانيتها: تنكر ثبوتها وتقررها، وتزعم أنها تابعة للاعتقادات، حتى أنا إن اعتقدنا الشيء جوهراً فهو جوهر، أو عرضاً فهو عرض، أو قديماً فهو قديم، أو حادثاً فهو حادث، وهم **العندية** القائلون بأن **حقائق الأشياء تابعة للعند والاعتقاد دون العكس**، حتى أن مذهب كل طائفة عندهم حق بالقياس إليهم، وباطل بالقياس إلى خصومهم، ولا استحالة فيه، إذ ليس في نفس الأمر شيء حق بحسب **تقرره** وثبوته، احتجاجاً بأن الصفراوي يجد السكر في فمه مراً عند غلبة خلط الصفراء عليه، فدل على أن المعاني تابعة للإدراكات.

وثالثتها: تنكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، وتزعم أنه شاك وشاك في أنه شاك... وهلم جراً، وهم **اللاأدرية**، إذ يقولون: لا دراية لنا بحقيقة من الحقائق.

وهم أفضل طوائف السوفسطائية، لأنهم عند التحقيق قائلون بالتوقف.

احتجوا على ذلك فقالوا، أظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة إلى الحاكم **الحسي والعقلي**، فلا بد من حاكم آخر، وليس ذاك الحاكم هو النظر لأنه فرعهما، فلو صححنا به، لزم الدور، وليس لنا شئ يحكم سوى الضرورة والنظر، وقد بطلا، فوجب التوقف في الكل.

فإذا قيل: لهم لقد قطعتم شبهتكم هذه ببطلان «الحسيات» و«البديهيات» و«النظريات» جميعًا، وبوجوب التوقف فقد ناقضتم كلامكم بكلامكم.

قالوا: كلامنا لا يفيدنا قطعاً، فإنا شاكون في بطلان تلك الأمور، ووجوب التوقف، وشاكون أيضاً في أنا شاكون... وهلم جراً، فلا ينتهي بنا الحال إلى القطع بشيء أصلاً، فيتم مقصودنا بلا تناقض.

وهذا تفصيل ما يقال: أنهم تمسكوا بأنه لا وثوق على حكم الحسن والعقل لما مر من شبه الفريقين، ولا على الاستدلال لكونه فرعهما، فلم يبق إلا طريق التوقف.

وغرضهم من هذا التمسك حصول **الشك والتهمة**، لا **إثبات أمر** أو **نفيه**، فلذا كانوا مثل طريقه من «**العندية**» و«**العنادية**».

أشار للرد عليهم بقوله:

(وثابت)، أي متقرر ومتحقق، **(في الخارج)**، وهو الواقع ونفس الأمر، **(الموجود)**.

أي: **حقيقة كل موجود**:

- **واجباً كان أو ممكناً**.
- **جوهراً كان أو عرضاً**.
- **مادياً كان أو مجرداً**.

إن قيل: «**المجردات**» ثابتة في الخارج ومتحققة فيه من غير نظر إلى اعتبار المعتبر وفرض الفارض، فـ«**أل**» للاستغراق؛ إذ المراد بالموجود ما ثبت له الوجود، لا ما حدث له، لما نجزم به ضرورة من ثبوت بعض الأشياء بالعيان وبعضها بالبيان،ولأنه إن لم يتحقق نفي الأشياء، فقد ثبتت، وإن تحقق نفيها، وهو حقيقة من الحقائق، لكونه نوعاً من الحكم، فقد ثبت شيء من الحقائق، فلم يصح نفيها على الإطلاق.

والأول **تحقيقيّ**، والثاني **إلزاميّ**.

وهذا إنما يتم على **العنادية لا العندية**، كما لا يشتبه على ذي إلمام، يتصفح المرام، وصرح به **السعد** في شرح «**العقائد**».

ففي قوله في شرح «**المقاصد**»: ثم لا يخفى ما في كلام **العنادية** و**العندية** من التناقض، حيث اعترفوا بحقية إثبات أو نفي، سيما إذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة نظر.

والجواب عن شبهة العنادية، باندفاعها بالتمسك بما قامت عليه القواطع في القطعيات، ومن الواضح أنه لا يتعارض قاطعان، وبما هو الأرجح في الظنيات، على **ما قرره أئمة الدين وأسسه علماء المسلمين**.

وعن شبهة العندية، أنه لا يلزم من **غلط الحس** في البعض لأسباب جزئية تعرض له كون جميع المعاني عند انتفاء أسباب الغلط تابعة للاعتقاد.

وعن شبهة اللاأدرية:

- **أن غلط الحس في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط**.
- **والاختلاف في البديهي لعدم الألف، أو لخفاء في التصور، لا ينافي البداهة**.
- **وكثرة الاختلاف لفساد الأنظار لا ينافي حقية بعض النظريات**.

فإن قلت: السوفسطائية:

- **ما هم؟**

- **ونسبتهم إلى ماذا؟**

قلت: هم قوم كفار، توغلوا في **الرياضيات**، واستولى عليهم الشيطان، وغلبت عليهم الوساوس، حتى أتوا بالهذيان، **والمحققون** على أن السفسطة مشتقة من «سوفاء» «أسطا»، ومعناه بلغة اليونانين: علم الغلط، والحكمة المموهة، لأن «سوفاء» اسم للعلم، و«أسطا» اسم للغلط المزخرف، كما اشتق الفلسفة من «فيلاسوفا»، ومعناه بلغتهم أيضاً: محب الحكمة.

فإن قلت: غير العربي لا يشتق، ولا يشتق منه؟!

قلت: صرح **السيد** بأن الاشتقاق من الاسمين وقع بعد التعريب، وحينئذٍ فلا إشكال، إذ بعض المعربات أعطته العرب أحكام مفرداتها في الجملة، على ما صرح به **الجابردي** وغيره.

فإن قلت: قد تعرضت للجواب عن شبهتهم، و**المحققون** على أنه لا سبيل إلى البحث والمناظرة معهم، خصوصاً **اللاأدرية**، لأنها لإفادة المجهول المحتاج إلى النظر بالمعلوم، ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة محتاجة إلى النظر، والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول، فانتفى القيدان المعتبران في المناظرة، إذ هم **مصرون على إنكار الضروريات أيضاً حتى الحسيات والبديهيات**، وأيضاً في الاشتغال بإثبات الضروريات التزام لمذهبهم، وتحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة، بل مفتقرة إلى الاكتساب، إذ عندنا لا يتصور كون الضروري مجهولاً يستفاد من المعلوم، فالطريق معهم في المناظرة التعذيب ولو بالنار:

- **فإما أن يعترفوا بالألم، وهو من الحسيات.**
- **وبالفرق بينه وبين اللذة، وهو من العقليات.**

وفيه بطلان لمذهبهم، وانتفاء لملتهم.

- **وإما أن يصروا على الإنكار، فيحترقوا.**

وفيه اضمحلال لسائر فتنتهم، وانطفاء لنائر شعلتهم.

قلت: محل المنع المناظرة الحقيقية، وما ذكرناه إنما هو **إرشاد للقاصرين**، **وتمرين لهم في** طرق مكالمة الخصوم، وتنبيه لهم على ما هو بالضرورة معلوم.

فإن قلت: قد ظهر مما قدمته، أن **السوفسطائية** قوم لهم نحلة ومذهبٌ، وينتحلون إلى هذه الطوائف الثلاث، وهو خلاف **قول بعضهم**: لا يمكن أن يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذه المذاهب، بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه، والاشتقاق السابق لا ينافيه، بل يساعد عليه.

قلت: ما قاله البعض خلاف المعول عليه، فقد جزم **السيد** بأنهم من أرباب المذاهب، ثم حكى ما ذهب إليه البعض بقيل، نعم ـ كلام شرح «**المقاصد**» يشعر بارتضاء كلام البعض، وهو صاحب «**تلخيص المحصل**»، فإنه بعد أن حكى ما ارتضاه **السيد** عن ظن قوم من الناس **قال**: وليس ولا يمكن أن يكون إلى آخره.

فإن قلت: لا يستفاد من النظم إلا رد مذهبي: **العندية والعنادية**، لا رد مذهب: **اللاأدرية**، لأنهم إنما ينفون العلم بثبوت الحقائق ـ لا ثبوتها.

قلت: بل يستفاد منه رد المذاهب الثلاثة، إذ حكمه بثبوت حقائق الموجودات فرع العلم بثبوتها كما لا يخفى.

فإن قلت: لا شك أن الموجود مبتدأ، وثابت في الخارج: خبر، وقد تقرر أن **الشيء عندنا هو الموجود**، وأن «**الثبوت**» و«**التحقق**» و«**الوجود**» و«**الكون**» ألفاظ مترادفة، معناها بديهي التصور، فيلزم أن يكون الحكم على الموجود بالثبوت لغواً، بمنزلة قولنا: **الأمور الثابتة ثابتة**.

قلت: أجاب **السعد**، بأن المراد: أن ما نعتقده حقائق الأشياء، ونسميه بالأسماء: من الإنسان والفرس والسماء والأرض: **أمور موجودة في نفس الأمر** ـ كما **يقال**: واجب الوجود موجود، وهذا كلام مفيد، ربما يحتاج إلى البيان، ليس مثل قولك: **الثابت ثابت**، ولا مثل قوله: **أنا أبو النجم وشعري شعري**، على ما لا يخفى.

وتحقيق ذلك، أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة بكون الحكم عليه بشيء مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض، كالإنسان، إذا أخذ من حيث أنه **جسم** ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً، وإذا أخذ من حيث أنه **حيوان ناطق** كان ذلك لغواً، انتهى.

وحاصل السؤال ـ كما قاله **بعض المحققين**، أن «الوجود»:

- **إما مرادف للشبيه.**

- **أو لازم بين لها.**

فالحكم بالوجود على ما علم اتصافه بالشيئيه لغو.

وملخص الجواب ـ على ما قاله ذلك البعض أيضاً ـ:

أن اتصاف ذلك الموضوع بالعنوان، وإن كان الأصح أنه يجب أن يكون بالفعل، لكن لا يجب أن يكون ذلك بحسب الأمر ونفسه، بل يكفي في ذلك فرض العقل لذلك، وهذا شأن ما نحن بصدده، فإنا لما نظرنا إلى العالم شاهدنا أموراً متقررة بحسب الظاهر متمايزه بالأسماء والأحكام ، فعتقدنا أنها أشياء فنحن نتوجه إلى تلك الأمور ونستحظرها بلفظ الأشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة **عبارة عن فرض العقل**، ويحكم عليها بالوجود في نفس الأمر، وظاهر أن ذلك حكم مفيد، بل ربما لا يكون بديهياً، فيحتاج إلى بيانه وإثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك.

قوله: يجزم العقل بثبوت بعض الأشياء بالعيان، وبعضها بالبيان، ومثله قولنا: **واجب الوجود موجود**، فإنا لما قسمنا «**المفهوم**» بحسب القسمة العقلية:

- **إلى ما يقتضي ذاته وجوده أو عدمه.**

- **أو لا يقتضي شيئاً منهما.**

حصل مفهوم «**مقتضى ذاته وجوده**» فرضاً، فيعبر عنه بلفظ واجب الوجود، ويحكم عليه بالوجود الخارجي، ويحتاج في إثباته إلى البيان:

- وليس مثل ذلك: الثابت ثابت، إذ لم يعهد لناشئ مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت، فيحكم عليه الثبوت في نفس الأمر، فالمفهوم من لفظ الثابت: ما تصف بالفعل بالثبوت في نفس الأمر، فيكون الحكم لغواً.

- وليس مثله أيضاً قوله: أنا أبو النجم، بالنسبة إلى من يعرف أنه سمي بذلك الاسم.

- ولا قوله: وشعري شعري، فإن اتصاف ذات الموضوع فيها بوصفه بالفعل بحسب نفس الأمر، لكن ليس المراد من محمولها مفهومه الظاهر، بل ما يدل عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية البلاغة، انتهى.

وهو كلام حسن نفيس.

فإن قلت: حق هذه المسألة أن تذكر في مباحث النظر والاستدلال، ولذا صدرت بها بعض مقدمات الكلام حتى قال «**ناقد المحصل**»: والحق، أن تصدير كتب الأصول الدينية بمثل هذه الشبهات أي: المورِدة على إفادة النظر العلم مطلقاً لا خصوص مذاهب السوفسطانية تضليل لطلاب الحق، **وقد يقال**: اطلاعهم على هذه الشبه، ووجوه فسادها، يفيدهم التثبت فيما يرومونه، كي لا يركنوا إلى شيء منها إذ لاح لهم في بادئ رأيهم.

قلت: لا شك أن حقها ذلك، لكنا أخرناها لمناسبتها لمباحث «الشيء»، مع أن النكات لا تتزاحم، على أن نقلها إلى هنا يفيد جواز مخالفة ما كاد صنيع القوم يفيد وجوبه، وكفى بهذا فائدة تابعة لهذا الصنيع.

خاتمة:

حقيقة الشيء وماهيته: ما به الشيء هو: كالحيوان الناطق للإنسان، بخلاف مثل «الضاحك» و«الكاتب»، مما يمكن تصور الإنسان بدونه، فإنه من **العوارض**.

قال في شرح «**المقاصد**»: قالوا: ماهية الشيء: ما به يجاب عن السؤال بما هو، كما أن «الكمية» ما به يجاب عن السؤال بكم هو، ولا خفاء في أن المراد ما هو الذي بطلب الحقيقة

دون الوصف أو شرح الاسم، وتركوا التقييد اعتماداً على أنه المتعارف، واحترازاً عن ذكر الحقيقة في تعريف الماهية، يعني: لئلا يلزم الدور.

قال: ومنهم من صرح بالقيد، فقال: الذي يطلب به جميع ماهية الشيء هو هو، وأنت خبير، بأن ذلك بعينه معنى الماهية، وأن هذا التفسير لفظي، فلا دور قد تفسر بما به الشيء هو هو، ويشبه أن يكون هذا تحديداً، إذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا.

وزعم **بعضهم**، أنه صادق على **العلة الفاعلية**، وليس كذلك، لأن **الفاعل**: ما به يكون الشيء ذلك الشيء، فإنا نتصور حقيقة المثلث، وإن لم تعلم له وجود أولاً فاعلاً.

وبالجملة، فمبنى هذا التفسير على أن نفس الماهية ليست بجعل الجاعل.

قلت: وهو خلاف التحقيق ـ كما قدمناه.

ومنهم، من فرق بين «**الحقيقة**» و«**الماهية**»، **فقال**:

- **ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه الخارجي: حقيقة.**

- **وما به الشيء هو هو باعتبار تشخصه: هوية.**

- **وما به الشيء هو هو مع قطع النظر عن ذلك: ماهية.**

كذا في **شرح** «**العقائد**»، وفي شرح «**المقاصد**»: ثم هي: «**الماهية**» إذا اعتبرت مع «التحقق» سميت: «**ذاتاً**» و«**حقيقة**»، **فلا يقال**: ذات العنقاء وحقيقته، بل ماهيته، أي ما يتعقل منه، وإذا اعتبرت مع التشخص سميت «**هويه**»، وقد يراد بالهوية: «**الشخص**»، وقد يراد «**الوجود الخارجي**»، وقد يراد بـ«**الذات**» ما صدقت عليه من الأفراد، انتهى، والخطب سهل.

تتمة:

«**الماهية**» من حيث هي: **لا موجودة ولا معدومة**، إذ كل واحد من الوجود والعدم أمر زائد عليها، ينضم إليها.

قال **السيد**: قولنا: الماهية من حيث هي: لا موجودة ولا معدومة، يعني به: أنها ليست عين الوجود ولا عين العدم، وأنه ليس شيء منهما داخلاً فيها، بل كل واحد منهما زائد عليها:

- **فإذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة.**

- **وإذا اعتبر معها العدم كانت معدومة.**

- **وإذا لم يعتبر معها شيء منهما، لم يمكن أن يحكم عليها بأنها موجودة أو معدومة.**

ولا نعني به، أن «**الماهية**» منفكة عنهما معاً حتى يلزم الواسطة.

وتلخيصه، أن «**الوجود**» ينضم إلى «**الماهية**» وحدها، لا إلى الماهية الموصوفة مع العدم، حتى يلزم التناقض، ولا إلى المأخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها، بل ينضم إليها لا بشرط كونها موجودة، ولا بشرط كونها معدومة، بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر، كل ذلك على قياس انضمام الأعراض إلى محالها، وبقية أحكام الماهية **تطلب من المطولات**.

* * *

* [مبحث في الوجود وأحكامه]:

ولما اختلف الناس في «**الوجود**»:

- **هل هو نفس الماهية في الواجب وزائد عليها في الممكن، أو زائد عليها فيهما، أو هو نفس الماهية فيهما.**

وأما أنه نفسها في الممكن وزائد عليها في الواجب، أو أنه جزء الماهية، فلم يذهب إليه أحد، وإن جوزه العقل، كما نبه عليه السيد، **فانحصرت المذاهب في ثلاثة**:

- **ذهب إلى الأول منها الفلاسفة محتجين على امتناع زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلها، أنه لو كان زائداً عليها لزم محالات**:

الأول: كون الشيء قابلاً وفاعلا، وسيجيء بيان استحالته.

الثاني: بقدم الشيء بوجوده على وجوده، وهو ضروري الاستحالة، لا يحتاج إلى ما ذكره **الإمام رحمه الله**، من أنه يفضي إلى وجود الشيء مرتين، وإلى التسلسل في الوجودات، لأن الوجود المتقدم: إن كان في نفس الماهية فذاك، وإلا عاد الكلام فيه وتسلسل.

الثالث: إمكان زوال وجود الواجب، وهو ضروري الاستحالة.

وجه اللزوم: **أما الأول**، فلأن الماهية تكون قابلاً للوجود من حيث المعروضة، فاعلاً له من حيث الاقتضاء.

وأما الثاني، فلأن الوجود حينئذ يحتاجُ إلى الماهية احتياج العارض إلى المعروض، فيكون ممكناً، ضرورة احتياجه إلى الغير، فيفتقر إلى علة هي الماهية ـ لا غير، لامتناع افتقار وجود الواجب إلى الغير، وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة، فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود.

وأما الثالث، فلأن الوجود إذا كان محتاجاً إلى غيره كان ممكناً، فكان جائز الزوال نظراً إلى ذاته، وإلا لكان واجباً لذاته ـ **هذا خلف**.

قال **السعد**: وإنما قلنا: «**نظراً إلى ذاته**» دفعاً لما قيل: لا نسلم أن كل ممكن جائز الزوال، وإنما يكون كذلك لو لم يكن واجباً بالغير.

وأجيب عن الأول، بأنا لا نسلم **استحالة كون الشيء قابلاً وفاعلاً**، وسيجيء الكلام على دليلها.

وعن الثاني، بأنا لا نسلم لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود، وإنما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود، وهو ممنوع، ودعوى الضرورة غير مسموعة، وإنما الضروري تقدمها بما هي علة به: إن كانت بالوجود فبالوجود، أو بالماهية فبالماهية ـ كما في اللوازم المستندة إلى نفس الماهية، فإن الماهية تتقدمها بذاتها، ومن حيث كونها تلك الماهية، من غير اعتبار وجودها أو عدمها، كالثلاثي للفردية، وذلك كالقابل، فإن تقدمه على المقبول ضروري، لكنه قد يكون بالماهية من حيث هي ـ لا باعتبار الوجود والعدم ـ كماهيات الممكنات لوجوداتها .

وعن الثالث، بأنا لا نسلم أن الوجود إذا كان محتاجاً إلى الماهية كان جائز الزوال عنها نظرًا إلى ذاته، وإنما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها مقتضية له، ولا معنى لواجب الوجود سوى ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته نظراً إلى ذاته، ولا يضره احتياج وجوده إلى ذاته، ولا تسميته ممكناً بهذا الاعتبار، وإن كان خلاف الاصطلاح، فإن الممكن ما يحتاج إلى الغير في ثبوت الوجود له، فلهذا لم يتعرض في «**المتن**» للإمكان، واقتصر على الاحتياج، انتهى.

تتمة:

زعمت الفلاسفة أن **الواحد** من حيث **هو واحد لا يكون قابلاً للشيء وفاعلاً له**، وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية، واحترزوا بقيد حيثية «**الوحدة**» عن مثل النار ـ تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها.

وتمسكوا في ذلك بوجهين:

الأول: أن «القبول» و«الفعل» **أثران**، فلا **يصدران** عن **واحد** ـ لما مر.

ورُدّ ـ بعد تسليم كون القبول أثراً، بألا نسلم أن «**الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد**»، على أنه لو صح لزم أن لا يكون «**الواحد**» قابلاً لشيء وفاعلاً لآخر، فإن دفع باختلاف الجهة، فإن الفاعلية لذاته، والقابلية باعتبار تأثره عما يوجد القبول.

قلنا: فليكن حال «القابلية» و«الفاعلية» للشيء الواحد أيضاً كذلك.

فإن قيل: الشيء لا يتأثر عن نفسه.

قلنا: أول المسألة، ولم لا يجوز باعتبارين ـ كالمعالج لنفسه.

فإن قيل: الكلام على تقدير اتحاد الجهة.

قلنا: فيكون لغواً، لا اتحاد جهة أصلاً.

الثاني: أن نسبة «**الفاعل**» إلى «**المفعول**» بالوجوب، ونسبة «**القابل**» إلى «**المقبول**» بالإمكان، لأن الفاعل التام للشيء من حيث هو **فاعل** يستلزمه، والقابل له لا يستلزمه، بل يمكن حصولُه فيه، فيكون قبول للشيء وفاعليته له متنافيين كتنافي لازميهما ـ أعني: الوجوب والإمكان.

واعترض، بأنه **إمكان عام**، لأن معنى قابلية الشيء للشيء أنه **لا** يمتنع حصوله فيه وهو لا ينافي الوجوب، وقيل بل معنى أنه لا يمتنع حصوله فيه **ولا** عدم حصوله، وهو **الإمكان الخاص**، ولو فرضناه الإمكان العام، فليس معناه أحد نوعيه ـ أعني: الوجوب، بل معناه: مفهومه الأعم، بحيث لا يحتمله.

والجواب بعد تسليم ذلك، أنه يجوز أن يكون الشيء واجباً للشيء من حيث كونه فاعلاً له، غير واجب من حيث كونه قابلاً له، انتهى **كلام السعد**.

فإن قلت: هذه أدلة الفلاسفة على كون الوجود نفس الماهية في الواجب، **فما أدلتهم على زيادته عليها في الممكن**؟

قلت: هي أدلة **المذهب الثاني** ـ كما نبه عليه **السيد**، وذهب إلى الثاني **جماعة المتكلمين**، **فقالوا**: أنه زائد على ماهية الممكن والواجب جميعاً، **فهما بحثان**:

أولها: زيادة الوجود على ماهية الممكن لوجوه:

أحـدها: أن «**الماهية الممكنة**» من حيث هي تقبل العـدم، وإلا لـزم أن يرتفع عنها «**الإمكان**»، وتتصف بـ«**الوجوب الذاتي**»، ولا شك أن الماهية الممكنة إذا أخذت مع **الوجود** تأباه، وإلا لـجاز أن تكون موجـودة معدومة معاً، فلو كان الوجود نفس الماهية الممكنة أو جزءها لم تكن قابلة للعدم، بل كانت تأباه من حيث هي هي أيضاً:

- **أما على تقدير كون الوجود نفسها، فلأن الوجود يأبى قبول نقيضه.**

- **وأما على تقدير كونه جزءاً لها، فلأن الماهية حينئذٍ تكون من حيث هي هي مأخوذة مع الوجود، فلا يقبل العدم لما مر.**

وأجيب عن هذا الوجه، بأنك إن أردت بـ«**قبولِ الماهيةِ الممكنةِ العدم**» أنها تثبت في الخارج خالية عن الوجود متصفة بالعدم: فممنوع؛ إذ هي حال العدم لا ثبوت لها في نفسها عندنا، بل هي نفي صرف.

وإن أردت بـ«**قبولها العدم ارتفاعها بالكلية**»، فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود أو كان الوجود جزءاً لها لما قبلت من حيث هي هي العدم، لأن الوجود نفسه يرتفع بالكلية، لأنه إذا ارتفعت الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعاً، إذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته، ولا بغير تلك الماهية، ولو قام بها لم تكن مرتفعة، بل موجودة، وإذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها، وجزءها.

وثانيها: أننا نتعقل «**الماهية الممكنة**» ـ كالمثلث مثلاً، مع الشك في وجودها، فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها ـ لما يأتي.

لا يُقال: الشك إنما يتصور في وجودها الخارجي دون وجودها الذهني، لأنه نفس التعقل والتصور، فإذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن، فكيف يشك بعد تعلقها في وجودها الذهني، فاللازم مما ذكرتم.

ثم إن الوجود الخارجي ليس نفس الماهية، ولا جزءها، والكلام في الوجود المطلق، وأنه زائد على الماهية: سواء كان وجوداً خارجياً أو ذهنياً، فالدليل قاصر عن المدعى، **لأنا نقول على تقدير تسليم الوجود الذهني**: لا قصور فيه؛ إذ تحقق الوجود الذهني في حال تعقل الماهية وقصورها لا يمنع الشك فيه، لأن حصول شيء في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له، فإن الشعور بالشيء عند الشعور بذلك الشعور غير مستلزم له على وجه الشك فيه، **ولذلك اختُلف في الوجود الذهني**، ومن أثبته ـ كما يأتي، إنما أثبته بالبرهان، لا بكونه معلوماً بالضرورة، ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعاً من الشك فيه موجباً للجزم به لما أنكره عاقل، ولما احتيج في إثباته إلى قيام البرهان، وإيضًا فالماهية المتحققة في الخارج إذا لم تكن معقولة لأحد خالية عن الوجود الذهني فيغايرها، فلا تكون نفسها، ولا جزؤها أيضاً، وبهذا يتم الجزء الآخر من المدعي.

قال السيد: ولا يمكن **أن يقال**: الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائداً عليها أيضاً؛ إذ يتوجه عليه أنا لا نسلم حصول الماهية في الذهن.

وثالثها: لو كان **الوجود نفس الماهية** لما أفاد حمله فائدة معتداً بها، بل كان بمنزلة قولنا: «**السواد سواد**»، و«**الموجود موجود**»، ولو كان «جزءًا لها» لكان قولنا: «السواد موجود» بمنزلة قولنا: «السواد لون» أو «ذو لون»، وليس فيه فائدة جديدة إذا كان السواد معقولاً، بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه.

ولهم **وجه رابع** أيضاً يطول تقريره يطلب من المطولات.

قال **القاضي عضد الدين والسيد بعد أن ذكرا وجوه الاستدلال الأربعة**:

والتحقيقُ، أن هذه الوجوه إنما تفيد **تغاير المفهومين**، أي **مفهوم الوجود** ومفهوم **السواد** ـ مثلاً، دون تغاير الذاتين، أي ذات الوجود وذوات السواد ـ مثلاً، والنزاع إنما وقع فيه، أي في تغاير الذاتين، لا في تغاير المفهومين، فإن عاقلاً لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود، بل يقول العاقل إنما صدق عليه السواد من الأمور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود، وليس لهما ـ أي الوجود والسواد، هويتان مميزتان في الخارج: تقوم إحداهما

بالأخرى كالسواد القائم بالجسم، فإن للسواد هوية متميزة عن هوية الجسم بحسب الخارج، وقد قامت الأولى بالثانية، وسيأتي في التنبيه للأول ما يطلعك على ما في هذا التحقيق.

واعلم أن ما ذكر من أن «**ما صدق عليه أحدهما عين ما صدق عليه الآخر**»، وأنه «**ليس لهما هويتان متمايزتان**»: هو **الحق المطابق للواقع**، وإلا لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود، ولكان للوجود أيضاً هوية أخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج ـ كما أن للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد، والسواد هوية أخرى حتى أمكن قيام السواد بالجسم في الخارج، فكان لها أي للماهية قبل انضمام الوجود إليها وجود، فيلزم ما مر من المحذورات، وهو معنى كلام **الشيخ أبي الحسن الأشعري**، وفحوى دليله، لأنه يدل على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هُويات الماهيات الموجودة، نعم لما **أثبت الحكماء الوجود الذهني**، فإنهم وإن وافقوا **الشيخ** في أن **الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج، بل هما متحدان هوية، قالوا** بأن الوجود يغاير الحقيقة الخارجية، وهنا فإنه إذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصّلها العقلُ إلى **أمرين**: ماهية ووجود خارجي، فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على جناس ما قيل في الجنس والفصل.

قال السيد: وفيما ذكره **العضد** بحثٌ، لأن ما ذكره يدل على «الوجود» و«الموجود» لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والأسود، إلا أن هذا لا يستلزم أن تكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود ـ كالسواد مثلاً، حتى يكون ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر، لجواز أن يكون صدق عدم الامتياز بأن لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من **المعقولات** الثابتة، كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتاً في الخارج لكان محمولاً على تلك الذات مواطأة ـ كالسواد، وأيضاً لم يكن لأحد شك في أن الوجود موجود كما لا شك في أن السواد موجود.

وبالجملة، فالهوية الثابتة في الأعيان في هوية السواد والوجود عارض لها، ويمتاز عنها في العقل فقط، فاشتُق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطأة، **وهذا القدر مسلم**، وأما أن تلك الهوية ذات الوجود، وماهيته المتعينة، كما هي ذات السواد وماهيته المعينة، فممنوع.

ثم قال: فإذًا، النزاع في أن الوجود زائد وليس بزائد راجع إلى النزاع في **الوجود الذهني**، فمن لم يثبته ـ **كالشيخ**، قال: إن الوجود الخارجي عين الماهية مطلقاً، ومن أثبته، **قال**: الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن، فمن ادعى من المتأخرين أن الوجود زائد مع أنه نافٍ للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه.

وثانيها: زيادة الوجود على ماهية الواجب، **وذلك لوجوه**:

الأول: لو كان وجود الواجب مجرداً عن مقارنة الماهية، فحصول هذا الوصف له إن كان لذاته لزم أن يكون كل وجود لذلك الامتناع تخلف مقتضى الذات، وقد تقرر بطلانه، بل واجباً، فيلزم تعدد الواجب، وإن كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه إلى الغير ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على **ذلك** الغير.

لا يقال: يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة.

لأنا نقول: فيحتاج إلى ذلك العدم.

وأجيب، بأنه لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات.

الثاني: الواجب مبدأ للممكنات، فلو كان وجوداً مجرداً، **فكونه مبدأ للممكنات**:

- إن كان لذاته، فيلزم أن يكون كل وجود كذلك، وهو محال، لاستحالة كون وجود «زيد» علة لنفسه، ولعلله.

- وإلا، فإن كان الوجود مع قيد التجرد، لزم ترك المبدأ، بل عدمه، ضرورة أن أحد جزئيه وهو التجرد عدمي، وإن كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود إلا أن الحكم يخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية، ومعلوم أن كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع لذاته لا بواسطة انتفاء شرطه المبدئية.

والجواب، أن ذلك لذاته الذي هو «**وجود خاص**» مباين لسائر الوجودات، فلا يلزم أن يكون كل وجود كذلك.

الثالث: الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة، وما به المشاركة غير ما به المخالفة، فيكون وجوده مغايراً لحقيقته.

والجواب، أن ما به المشاركة هو «**الموجود المطلق**»، و«**الحقيقة**» هو الوجود الخاص، وهو المتنازع.

الرابع: الواجب:

- إن كان نفس الكون في الأعيان ـ أعني: الوجود المطلق، لزم تعدد الواجب ضرورة أن وجود زيد غير وجود عمر.

- وإن كان هو الكون مع قيد التجرد، لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد، مع أنه عدمي، لا يصلح جزءًا للواجب، أو بشرط التجرد، لزم أن لا يكون الواجب واجباً لذاته، بل بشرطه الذي هو التجرد.

- وإن كان غير الكون في الأعيان، فإن كان بدون الكون، فمحال، ضرورة أنه لا يعقل الوجود بدون الكون، وإن كان مع الكون، فإما أن يكون الكون داخلاً فيه، وهو محال، ضرورة امتناع ترك الواجب، أو خارجاً عنه، وهو المطلوب، لأن معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب.

والجواب: أنه نفس الكون الخاص المجرد المخالف لسائر الأكوان، ولا نزاع في زيادة الكون المطلق عليه.

الخامس: الوجود معلوم بالضرورة، وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقاً، وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة.

والجواب، أن المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو نفس الحقيقة.

وملخص الجواب في الجميع، أنه لا نزاع في زيادة «**الوجود المطلق**» على «**ماهية الواجب**»، وإنما النزاع في «**زيادة وجود الخاص**»، وما ذكر في وجود الاعتراضات لا يدل عليها.

وذهب إلى الثالث **الأشعري** أشار إليه بقوله:

(وجود) كل (شيء): واجباً كان أو ممكناً، جوهراً كان أو جسماً، أو عرضاً مجرداً كان أو مادياً، مركباً كان أو بسيطًا: (عين) حقيقتـ(ـه) على ما ذهب إليه **الشيخ الأشعري** أو متبعوه في ذلك محتجين بوجوه، **حاصلها**، أنه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءاً منها بالاتفاق لكان زائداً عليها قائماً بها قيام الصفة بالموصوف، وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في نفسهما، لأن ما لا كون له في نفسه لا يكون محلاً ولا في محل وهذا بالنظر إلى الوجود والماهية ممتنع:

- أما من جانب الماهية، فلأنها لو تحققت محلاً للوجود فتحققها: إما بذلك الوجود، فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض، وإما بوجود آخر، فيلزم تسلسل الوجود ضرورة أن هذا الوجود أيضاً عارض يقتضي سابقية وجود المعروض، وإما في جانب الوجود، فلأنه لو تحقق، والتقدير: أن تحقق الشيء ـ أي وجوده، زائد عليه، تسلسلت الوجودات، فباعتبار الوجود والعدم يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية بأربعة أوجه:

الأول: أنه لو قام بها وهي بدون الوجود لزم قيام الوجود بالمعدوم، وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم، وهو تناف.

الثاني: أنه لو قام بها لزم سبقها بالوجود ـ كما في سائر المعروضات:

- فإن كان ذلك الوجود هو الوجود الأول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام ذلك الوجود بها.

- وإن كان غيره، لزم التسلسل، لأن هذا الوجود أيضاً عارض يقتضي سبق الماهية عليه بوجود آخر ـ وهلم جراً.

قيل: هذا ليس مع امتناعه ـ لما سيأتي من الأدلة، واستلزامُه انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم المدعى، وهو كون الوجود نفس الماهية، لأن قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجوداً لها غير عارض، وإلا لم يكن الجميع جميعاً.

وفيه نظر، لأنا **لا نسلم** ـ على تقدير التسلسل ـ تحقق جميع ما لا يكون وراءه وجود آخر، بل كل جميع فرضت معروضها بواسطة وجود آخر عارض، لأن معنى هذا **التسلسل** عدم انتهاء الوجودات إلى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر.

الثالث: إن وجود الشيء لو كان زائداً عليه لما كان الوجود موجوداً ضرورة امتناع تسلسل الوجودات، بل معدوماً، وفيه اتصاف الشيء بنقيضه، وكون ما لا ثبوت له في نفسه ثـابتاً في مـحله.

الرابع: أنه لو قام بالماهية لكان موجوداً ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه، وامتناع أن يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه، فينتقل الكلامُ إلى وجوده، ويتسلسل، لأن **التقدير**: أن وجود كل شيء زائد عليه.

قال السعد: و**التحقيق** يقتضي رد هذه الوجوه الأربعة إلى وجهين **بطريق الترديد** بين **الوجود والعدم** في جانبي **المعروض والعارض** على ما أوردنا في «المتن»:

تقرير الأول، أنه لو **قام الوجود بالماهية المعروضة** فهي: **إما معدومة** فيتناقض، **أو موجودة** فيدور أو يتسلسل.

وتقرير **الثاني**: أن الوجود العارض: **إما معدوم** فيتصف الشيء بنقيضه، ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه، **وإما موجود**، فيزيد وجوده عليه، ويتسلسل الوجودات.

والجواب:

– **أما إجمالاً، فهو أن زيادة الوجود على الماهية، وقيامه بها، إنما هو بحسب العقل، بأن يلاحظ كل منهما من غير ملاحظة الآخر، ويعتبر الوجود معنى له اختصاص ناعت بالماهية، لا بحسب الخارج، بأن يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم، وتلزم المحالات.**

– **وأما تفصيلاً**، فعن **الأول**، أن قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض، ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور أو التسلسل.

فإن قيل:

- إن أريد بـ«الماهية» من حيث هي، ما لا يكون الوجود أو العدم نفسها ولا جزءاً منها على ما قيل، فغير مفيد، لأن العروض كاف في لزوم المحالات.

- وإن أريد ما لا يكون موجوداً ولا معدوماً، لا بالعروض ولا بغيره، فالتناقض فيه أظهر، لأن اللاوجود نقيض للوجود، فلا نزاع ولا اشتباه.

قلنا: المراد: ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم، وإن كان لا ينفك عن أحدهما في الخارج.

فإن قيل: عدم الانفكاك عن أحدهما كاف في لزوم المحال، لأنه إن قارن العدم فتناقض، والوجود فدوراً، وتسلسل.

قلنا: قيام الوجود بالماهية أمر عقليٌّ ليس كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدماً ذاتياً أو زمانياً فتلزم المحالات، **بل غاية الأمر،** أنه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي، ولا استحالة فيه لجواز أن تلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي أو ذهني، ويكون لها وجود ذهني لا يلاحظه العقلي، فإن عدم الاعتبار غير اعتبار العدم، وإن عدم العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

وأما القائلون بنفي الوجود الذهني فجوابهم، الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الإطلاق، وإنما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية.

وعن الثاني، أنا نختار أن الوجود موجود، ولا نسلم لزوم التسلسل، وإنما يلزم لو كان وجوده أيضاً زائداً عليه، وليس كذلك، بل وجوده عينه، وإنما النزاع في غيره، والأدلة إنما قامت عليه.

وتحقيق ذلك، أنه لما كان تحقق كل شيء بالوجود، فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج إلى وجود آخر يقوم به، كما أنه لما كان التقدم والتأخر فيما بين الأشياء بالزمان كانا فيما بين أجزائه بالذات من غير افتقار إلى زمان آخر.

فإن قيل: فيكون كل وجود واجباً، إذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه.

قلنا: ممنوع، فإن معنى «**وجود الواجب بنفسه**» أنه «**مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل**»، ومعنى «**تحقق الوجود بنفسه**»، أنه إذا حصل الشيء إما من ذاته كما في الواجب، وإما من غيره كما في الممكن، لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف الإنسان، فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلاً، على أن في قولنا: «**تحقق الأشياء بالوجود**» تسامحاً في العبارة، إذ «**الوجود نفس تحقق الأشياء لا ما به تحققها**».

والمعنى: أن تحقق الأشياء يكون عند قيام **الوجود** بها عقلاً، واتحادها به **هوية**، أو نختار أن الوجود معدوم، ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقة عليه، لأن نقيض الوجود هو العدم، واللاوجود لا المعدوم، واللاموجود، فغاية الأمر أنه يلزم أن الوجود ليس بذي وجود كما أن السواد ليس بذي سواد والأمر كذلك، ولا يلزم أيضاً أن يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت من أن قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم، بل بحسب العقل، فلا يلزم إلا تحققه في العقل.

قال السعد: وقد يجاب عن الأول بأنه منقوض بالأعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم، فإن قيامه إما بالجسم الأسود فدوراً، وتسلسل، واجتماع المباين أو اللاأسود فتناقض، وهو ضعيف، لأن قيامه بجسم أسود به لا بسواد قبله ليلزم محال وطريان على محل الأسود يصير حال طريانه أسود من غير تناقض، ولا كذلك حال الوجود مع الماهية، لأن الخصم يدعى أن تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروريٌّ، فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا يختص سوى المنع والإسناد بأن ذلك إنما هو في العروض الخارجي كسواد الجسم، وهذا ليس كذلك.

وعن الثاني، بأن الوجود ليس بموجود ولا معدوم، وهو أيضاً ضعيف؛ لما مر من نفي الواسطة.

فإن قلت: هذه المذاهب ظاهرة الفساد وواضحة البطلان لمخالفة ظاهرها لبديهة العقل،

فإن الظاهر من **مذهب الشيخ واتباعه** أن مفهوم «**وجود الإنسان**» مثلاً، هو «**الحيوان الناطق**» مثلاً، كما أن الظاهر من **مذهب المتكلمين** أن «الوجود» عرض قائم بالماهية قيام سائر الأعراض بمحالها، فيكون ممتازاً عنها بالهوية، ومن **مذهب الحكماء** أنه كذلك في الممكنات، وفي الواجب معنى آخر غير مدرك للعقول، وجميع ذلك ظاهر البطلان، ولا بد لكلام العقلاء من محمل صحيح متوجه إليه النزاع.

قلت: أجاب صاحب «**الصحائف**» بأن منشأ الاختلاف هو إطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون وعلى مفهوم الذات:

- **فمن ذهب إلى أنه زائد على الماهية أراد به الكون.**
- **ومن ذهب إلى أنه نفس الماهية أراد به الذات.**

وأنه عند تحرير المبحث يرتفع الخلاف، **ورده السعد** بقوله: وهذا فاسد:

أما أولاً، فلأن احتجاج الفريقين صريح في أن النزاع في وجود المقابل للعدم ـ وهو معنى الكون.

وأما ثانياً، فلأن مفهوم «الذات» ـ أيضاً، معنى واحد مشترك بين الذوات اشتراك الوجود بين الوجودات اشتراكاً معنوياً من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع.

وأما ثالثاً، فلأن القول بأن ذوات الإنسان نفس ذاته وماهيته مما لا يتصور فيه فائدة فضلاً عن أن يحتاج إلى الاحتجاج عليه.

وأجاب السعد، بأن أدلة القائلين بأن وجود الشيء زائد عليه لا يفيد سوى أن ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على أنه عرض قائم قيام العرض يالمحل، فإن هذا مما لا يقبله العقل وإن وقع في كلام الإمام وغيره.

وأدلة القائلين بأن وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى أن ليس للشيء هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية أخرى قائمة بالأولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على أن المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء، فإن هذا بديهي البطلان.

فإذن لا يظهر من كلام الفريقين، ولا يتصور من المنصف خلافٌ، في أن الوجود زائد على الماهية ذهناً ـ أي عند العقل وبحسب المفهوم والتصور، بمعنى أن للعقل أن لا يلاحظ الوجود دون الماهية دون الوجود لا عيناً ـ أي بحسب الذات، والهوية بأن يكون لكل منهما هوية متميزة تقوم إحداهما بالأخرى، كبياض الجسم بالجسم.

فعند **تحرير المذاهب**، وبيان أن المراد الزيادة في التصور لا في الهوية، يرتفع النزاع بين الفـريقين، ويظهر أن القول بكون **اشتراك الـوجود لفظياً**، بمعنى أن **المفهوم من الوجود المضاف إلى الإنسان غير المفهوم من المضاف إلى الفرس، ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل.**

وأجاب صاحب «المواقف»، بأن النزاع راجع إلى النزاع في الوجود الذهني:

- **فمن أثبته قال بالزيادة عقلاً ـ بمعنى، أن في العقل أمراً هو الوجود وآخر هو الماهية.**

- **ومن نفاه أطلق القول بأنه نفس الماهية لأنه لا تغاير ولا تمايز في الخارج إذ ليس فيه أمر يتحقق فيه أحدهما بدون الآخر حتى يتحقق التمايز.**

قال السعد: وفيه نظر، لأنه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم، وإنما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل، وفي اقتضائه الثبوت في الجملة، فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني، ففي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بأن يكون المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر، ونفي الاشتراك المعنوي، بأن يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الـوجودات ـ كما لا ينفى تغاير مفهوم الإنسان لمفهوم **الفرس** ومفهوم الإمكان لمفهوم الامتناع، ولا اشتراك كل من ذلك بين الأفراد، **بل غاية الأمر**، أن لا يقولوا: الوجود زائد في العقل، والمعنى الكلي والمشترك ثابت فيه، **بل** يقولون زائد ومشترك عقلاً وفي التعقـل بمعنى أن العقل يفهم من أحدهما غير ما يفهم من الآخر ويدرك منه معنى كلياً يصـدق على الكـل.

ولهذا اتفق **الجمهور** بأن القائلين بنفي الوجود الذهني على أن الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهناً بالمعنى الذي ذكر.

فإن قلت: فقد بان بما **لخصه السعد** أنه لا يتحقق الخلاف في زيادة الوجود على الماهية ذهناً بمعنى كون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، ولا في كونه نفسها خارجاً وعيناً، بمعنى عدم تمايزهما بالهوية، فهل هو بحسب الواجب والممكن جميعاً، أو بحسب أحدهما فقط وما هو حينئذٍ.

قلت: قال **السعد:** هو في الممكن فقط، وأما في **الواجب:**

- فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات

- وعند الفلاسفة حقيقة الواجب وجود خاص قائم بذاته ذهناً وعيناً من غير افتقار إلى فاعل يوجده أو محل يقوم به في العقل، وهو مخالف الوجودات الممكنات بالحقيقة وإن كان مشاركاً لها في كونه معروضاً للوجود المطلق، ويعبرون عنه بـ«الوجود البحت»، وبـ«الوجود بشرط»، لا بمعنى أنه لا يقوم بماهية ولو في العقل كما في وجود الممكنات، وإنما ذهبوا إلى ذلك لاعتقادهم أنه لو كان له ماهية ووجود، فإن كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل، وإن كان أحدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها إلى الوجود، واحتياج الوجود لعروضه إلى الماهية، ولو في العقل.

وحين **اعترض عليهم**، بأن الوجود الخاص أيضاً يحتاج إلى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقيق الخاص بدون العام.

أجابوا بأنه كون خاص يتحقق بنفسه لا بالفاعل، قائم بذاته لا بالماهية، غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والأسباب، مخالف لسائر الوجودات بالحقيقة وإن كان مشاركاً لها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم، وهذا لا يوجب

التركيب والافتقار كما أنكم إذا جعلتموه ماهية موجودة فكونه أخص من مطلق الماهية والموجود لم يوجب احتياجه، كيف والمطلق اعتباري محض.

وحين اعترض، بأنه لا يجوز أن تكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها أمراً غير الوجود، أجابوا بأن المتحقق بنفسه الغني عما سواه لا يجوز أن تكون غير الوجود لأن احتياج غير الوجود في التحقق إلى الوجود ضروري.

وحين اعترض، بأن الوجود مفهوم واحد لا يتكثر ولا يصير حصة حصة إلا بالإضافة إلى الماهيات كبياض هذا الثلج وذاك وذاك؛ إذ لا معنى للمقيد سوى المطلق مع قيد الإضافة.

أجابوا بمنع ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقائق متكثرة بأنفسها لا بمجرد عارض الإضافة لتكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها، بل هو عارض لازم لها كنور الشمس، ونور السراج فإنهما مختلفان بالحقيقة واللوازم، مشتركان في عارض النور، وكذا بياض الثلج والعاج، بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية، بل الجوهر والعرض المشتركين والإمكان والوجود، إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في أقسام الممكن وأقسام العرض وغير ذلك، توهم أن تكثر الوجودات وكونها حصة حصة إنما هو بمجرد الإضافة إلى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك، وليس كذلك.

قال السعد: والإنصاف أن ما ذكروه من الاختلاف بالحقيقة حق في وجود الواجب والممكن، ويحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض، ومثل وجود القار وغير القار، وأما في مثل وجود الإنسان والفرس ووجود زيد وعمرو، فلا، والله أعلم.

تنبيهات: **الأول**: في اشتراك الوجود:

- **ذهب الأشعري رحمه الله تعالى إلى أن وجود كل شيء عين ذاته، فلزمه أنه ليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك معنى بين الوجودات، بل الاشتراك لفظي.**

- والجمهور على أنه له مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات، إلا أنه عند المتكلمين حقيقة واحدة يختلف بالقيود والإضافات حتى إن وجود الواجب هو كونه في الأعيان على ما يعقل من كون الإنسان، وإنما الاختلاف في الماهية، فالوجود زائد على الماهية في الواجب والـممكن جميعا.

- وعند الفلاسفة وجود الواجب كوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اجتماع المعروضين في لازم خارجي غير مقوم، وهو في الممكن زائد على الماهية عقلاً، وفي الواجب نفس الماهية، بمعنى أنه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية، بخلاف الإنسان فإن له ماهية هو الحيوان الناطق ووجوداً هو الكون في الأعيان.

فتلخص مما مر ثلاثة مباحث:

الأول: أن الوجود مشترك معنى.

الثاني: أنه زائد في الممكن ذهناً.

الثالث: أنه في الواجب زائد أيضاً.

والإنصاف أن الأولين بديهيان، والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات:

فعلى الأول، وجوهٌ:

الأول: أنا إذا نظرنا في الحادث جزمنا بأن له مؤثر مع التردد في كونه واجباً أو ممكناً عرضاً أو جوهراً متحيزاً أو غير متحيز، ومع تبدل اعتقاد كونه ممكناً إلى اعتقاد كونه واجباً إلى غير ذلك من الخصوصيات، فبالضرورة يكون الأمر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات، وتبدل الاعتقادات مشتركاً بين الكل.

الثاني: أن يقسم الوجود إلى الواجب، والممكن، ومورد القسمة مشترك بين أقسامه ضرورة أنه لا معنى لقسيم الشيء إلا بعض ما صدق هو عليه، فقولنا الحيوان إما أبيض أو غير أبيض تقسيم له إلى الحيوان الأبيض وغيره لا إلى مطلق الأبيض الشامل للحيوان وغيره،

ولو سلم فلا يضرنا، لأن المقصود مجرد اشتراك بين الواجب والممكن رداً على من زعم أن لا اشتراك أصلاً، أو لأنه لا قائل بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات، أو لأنه يرشد إلى البيان في الكل بأن يقال الموجود من الممكن إما جوهر أو عرض ومن الجواهر إما إنسان أو غيره.

فإن قيل على الوجهين: لم لا يجوز أن يكون الأمر الباقي المقطوع به هو تحقق معنى من معاني لفظ الوجود لا مفهوم له كلي، وأن يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال: العين: إما فوارة أو باصرة، لا لبيان أقسام كلي.

قلنا: لا نجد هذا الجزم، وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة، ولفظ الوجود فإن نوقض الوجهان بالماهية والتشخص حيث يبقى الجزم بأن لعلة الحادث ماهية وتشخصاً مع التردد في كونها واجباً أو ممكناً وتقسيم كل منهما إلى الواجب والممكن مع أن شيئاً من الماهيات والتشخصات ليست بمشترك بين الكل.

أجيب: بأن مطلق الماهية والتشخص أيضاً مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتشخصات المخصوصة فلا نقض، وإنما يرد لو ادعينا أن الوجودات متماثلة، **حقيقتُها مفهومُ الوجود**، ولا خفاء في أن سياق الوجود لا يدل على ذلك.

الثالث: أنه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم.

لأنا إذا قلنا: الإنسان متصف بالوجود بأحد المعاني أو معدوم كان عند العقل تجويز أن يكون متصفاً بالوجود بمعنى آخر ويفتقر إلى إبطاله، وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم، إذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر أظهر لجواز أن يكون متصفاً بالعدم بمعنى آخر.

قال السعد: فلذا عدلنا عما ذكره القوم من أن مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم وجهاً رابعاً.

تقريره: أن مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر واللازم باطل قطعاً.

فإن قيل: لا نسلم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود نفس الحقيقة والعدم رفعهما فلكل وجود رفع يقابلها.

قلنا: سواء جعل رفع الوجود بمعنى «الكون المشترك»، أو بمعنى: «نفس الحقيقة»، فهو مفهوم واحد بالضرورة، وإنما التعدد بالإضافة.

فإن قيل: لا خفاء في أن «اللا إنسان» و«اللا فرس» و«اللا شجر»... وغير ذلك، مفهومات مختلفة، فإذا كان لفظ «العدم» موضوعاً بإزاء كل منها لم يتحد مفهومه.

قلنا: الكل مشترك في مفهوم «لا» وهو «العدم»، ولا نعني بـ«**اتحاد المفهوم**» سوى هذا، وينبه على زيادة الوجود على الماهية أمور تجامع الوجود وتنافي الماهية وذاتياتها:

الأول: صحة السلب، فإنه يصح سلب الوجود عن الماهية ـ مثل: «العنقاء ليس بموجود»، ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها.

الثاني: إفادة الحمل، فإن حمل الوجود على الماهية المعدومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها.

الثالث: اكتساب الثبوت، فإن التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر إلى كسب ونظر كوجود الحق مثلاً، بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها.

الرابع: اتحاد المفهوم فإن وجود الإنسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الكون في الأعيان، ومفهومات الإنسان والفرس والشجر مختلفة.

الخامس: الانفكاك في التعقل، فإنا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها:

- أما في الخارج فظاهر.

- وأما في الذهن، فلأنا لا نعلم أن التصور هو الوجود في العقل. ولو سلم، فبالدليل ولو سلم فتصور الشيء لا يستلزم تعقل تصوره. ولو سلم، فيجوز أن يوجد في الخارج ما لا نعقله أصلاً، وأيضاً، قد يصدق بثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى أنها هي هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني أو الذهني.

ويرد عليها الاعتراض، بأنه لا يفيد المطلوب، لأن حاصله أنا لا ندرك الماهية تصوراً، ولا ندرك الوجود تصديقاً، وهذا لا ينافي اتحادهما.

قال السعد: واعلم أن هذه تنبيهات على بطلان القول بأن «**المعقول من وجود الشيء هو المعقول من ذلك الشيء**»:

- **فبعضها يدل على ذلك في الواجب والممكن جميعاً**.
- **وبعضها في الممكن مطلقاً**.
- **وبعضها في صور جزئية من الممكنات**.

فلا يرد الاعتراض على **بعضها** بأنه لا يفيد الزيادة في الواجب والممكن جميعاً، وعلى **بعضها** بأنه يختص بصور جزئية من الممكنات، والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية، وعلى الكل بأنها إنما تفيد تغاير الوجود والماهية بحسب المفهوم دون الهوية، انتهى، **يعني**، كما قدمناه عن «المواقف» و«شرحه».

الثاني: اعلم أن مراتب الوجود أربع:

أعلاها: الوجود في الأعيان، وهو الوجود المتـأصل، المتفق عليه الذي به تتحقق ذات الشيء وحقيقته، بل هو نفس تحققه.

ثم، **الوجود في الأذهان**، وهو وجود غير متأصل، بمنزلة الظل للجسم، يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى أنها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء، كما أن ظل الشجرة لو تجسم لكان ذلك الشجرة.

ثم **الوجود في العبارة**.

ثم **الوجود في الكتابة**.

وهما من حيث الإضافة إلى ذات الشيء وحقيقته مجازياً، لأن الموجود من زيد في اللفظ صـوت موضوع بإزائه، وفي الـخط نقش مـوضوع بإزاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا

صورته، نعم ـ إذا أضيف إلى اللفظ الموضوع بإزائه أو النقش الموضوع بإزاء ذلك اللفظ كان وجوداً حقيقياً من قبيل الوجود في الأعيان، ولكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق:

- **فللذهني دلالة على العيني.**
- **وللفظي دلالة على الذهني.**
- **وللخطي دلالة على اللفظي.**

فيتحقق ثلاث دلالات: **أولاها: عقلية محضة**، لا يختلف فيها بحسب اختلاف الأشخاص والأوضاع، الدال ولا المدلول، إذ بأي لفظ عبر عن السماء فالموجود منها في الخارج هو ذلك الشخص، وفي الذهن هو الصورة المعينة المطابقة له.

والآخريان، أعني دلالة اللفظ على الصورة الذهنية، ودلالة الخط على اللفظ وضعيتان:

يختلف في الأولى منهما، الدال بأن تعين طائفة لفظاً ـ كالسماء، وطائفة أخرى لفظاً آخر ـ كما في الفارسية وغيرها، لا المدلول، ولأن الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف اللغات.

ويختلف في الثانية، أعني: دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعاً.

واختلاف الدال لا يختص بحالة اختلاف المدلول، بل قد يكون مع اتحاده ـ كلفظ السماء، يكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة.

فإن قيل: معنى **الدلالة**: كون الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر، فإذا اعتبرت فيما بين الصور الذهنية والأعيان الخارجية، ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها، كان بمنزلة أن يقال يحصل من حصول الصور حصول الصور.

قلنا: المراد أنه إذا حكم على الأشياء كان الحاصل في الذهن هو الصور، ويحصل منها الحكم على الأعيان الخارجية، فإن إذا قلنا: **العالم حادث**، فالحاصل في الذهن صورة العالم، وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج.

فإن قيل: نحن قاطعون بأن الواضع إنما عين الألفاظ بإزاء ما تعقله من الأعيان، وللدلالة عليها، ولهذا يقول بالوضع والدلالة من لا يقول بالصور الذهنية، نعم ـ إذا لم يكن للمعقـول وجود في الـخارج، كان المدلول هو نفس الصورة عند من يقـول بها ـ كالمعدوم والمستحيـل.

قلنا: مبنى هذا الكلام على إثبات «**الصور الذهنية**»، فإنه مما يكاد يقضي به بديهة العقل، ولما كان عند سماع اللفظ ترتسم الصورة في النفس، فيعلم ثبوت الحكم لما في الخارج جعل الخارج مدلول الصورة، والصورة مدلول اللفظ، وأما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر، **والحكمة فيه**: قلة المؤنة حيث اكتفى بحفظ صورة معدومة تترتب ترتب الحروف في الألفاظ من غير احتياج إلى أن يحفظ لكل معنى صورة مخصوصة.

الثالث: لا شبهة في أن النار مثلاً لها وجودية، تظهر عنها أحكامها، وتصدر عنها آثارها، من الإضاءة والأحداث وغيرهما، وهذا الوجود يُسمّى عينياً وخارجياً وأصيلاً، وهذا مما لا نزاع فيه لجريه مُجرى الضروريات سيما كون العلم مما لا تحقق له في الأعيان مقتضياً لثبوت أمر في الذهن، ومن هنا زعم بعضهم أن إنكار **الوجود الذهني** إنكار للأمر الضروري، وإنما النزاع في أن النار هل لها سوى هذا الوجود وجوداً آخر لا تترتب به عليها تلك الأحكام والآثار أو لا؟ وهذا الوجود الآخر يسمى وجوداً ذهنياً وظلياً وغير أصيل، وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية، ولهذا قال بعض الأفاضل الأشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور.

وبهذا علمت **تحرير محل النزاع**، بحيث لا مزية فيه ولا دفاع، وكلام المثبت والنافي جار عليه كما تطلع من أدلة الفريقين عليه، فلا عبرة بدعوى معسر تحريره وعدم تيسر تصويره، فاعلم أن **الوجود الذهني** أثبته **الحكماء وبعض المتكلمين**، ونفاه **الأشعري وجمهور المتكلمين**.

استدل مثبتوه بوجوه:

الأول: أنا نحكم حكماً إيـجابياً على ما لا تـحقق له في الخارج أصلاً، كقولنا: اجتماع

النقيضين، مستلزم لكل منهما، ومغاير لاجتماع الضدين، ونحو ذلك، ومعنى «**الإيجاب**»: الحكم بثبوت أمر لأمر، وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة، فيلزم ثبوت الممتنعات لنصح هذه الأحكام، وإذ ليس في الخارج منها شيء تعين أن يكون في الذهن.

وقد يقرر هذا الوجه بعبارة أخرى، فيقال: أن من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج، والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة، فيكون في الذهن على أنه يجوز أن **يقال**: المراد، الثبوت في الجملة، وكونه منحصراً في الخارجي والذهني لا يستلزم أن يراد أحدهما ليلزم المحال أو المصادرة.

الثاني: أن الكلي مفهوم، وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل، فالكلي ثابت، وليس في الخارج لأن، كل ما هو في الخارج متشخص فيكون في الذهن.

الثالث: أن من القضايا موجبة حقيقية، وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة، وليس في الخارج لأنه قد لا يوجد في الخارج أصلاً **كقولنا**: كل عنق حيوان وكل تقدير الوجود لا تنحصر الأحكام في الأفراد الخارجية، كقولنا: كل جسم متناه أو حادث أو من أجزاء لا تتجزأ، إلى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم، فالحكم على جميع الأفراد لا يكون إلا باعتبار الوجود في الذهن.

واعترض، بأنا لا نسلم أن الإيجاب يقتضي وجود الموضوع قولكم أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه.

قلنا: **معنى الإيجاب** أن ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير أن يكون هناك ثبوت أمر الأمر، بمعنى الوجود والتحقق فيه، وإنما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني، بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما، **فيكون مرجع الوجوه الثلاثة إلى أنا نتصور ونفهم أموراً لا وجود لها في الخارج، فتكون ثابتة في الذهن**، لأن تعقل الشيء إنما يكون بحصوله في العقل بصورته إن كان من الموجودات العينية، وإلا فبنفسه، وهذا نفس المتنازع لأن القول بكون التعقل بالحصول والعقل إنما هو رأي القائلين بالوجود الذهني، وإلا لكان العلم بشيء ما كافياً في إثبات الخط.

والجواب، أنه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل أو عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل، أو عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول، أو عن صفة ذات صفة والتعلق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة، فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة.

ولـما امتنع ثبوت **الكليات** بل سائر **المعدومات** سيما **الممتنعات** في الخارج تعين كونه في الـذهن.

فإن قيل: في رد هذا الجواب، إن المعقولات التي لا وجود لها في الخارج لا يلزم أن تكون موجودة في الذهن لجواز أن تكون قائمة بأنفسها، **كالمثل ا المجردة الأفلاطونية**، و**كالمثل المتعلقة** التي يقول بها بعض الحكماء زعمًا منهم أن لكل موجود شبحاً في عالم المثال، ليس بمعقول ولا محسوس، أو قائمة ببعض المجردات فيما ادعته الفلاسفة، من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال.

وينبغي أن يكون هذا مراد **الإمام** بالأجرام الغائبة عنا، وإلا فقيام المعدومات بالأجسام مـما لا يعقـل.

قلنا: الكلام في **المعدومات** سيما **الممتنعات**، ولا خفاء في امتناع قيامها بأنفسها بحسب الخارج، ولا بالعقل الفعال بهوياتها، إذ لا هوية للممتنع، بل غاية الأمر أن يقوم به تصورها بمعنى تعقله إياها، وهو مستلزم للخط من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة في العاقل، فترتسم الصورة في القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهني، ثم إذا كان طريق التعقل واحداً كان تعقل الموجودات أيضاً بحصول صورها في العقل.

قال **السعد**: وذكر صاحب «**المواقف**» أن المرتسم في العقل الفعال إن كان الصور والماهيات الكلية ثبت الوجود الذهني، **إذ** غرضنا إثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالهوية التي نسميه بالوجود الخارجي، سواء اخترعت تلك الصور أو لاحظها من موضع آخر كالعقل الفعال أو غيره.

وفيه نظر، لأن غاية ذلك أن يكون للمعقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية، لكن كون ذلك بحصول الصورة في العقل هو أول المسألة، انتهى.

ولما كان مبنى **الوجود الذهني** على استلزام التعقل إياه اقتصر نافوه على إبطال ذلك.

وتقريره من وجوه:

الأول: لو كان تصور الشيء مستلزماً لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة أن يكون الذهن حاراً بارداً، وهو محال، لما فيه من اجتماع الضدين، واتصاف العقل بما هو من خواص الأجسام.

الثاني: أنه يلزم أن تحصل السموات بعظمها في العقل عند تعقلها الكلي، وفي الخيال عند تخيلها، وهو باطل بالضرورة.

الثالث: أنه يلزم من تعقل **المعدومات** وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بأن الموجود في الوجود في الشيء موجود في ذلك الشيء، كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت.

والجواب: أن مبنى الكل على عدم التفرقة بين **الوجود المتأصل** الذي به **الهوية العينية**، **وغير المتأصل** الذي به **الصورة العقلية**، فإن المتصف بالحرارة ما تقوم به هوية الحرارة لا صورتها، والتضاد إنما هو بين هويتي الحرارة والبرودة، لا صورتيهما، والذي علم بالضرورة استحالة حصوله في العقل، والخيال هو هويات السموات لا صورها الكلية أو الجزئية، والموجود في الموجود في الشيء إنما يكون موجوداً في ذلك الشيء إذا كان الموجودات متأصلين، ويكون الموجودان هويتين لوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج، فإن **الحاصل** في الذهن من **المعدوم** صورة والوجود غير متأصل ومن الذهن في الخارج هوية والوجود متأصل.

وبالجملة، فماهية الشيء ـ أعني: صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم:

- **فإن الأولى كلية ومجردة بخلاف الثانية.**

- **والثانية مبدأ للآثار بخلاف الأولى.**

ومعنى **المطابقة** بينهما أن **الماهية** إذا وجدت في الخارج كانت تلك الماهية، فلا يرد ما يقال أن **الصورة العقلية** إن ساوت الصورة الخارجية، لزم المحالات، وإلا لم تكن صورة لها، انتهى كلام السعد.

تتمة:

قال **الفارابي** في كتاب: «**الجمع بين رأي أفلاطون وأرسطو**» أنه أشار إلى أن للموجودات صوراً في علم الله تعالى، باقية لا تتبدل ولا تتغير.

وقال صاحب «**الإشراق**» وغيره: أنه أشار إلى ما عليه الحكماء المتألهون من أن لكل نوع من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهراً مجرداً من عالم العقول يدبر أمره، حتى أن الذي لنوع النار هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع إليها، ويسمونه رب **النوع**، ويعبر عنه في لسان الشرع بملك الجبال، وملك البحار، وملك النار، ونحو ذلك، ومع اعترافهم بكونه جزئيًا، يقولون أنه كلي ذلك النوع، بمعنى أن نسبة فيضه إلى جميع أشخاصه على السواء، لا بمعنى أنه مشترك بينهما حتى يلزم أن يكون إنسانية مجردة موجودة في الأعيان مشتركة بين جميع الأفراد متحققة في المواد، ويكون هناك إنسان محسوس فاسد، وآخر معقول مجرد دائم، لا يتغير أبداً، ثم هذا غير المثل المتعلقة التي يسمونها عالم الأشباح المجردة، فإنها لا تكون من الجواهر المجردة، بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول، ولا يختص بأنواع الأجسام، بل يكون لكل شخص من الجواهر والأعراض، صرّح به صاحب «**الأشراق**»، **فقال**: والصور المعلقة ليست مثل أفلاطون، لأن مثل أفلاطون نوريه، أي من عالم العقل، وهذه مثل معلقة من عالم الأشباح المجردة، منها ظلمانية، ومنها مستنيرة، وذكر أن لكل نوع من العقليات والعنصريات التي في عالم المثل أيضاً رب نوع من عالم العقول، وأن رب النوع إنما يكون للأنواع الجسمانية المستقلة، وتدبير الأعراض والأجزاء

مفوض إلى رب النوع الذي هو محلها من الأجسام، مثلاً في عالم العقل جوهر مجرد له هيئات نورية، إذا وقع في هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته، أو السكر مع طعمه، أو الإنسان مع اختلاف أعضائه.

الرابع: الحق أن تصور الوجود بديهيّ، وأن هذا الحكم أيضاً بديهيّ يقطع به كل عاقل، ملتفت إليه، وإن كان لم يمارس طرق الاكتساب، حتى ذهب جمهور الحكماء إلى أنه لا شيء أعرف من الوجود.

وعولوا على الاستقراء؛ إذ هو كاف في هذا المطلوب، لأن العقل إذا لم يجد في معقولاته ما هو أعرف منه بل ما هو في مرتبته ثبت أنه أوضح الأشياء عند العقل.

فإن قلت: لو كان بديهيًا كان ممتنع التعريف، لئلا يلزم تحصيل الحاصل، والأئمة قد قصدوا التعريف الوجود وبيان مفهومه بالحدود والرسوم تامة وناقصة.

قلت: الممتنع إنما هو تعريف البديهي تعريفاً يفيد تصور حقيقة المعرف، ويوجب استفادته بكسب جديد، وإلا فالمعنى الواضح قد يعرف من حيث أنه مدلول لفظ دون لفظ، فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دوراً وتعريفاً للشيء بنفسه، وذلك لتعريفهم الوجود بالكون، والثبوت والتحقق والشيئية والحصول، ونحو ذلك بالنسبة إلى من يعرف معنى الوجود من حيث أنه مدلول هذه الألفاظ دون لفظ الوجود، حتى لو انعكس انعكس، وأما التعريف بالثابت العين، أو بالذي يمكن أن يخبر عنه ويعلم، أو بالذي ينقسم إلى الفاعل والمنفعل، أو بالذي ينقسم إلى القديم والحادث، فإن قصد كونه رسمياً، فلزوم الدور ظاهر؛ إذ لا يعقل معنى الذي ثبت والذي أمكن، ونحو ذلك، إلا بعد تعقل معنى الحصول في الأعيان أو الأذهان، ولو سلم، فلا خفاء في أن معنى الوجود أوضح عند العقل من معاني هذه العبارات، وقد يقدر الدور بأن الموصوف المقدر لهذه الصفات ـ أعني: الذي ثبت، والذي يمكن، والذي ينقسم هو الوجود لا غير، لأن غيره: إما الـوجود، أو العدم، أو المعدوم، ولا يصدق شيء منها على الوجود، وهو ضعيف، لأن المفهومات لا

تنحصر فيما ذكر، فيجوز أن يقدر مثل المعنى والأمر والشيء مما يصدق على الوجود وغيره، وإن قصد كونه تعريفاً اسمياً، فلا خفاء في أنه ليس أوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود، بل أخفى، فلا يصلح اسمياً، كما لا يصلح رسمياً على أن كلاً منها صادق على الموجود، وبعضها على أعيان الموجودات، وقد تكلف لعدم صدق الثابت العين عليه على الموجود بأن معناه الثابت عينه في نفسه من حيث هي هي لا باعتبار أمر آخر، بخلاف الموجود، فإنه ثابت من حيث اتصافه بالوجود، فالثابت أعم من أن يكون ثابتاً بنفسه، وهو الوجود، أو بالوجود، وهو الموجود، وأنت خبير بأنه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى، ولا يعقل من الثابت الإمالة الثبوت، وهو معنى الموجود، وكون هذه التعريفات للوجود هو ظاهر كلام «**التجريد**» و«**المباحث المشرقية**»، وفي **كلام المتقدمين** أن الموجود هو الثابت العين، والمعدوم هو المنفي العين، وكان زيادة لفظ «**العين**» لدفع توهم أن يراد الثابت لشيء، والمنفي عن شيء، فإن ذلك معنى المحمول لا الموجود، وفي كلام **الفارابي** أن الوجود إمكان الفعل والانفعال والموجود ما أمكنه الفعل والانفعال.

تتمة: ذكر **السعد**: أن **الإمام** ذكر لإثبات التصديق ببداهة تصور الوجود وجوهاً من الاستدلال:

الأول: أن التصديق بأن «الوجود» و«العدم» متنافيان، لا يصدقان معاً على أمر أصلاً، بل كل أمر: فإما موجود أو معدوم، تصديق بديهي، وهو مسبوق بتصور الوجود والعدم، فهو أولي بالبداهة.

وأجيب، بأنه:

- إن أريد أن هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو رأي الإمام في التصديق، فممنوع، بل مصادره حيث جعل المدعى، وهو بداهة تصور الوجود، جزءًا من الدليل.

- وإن أريد أن نفس الحكم بديهي، بمعنى أنه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات على كسب فمسلم، لكن لا يثبت المدعى، وهو بداهة تصور الوجود بحقيقته، لجواز الحكم البديهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما، ومع كون تصورهما كسبياً لا بديهيا.

قال **السعد**: وإنما قلنا في الأول ممنوع، بل مصادرة، ولم يقتصر على أحدهما، تنبيهاً على تمام الجواب بدون بيان المصادرة، وتحقيقاً للزوم المصادرة، بأن بداهة كل جزء من أجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق، لأنه لا منع لبداهة هذا التصديق سوى أن ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي، والعلم بالكل: إما نفس العلم بالعلم بالأجزاء، أو حاصل به على ما هو مقرر في تصور الماهية وأجزائها، فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقاً على العلم بالكل، لا تابعاً له ممكن الاستفادة منه.

ويبطل ما ذكر في «**المواقف**» من أنا نختار أن هذا التصديق بديهي قطعاً، أي بجميع اجزاءه ولا مصادرة لأن بداهة هذا التصديق متوقف على بداهة أجزائه، لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهة الأجزاء، والاستدلال إنما هو على العلم ببداهة الجزء، فيجوز أن يستفاد من العلم ببداهة التصديق، لأنه يستتبع العلم ببداهة أجزائه، بمعنى أنه إذا علم ببداهته، فكل جزء تلاحظه من أجزائه يعلم أنه بديهي.

فإن قيل: قد يعقل المركب من غير ملاحظة الأجزاء على التفصيل.

قلنا: **لو سلم**، ففي المركب الحقيقي، إذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الأمور المتعددة التي وضع الاسم بإزائها، **ولو سلم**، ففي التصور للقطع بأنه لا معنى للتصديق ببداهة هذا التركيب بجميع أجزائه سوى التصديق بأن هذا الجزء بديهي، وذاك كذلك، **ولو سلم**، فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز أن يعلم الدليل مطلقاً من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى.

الوجه الثاني: أن الوجود معلوم بحقيقته، وحصول العلم إما بالضرورة أو الاكتساب، وطريق الاكتساب إما الحد أو الرسم، وهذا احتجاج ـ على من يعترف بهذه المقدمات ـ فلذا لم يتعرض لمنعها، والوجود يمتنع اكتسابه:

- أما بالحد، فلأنه إنما يكون للمركب والوجود ليس بمركب، وإلا فأجزاؤه: إما وجودات أو غيرها، فإن كانت لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال.

أما الأول، فظاهر، وأما **الثاني**، فلأن الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل، ومبنى اللزوم على أن الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجاً عن الوجودات الخاصة، بل إما نفس ماهيتها ليلزم الثاني أو مقوم لها ليلزم الأول، وإلا فيجوز أن تكون الأجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات أو زائدة عليها، والمطلق خارج عنها، فلا يلزم شيء من المحالين، وإن لم تكن الأجزاء وجودات، فإما أن يحصل عنه اجتماعها أمر زائد يكون هو الوجود أو لا، فإن لم يحصل، كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال، وإن حصل لم يكن الترتيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض، بل في معروضه، **هذا خلف**.

وقرره **الإمام رحمه الله** في «**المباحث**»، بأنه لو تركب الوجود فأجزاؤه: إن كانت وجودية، كان الوجود الواحد وجودات، وإن لم تكن وجودية، فإن لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الأمور العدمية، وإن حدثت يكون ذلك المجموع مؤثراً في ذلك الوجود، وقابلاً له، فلا يكون التركيب في نفس الوجود، بل في قابله أو فاعله.

- **وإما بالرسم، فلما سبق من أنه إنما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالرسوم، وهذا يتوقف على العلم به مجملاً، وهو دور، ومما عداه مفصلاً، وهو محال، ولو سلم، فلا يفيد معرفة الحقيقة.**

والجواب عن التقرير الأول، النقض، أي لو صح بجميع مقدماته لزم أن لا يكون شيء من الماهيات مركباً لجريانه فيها **بأن يقال**: أجزاء البيت: إما بيوت وهو محال، وإما غير بيوت، وحينئذٍ: إما أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد هو البيت، فلا يكون التركيب في البيت، **هذا خلف**، أو لا يحصل، فيكون البيت محض ما ليس ببيت.

والحل، بأنا نختار أنه حصل أمر زائد على كل جزء، وهو المجموع الذي هو نفس الوجود، فلا يكون التركيب إلا فيه، ولا حاجة إلى حصول أمر زائد على المجموع، فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من أجزائه بوجود، كما أن البيت محض الأجسام التي ليس شيء منها ببيت، والعشرة محض الآحاد التي ليس شيء منها بعشرة.

فإن قيل: هذا إنما يستقيم في الأجزاء الخارجية، وكلامنا في الأجزاء العقلية التي يقع بها التحديد إلزاماً لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية، إذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق تدعى بداهته واكتسابه، بل له معان: بعضها بديهي، وبعضها كسبي، وحينئذٍ: لا يصح الحل بأن أجزاء الوجود أمور تتصف بالعدم، أو بوجود هو غير الماهية، أو لا تتصف بالوجود ولا بالعلم.

قلنا: فالحل ما أشرنا إليه من أنها وجودات أي أمور يصدق عليها الوجود قبل تحقق الوجود لأنه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع إلا بحسب العقل دون الخارج.

والجواب عن التقدير الثاني، أنا **نختار أن** أجزاء الوجود وجودات، **ولا نسلم** كون الوجود الواحد وجودات، وإنما يلزم لو كان وجود الوجودي عينه، **ولو سلم** فيكون الوجود الواحد في نفس الأمر وجودات بحسب العقل، ولا استحالة فيه، كما في سائر المركبات من الأجزاء العقلية.

والجواب عما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم، ما سبق من أنه إنما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص، وأنه وإن لم يستلزم إفادة معرفة الحقيقة، لكنه قد يفيدها.

وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين:

أحدهما: أنه توقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم، وهو أخص من مطلق الوجود، فيدور.

وثانيهما: أن **الرسم** إنما يكون بالأعرف، ولا أعرف من الوجود بحكم الاستقراء، أو لأنه أعم الأشياء بحسب التحقق دون الصدق، والأعم أعرف لكون شروطه ومعانداته أقل.

والجواب، منع أكثر المقدمات على أنه لو ثبت كونه أعرف الأشياء لم يحتج إلى باقي المقدمات.

الوجه الثالث: أن الوجود المطلق جزء من وجودي، لأن معناه: الوجود مع الإضافة، والعلم بوجودي بديهي ـ بمعنى: أنه لا يتوقف على كسب أصلاً، فيكون الوجود المطلق بديهياً لأن ما يتوقف عليه البديهي يكون بديهياً.

والجواب، أنه إن أريد أن تصور وجودي بالحقيقة بديهي، **فممنوع**، وإن سلم ـ **فلا نسلم** أن المطلق جزء منه، أو تصوره جزء من تصوره لما سيجيء من أن الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم خارجي غير متقوم، وليس العارض جزء للمعروض، ولا تصوره كتصوره، وإن أريد أن التصديق ـ أي العلم بأني موجود ضروري فغير مفيد، لأن تصوره بديهياً لجميع الأجزاء غير مسلم، وكون حكمه بديهياً غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلاً عن بداهته، وظاهر تقرير **الإمام**، بل صريحه أن المراد هو تصديق الإنسان بأنه موجود.

ثم أورد منع بداهته فأجاب، بأنه على تقدير كونه كسبياً لا بد من الانتهاء إلى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعاً للبس والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضرورياً، انتهى.

وأقره، وقضيته، أنه مخالف في بداهة تصور التصديق ببداهة الوجود وقابل بكسبيته، وإلا قعد في فهم مراده قول **السيد**: وهذه الوجوه:

- **إما استدلالات ـ كما هو الظاهر منها، فإن بداهة التصور صفة خارجة عنه، فجاز أن تكون مطلوبة له بالبرهان.**

- **وإما تنبيهات، بناء على ما قيل: أن الحكم ببداهة تصوره بديهي أيضاً، لكن قد يحتاج في الأمور البديهية إلى تنبيه بالنسبة إلى الأذهان القاصرة، انتهى.**

نعم أنكر جماعة **بداهة الوجود**، وقالوا **بكسبيته محتجين بوجوه**:

الأول: أن الوجود: إما نفس الماهية أو زائد عليها، فإن كان نفس الماهية، والماهيات ليست بديهية كان الوجود غير بديهي، وإن كان زائداً عليها كان عارضاً لها، لأن ذلك معناه، فيكون تابعاً للمعروضات في المعقولية، إذ لا استقلال للعارض بدون المعروض، وهي غير بديهية، فكذا الوجود العارض، بل أولى، لا يقال: الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات الخارجية التي هي العوارض للماهيات، **ولو سلم**، فالوجود المطلق يكون عارضاً لمطلق الماهية، والكسبيات إنما هي الـماهيات المخصـوصة، فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضاً

لا يلزم كونه تابعاً للماهيات المكتسبة، **لأنا نقول**: الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجيء، فيكون تابعاً لها، وهي تابعة للماهيات المكتسبة، فيكون المطلق تابعاً لها بالواسطة، وهذا معنى زيادة التبعية، وكذا مطلق عارض الماهيات المخصوصة لكونه صادقاً عليها غير مقوم لها، فيكون تابعاً لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضاً لها بالواسطة.

الثاني: أن الوجود ولو كان بديهياً لم يستقل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغل العقل بتعريفه بإقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر.

الثالث: أنه لو كان بديهياً لم يختلف العقلاء في بداهته، ولم يفتقر المثبتون منهم إلى الاحتجاج عليها، لكنهم اختلفوا، واحتجوا، فلم يكن بديهياً.

والجواب عن الأول، أنا لا نسلم أن العارض يكون تابعاً للمعروض في المعقولية، بل ربما يعقل العارض دون المعروض، وعدم استقلاله إنما هو في التحقق في الأعيان، **ولو سلم**، فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات، فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب، **لا يقال**: العارض تابع للمعروض في التحقق حيث ما كان عارضاً، فإن كان في الخارج، ففي الخارج، وإن كان في العقل، ففي العقل، وتقرر أن زيادة الوجود على الماهية إنما هي في العقل، والمعقول بتبعية الماهية البديهية يكون وجودها الخاص، وليس المطلق ذاتياً له حتى يلزم بداهته، بل عارضاً، **لأنا نقول**: ليس معنى العروض في العقل أن لا يتحقق في العقل بدون العروض وقائماً به، كما في العرض الخارجي، بل إن العقل إذا لاحظهما ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من أحدهما نفس المعقول من الآخر والأجزاء له، بل صادقاً عليه، والوجود المطلق، وإن لم يكن ذاتياً للخاص، لكنه لازم له بلا نزاع، وليس إلا في العقل، إذ لا تمايز في الخارج، فتعقل الخاص لا يكون بدون تعقله، فيكون بديهياً مثله.

وعن الثاني، أن البديهي لا يعرف تعريفاً حدياً أو رسمياً، ولإفائدة تصوره، لكن قد يعرف تعريفاً اسمياً لإفادة المراد من اللفظ تصور المعنى من حيث أنه مدلول لفظ، وإن كان متصوراً في نفسه، ومن حيث أنه مدلول لفظ آخر، وتعريفات الوجود من هذا القبيل.

وعن الثالث، أن الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء، هو الحكم البديهي الواضح، وبداهة تصور الوجود لا تستلزم بداهة الحكم بأنه بديهي، فيجوز أن يكون هذا الحكم كسبياً وبديهياً خفياً لا يكون في حكم قولنا: الواحد نصف الاثنين، ويقع فيه الاختلاف، **ويحتاج على الأول إلى الدليل، وعلى الثاني إلى التنبيه،** ويكون ما ذكر في معرض الاستدلال تنبيهات.

وأنكر جماعة **تصور الوجود،** فقالوا: لا يتصور الوجود أصلاً.

وهو مكابرة في مقابلة القول بأنه **أظهر الأشياء.**

واخترع **الإمام رحمه الله تعالى** لذلك تمسكات.

منها، أنه لو كان متصوراً لكان الواجب متصوراً، إلزاماً للقائلين، أن حقيقته **الوجود المجرد، ومعنى التجرد** معلوم قطعاً، ومبناه على أن الوجوه طبيعية نوعية، لا يختلف إلا بالإضافات، وليس كذلك على ما سيأتي.

ومنها، أنه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع أن للنفس وجوداً فيجتمع المثلان.

والجواب، منع التماثل بين «وجود النفس» و«الصورة الكلية للوجود»، على أن الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل ـ كقيام العرض بمحله، وها هنا، **لو سلم** قيام الصورة كذلك، فظاهر أن ليس قيام الوجود كذلك لما سيجيء من أن زيادة الوجود على الماهية إنما هي في الذهن فقط.

وأما الجواب، بأنه يكفي لتصور الوجود وجود النفس ـ كما يكفي لتصور ذاتها نفس ذاتها، فإنما يصح على رأي من يجعل الوجود حقيقة واحدة لا يختلف إلا بالإضافة، وإلا فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي هو معروض لها.

ومنها، أن تصوره بالحقيقة لا يكون إلا إذا علم تميزه عما عداه بمعنى أنه ليس غيره، وهذا سلب مخصوص، لا يعقل إلا بعد تعقل السلب المطلق، وهو نفي صرف لا يعقل إلا بإضافة إلى وجود صور.

والجواب، أن تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه، **ولو سلم**، فالسلب المخصوص إنما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتياً له، **وهو ممنوع**، ولو سلم، **فلا نسلم**، أن النفي الصرف لا يعقل، **ولو سلم**، فالسلب يضاف إلى الإيجاب، وهو غير الوجود.

تلخيص:

ظهر أنه قيل ببداهة الوجود وكسبيته وامتناع تصوره، وأنه قيل ببداهة تصور الوجود وكسبيته وقد علم كل هذا مما قدمناه.

الخامس: من أعجب أحوال الوجود أن العقلاء مع اتفاقهم على أنه أعرف الأشياء، وأن الغالب من حال الشيء أن يتبع ذاته في الجلاء والخفاء، اختلفوا فيه في جهات شتى وأنحاء مختلفة:

فمنها اختلافهم في أنه جزئي أو كلي:

- فقيل: **جزئ حقيقي**، لا تعدد فيه أصلاً، وإنما التعدد في الموجودات بواسطة الإضافات، حتى أن قولنا: وجود زيد وعمرو، بمنزلة قولنا: أنه زيد وأنه عمرو، والحق أنه كلي والوجودات أفراده.

- ومنها اختلافهم في أنه واجب أو ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين إلى أنه واجب على ما ذكرنا، وذلك هو الضلال البعيد، والحق انقسامه إلى القسمين.

- **ومنها اختلافهم في**: أنه عرض أو جوهر، أو ليس بعرض ولا جوهر، لكونهما من أقسام الموجود، وإلا لزم أن يقوم به وجود، وهلم جراً، فيتسلسل، وباقي جوابه، وهذا هو الحق، وفي كلام الإمام ما يشعر بأنه عرض، وبه صرح جمع كثير من المتكلمين، وهو بعيد جداً، لأن العرض: ما لا يتقوم به، بل بمحله المستغنى عنه في تقومه، ولا يتصور استغناؤه في تقومه وتحققه عن الوجود.

- **ومنها، اختلافهم في أنه موجود أولاً.**

فقيل: موجود بوجود هو نفسه، فلا يتسلسل.

وقيل: بل اعتباري محض، لا تحقق له في الأعيان، إذ لو وجد: فإما بوجود زائد، فيتسلسل، أو بوجود هو نفسه، فلا يكون الخلاف الموجود على الوجود وعلى سائر الأشياء بمعنى واحد، لأن معناه في الوجود أنه الوجود، وفي غيره أنه ذو الوجود، ولأنه: إما أن يكون جوهر فلا يقع صفة للأشياء، أو عرضاً فيتقوم المحل دونه، والتقوم بدون الوجود محال، ولأن ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية من أنا نعقل الماهية ونشك في وجودها جار بعينه في وجود الوجود، فإنا نعقل الوجود، ونشك في وجوده، فلو وجد لكان وجوده، زائداً ويتسلسل.

وبهذا يتبين بطلان ما ذهب إليه الفلاسفة من أن ماهية الواجب نفس الوجود المجرد، وذلك لأنا بعدما نتصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده في الأعيان، فيكون وجوده زائداً، ويتسلسل، ولا محيص إلا بأن الوجود المقول على الوجودات اعتبار عقلي كما سبق.

وقيل: الوجود ليس بموجود ولا معدوم، بل واسطة على ما سيأتي.

- **ومنها، اختلافهم في أن الوجودات الجامعة نفس الماهيات أو زائد عليها ـ كما سبق.**

- **ومنها، اختلافهم في أن لفظ الوجود: مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الأشعري، أو متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه أصلاً، ومشكك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون، لكن لا على السواء، وهو الحق، والله أعلم.**

* [مبحث في الجوهر وأحكامه]:

ولما كان كثير من **مباحث المتكلمين** ترى في الظاهر أجنبية عن العلم بالعقائد الدينية، ويعلم عند تحقيق المقاصد الأصلية أنها نافعة في إيراد الحجج عليها أو دفع الشبه عنها، وذلك كـ«**إعادة المعدوم**»، و«**ثبوت الجزء**»، و«**الخلاء**»، و«**صحة الفناء على العالم**»، و«**جواز الخرق على الأفلاك**»، و«**عدم اشتراط الحياة بالبنية**»، و«**عدم لزوم تناهي القوى الجسمانية**»، ونحو ذلك في إثبات «**الحشر**»، و«**عذاب القبر**»، و«**الخلود في الجنة**»، و«**النار**»... وغير ذلك.

تعرّض هنا لإثبات «**الجوهر الفرد**» و«**حدوثه**»، فقال:

(**والجوهر**) وهو **عند المتكلمين: الممكن المتحيز بالذات**، أعني: ما يتحيز غير تابع في تحيزه لغيره.

- **فخرج الواجب لانتفاء التحيز عنه.**
- **وخرج العرض لتبعيته في ذلك محله.**

وذلك أنهم قالوا: «الموجود»:

- **إن لم يكن مسبوقاً بالعدم فقديم.**
- **وإن كان مسبوقاً به فحادث.**

و«**القديم**» هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية لما تقرر من «**حدوث العالم**».

و«**الحادث**»:

- **إما متحيز بالذات، وهو الجوهر بأقسامه.**
- **وإما حال في المتحيز بالذات، وهو العرض.**
- **وإما ما لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز، فلم يعدوه من أقسام الموجود، لأنه لم يثبت وجوده لضعف أدلة المجردات وعدم تمامها على القواعد الإسلامية.**

واستدلال بعضهم على امتناعه بأنه: لو وجد، لشاركه الباري في التجرد، ويحتاج في الامتياز إلى فصل فيتركب، ضعيف جداً؛ لأن الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يوجب التركيب.

وأما عند الحكماء الفلاسفة، فهو: **المكن الموجود لا في موضوع.**

لأنهم قالوا: «**الموجود**» في الخارج:

- **إن كان وجوده لذاته ـ بمعنى: أنه لا يفتقر في وجوده إلى شيء أصلاً، فهو الواجب.**

- **وإلا فالممكن.**

و«**الممكن**»:

- **إن استغني في الوجود عن الموضوع، فجوهر.**

- **وإلا فعرض.**

والمراد بـ«**الموضوع**»: **محلٌ** تقوم الحال فيه **بالصورة الجوهرية**، إنما تدخل في تعريف الجوهر دون العرض، لأنها وإن افتقرت إلى المحل، لكنها مستغنية عن الموضوع، فإن «المحل» أعم من «الموضوع»، كما أن «الحال» أعم من «العرض» ـ كصفات الباري.

ثم خروج «**الواجب**» عن تعريف «**الجوهر**» حيث قيد «**الوجود**» بـ«**الإمكان**» ظاهر.

قالوا: وكذا إذا لم يقيد مثل «موجود لا في موضوع»، بأن معناه: ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع، وليس «الواجب» بماهية، ووجود زائد عليها.

ومعنى «**وجود العرض**» و«**المحل**»، أن وجوده في نفسه هو وجوده في محله، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، بخلاف «**وجود الجسم**» في المكان، فإنه أمر مغاير لوجوده في نفسه، مترتب عليه، زائل عنه الانتقال إلى مكان آخر.

وتحقيق ذلك، أن ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل الماهية والمجاورة، بل بحيث لا يكون عنها سابق في الوضع، ويحصل للثاني صفة من الأول كملاقاة السواد للجسم تسمى **حلولاً**، والموجود الأول **حالاً**، والثاني **محلاً**، **والحال** قد يكون بحسب التقوم ولا يتحصل للحل بدونه، فيسمى **صورة**، ومحلها **مادة**، وقد يكون بخلافه، فيسمى الحال **عرضاً**، والمحل **موضوعاً**.

ولما كان «**الجوهر**» يطلق على ما يساوي **العين**، وهو ماله قيام بذاته، فيشمل المركب، كالجسم والجزء الصغير المقدار القابل للقسمة وهما لا فعلاً ـ كما قال بعض المتكلمين: إن الجسم مركب من أجزاء صغيرة المقادير قابلة للقسمة وهما لا فعلاً ـ كما هو مذهب ذي

مقراطيس الآتي، وغير المركب، كالجزء الذي لا يتجزأ، وكان المراد به هنا الثاني لا الأول، قيده لبيان المراد منه هنا بقوله:

(الفرد).

وهو ما لا يقبل الانقسام أصلاً ـ أي: لا قطعاً، ولا كسراً، ولا وهماً، ولا فرضاً.

والفرق بينها:

- **أن القطع يفتقر إلى آلة نفاذه، بخلاف الكسر.**

- **ثم إنهما يؤديان إلى الافتراق حساً بخلاف الوهم، فإنه قد لا يؤدي إلى ذلك، بل هو مجرد فرض شيء غير شيء، وقد يوجد للعقل سبب داع إلى اعتباره كاختلاف عرضين أو محاذاتين أو مماستين، وقد لا يوجد.**

وعلى هذا، فالقسمة الفرضية والوهمية بشيء واحد، وهو طريق الأكثرين.

وقد يراد بالقسمة **الوهمية** ما هو من قبيل الوهم في الشيء الجزئي، **وبالفرضية** ما هو من قبيل فرض العقل في الشيء الكلي، وعلى هذا أيضاً، فلا شك أن الجزء لا يقبل شيئاً من هذه الانقسامات، إذ القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء إنما يتصور فيما له امتداد، ما حتى جعلها الحكماء من الأعراض الأولية للكم، والجزء ليس له امتداد، فلا يكون قابلاً للقسمة، وما لا يكون قابلاً للقسمة الفرضية لا يكون قابلاً للقسمة العقلية بطريق الأولى.

فإن قلت: كيف يمتنع قبول لجزء للقسمة الفرضية بمعنى ما للعقل فرضه مع قولهم: إن العقل فرض كل شيء.

قلت: قولهم ذلك كذب غير مطابق للواقع ـ كما نبه عليه بعض المحققين، ألا ترى أنه ليس له أن يفرض الشخص مشتركاً، فكما أن فرض اشتراك الشخص يخرجه عن كونه شخصاً، فكذلك فرض الجزء منقسماً يخرجه عن الجزئية ويجعله شيئاً ذا امتداد، **بل الحق** أنه قد يكون الشيء ممتنعاً في نفسه، ويكون فرضاً ممكناً، وقد يكون فرضه ممتنعاً لنفسه.

فإن قلت: لهم عبارتان:

إحداهما: الجوهر الفرد ـ كما هنا.

والأخرى: الجزء الذي لا يتجزأ.

فهل هما متساويتان؟ وأيتهما أقدم؟

قلت: كلا العبارتين مصطلح للقوم، إلا أن **الأولى** مصطلح المتأخرين، لأن «الجوهر» عندهم مرادف «للعين» ـ كما سبق، **والثانية** مصطلح المتقدمين، وإحداهما مساوية للأخرى.

ولما كان الجوهر الفرد مبتدأ، ونعته، ذكر خبره بقوله:

(حادث).

أي مسبوق وجوده بالعدم، لما تقدم من أدلة «**حدوث العالم**»، وكل جزء من أجزائه التي هو فرد منها، وأقامه مُقام ثابت المقصود هنا لاستلزامه له، بخلاف العكس، ولئلا يتوهم أن أدلة إثباته تامة عندنا، ثم نبه على اللازم المراد هنا بقوله:

(عندنا): معاشر المتكلمين مطلقاً: سنيين كانوا أو لا، وهو معمول قُدم على عامله، وهو قوله: **(لا ينكر)**

هو، أي: الجوهر الفرد، للحصر، بمعنى أن ثبوته وتركب جميع الأجسام منه مع تناهي آحاده فيها ليس إلا **عندنا**، خلافاً **للحكماء الفلاسفة**، فإن المشائين منهم ذهبوا إلى تركبها من «الهيولي» و«الصورة»، **والإشراقيين** منهم ذهبوا إلى أنها «**بسائط**» في أنفسها ـ كما هي عند الحس، وليس فيها تعدد أجزاء أصلاً، وإنما تقبل الانقسام ـ بذاتها، ولا تنتهي إلى حد لا يبقي لها قبول الإنقسام كما هو شأن مقدورات الله تعالى.

واعلم أن **للمتكلمين** في تركب الجسم من أجزاء لا يتجزأ طريقين:

إحداهما: إثبات أن قبول الانقسام مستلزم لحصول الأقسام.

وتقريره: أن كل جسم فهو قابل للانقسام، وكل ما هو كذلك، فأقسامه حاصلة بالفعل، لوجوه:

الأول: أن القابل للانقسام لو لم يكن منقسماً بالفعل واحداً في نفسه ـ كما هو عند الحس ـ لزم قبول الوحدة الانقسام، واللازم باطل، إذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام.

وجه اللزوم: أن الوحدة ـ حينئذٍ ـ تكون عارضة كذلك القابل حالة فيه سواء جعلت لازمة له أو غير لازمة ضرورة أن الوحدة ليست نفسه ولا جزءاً منه، وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال ضرورة أن الحال في كل جزء غير الحال في الآخر.

وأجيب، بأن الوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الأعراض السارية التي تنقسم لانقسام المحل.

الثاني: أنه لو كان واحداً لكان تقسيم الجسم وتفريق أجزائه إعداماً له ضرورة أنه إزالة لهويته الواحدة وإحداث الهويتين أخريين، واللازم باطل، للقطع بأن شق البعوض البحر بإبرته ليس إعداماً له وإحداثاً لبحرين آخرين.

وأجيب، بأنه إن أريد **بالبحر** ذلك المانع ما له من الاتصال، فلا خفاء في انعدامه عند عروض الانفعال، وإن أريد نفس ذلك الماء من غير اعتبار بالاتصال، فليس في الشق زوال بحر ولا حدوث بحرين، وهذا أنسب لقواعدهم حيث يقولون: إن القابل للشيء يجب أن يكون باقياً عنده مجتمعاً معه، فإن نقل الكلام إلى المادة بأنها: **إن كانت** متعددة فهو المرام، **وإن كانت** واحدة، فإن بقيت بعد الانقسام كذلك، فظاهر البطلان، للقطع بأن ما هو محل لهذه الصورة غير ما هو محل للصورة الأخرى، وإن صارت متعددة، فقد انعدمت الأولى ضرورة، ولزم انعدام الجسم بمادته وصورته جميعاً، وبطلت قاعدة اجتماع القابل مع المقبول، **فلا محيص إلا بأن يقال**: المادة استعداد محض ليست في نفسها واحدة ولا كثيرة، ولا متصلة ولا منفصلة.

الثالث: أن الأقسام لو لم تكن حاصلة بالفعل متميزة بعضها عن البعض، لما اختلفت خواصها ضرورة، واللازم باطل، لأن مقطع النصف غير مقطع الثلث، وكذا الربع والخمس،

وغيرهما، فيكون الجزء الذي هو مقطع النصف متميزاً عن الذي هو مقطع الربع، وهكذا غيره.

وأجيب، بمنع الملازمة، فإن اختلاف الخواص إنما حصل بعد فرض الانقسام، وذلك أن النصفية والثلثية والربعية وغير ذلك، إضافات واعتبارات، يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام، وكذا مقاطعها، فإن ادعى أن ما هو قابل لأن يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام متميز بالفعل عما هو قابل لأن يكون مقطع الربع مثلاً فهو نفس المتنازع.

وحاصله، أنه لا امتناع في اتصاف الأجزاء الفرضية بالصفات الحقيقية ـ كالضوء والظلام في القمر، فضلاً عن الاعتبارية.

لا يقال: الانقسامات عندهم غير متناهية، وهو يستلزم لا تناهي الأقسام، وما لا نهاية له لا يتصور له نصف أو ثلث أو ربع أو غيرهما.

لأنا نقول: إنما يمتنع ذلك فيما هو متناه بحسب كميته المتصلة أو المنفصلة، وأما فيما هو متناهي المقدار لكنه قابل لانقسامات غير متناهية فلا وإنما يمتنع لو كانت هناك أقسام بالفعل غير متناهية بالعدد، وليس كذلك؛ إذ ليس معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية أنه ممكن خروجها من القوة إلى الفعل، بل أنه من شأنه وقوته أن ينقسم دائماً، ولا ينتهي انقسامه إلى حد لا يمكن انقسامه ـ كما أن مقدورات الله تعالى غير متناهية، بمعنى أن قدرته لا تنتهي إلى حد لا يكون قادراً على أزيد منه، فليعتبر حال قابلته الجسم للانقسام إلى الأجزاء بحال فاعلية الباري تعالى للأشياء، على أن ما ذكر لو تم، فإنما يدل على تناهي الانقسامات، لا على حصول الأجزاء بالفعل.

والطريق الثاني، إثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام أصلاً ـ على ما مر.

فإن قلت: المطلوب إنما هو إثبات تركب الجسم من أجزاء، كل واحد منها لا يتجزأ، وإثبات الجوهر الذي لا يقبل الانقسام في الجسم لا يستلزم تركبه منه.

قلت: نعم، إلا أنه يكفي بدفع ما تدعيه **الفلاسفة** من امتناعه على أن بعض الوجوه المذكورة ربما يفيد أصل المطلوب.

وبالجملة، فلهم في هذا الطريق مسالك ـ كما **قال السعد**:

- **منها ما ينبني على أن قبول الانقسام يستدعي حصول الأقسام بالفعل، وفيه وجوه:**

الأول: أن الله تعالى قادر على أن يخلق في أجزاء الجسم بدل اجتماعها الافتراق بحيث لا يبقى اجتماع أصلاً، وذلك لأن نسبة القدرة إلى الضدين على السواء، وإذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذي لا يتجزأ، إذ لو كان قابلاً للتجزئ لكان الاجتماع باقياً، وهو محال.

الثاني: أنه لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزأ، لما كان الجبل أعظم من الخردلة، لأن كلاً منهما حينئذٍ يكون قابلاً **لانقسامات** غير متناهية، فتكون أجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل، وهو معنى التساوي.

فإن قيل: غايته لزوم الاستواء في عدد الأجزاء بأن تكون أجزاء كلُ منهما غير متناهية العدد وهو غير محال، والمحال استواء مقداريهما، وهو غير لازم.

وأجيب، بأن الاستواء في الأجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة أن تفاوت المقادير إنما هو لتفاوت الأجزاء، بمعنى أن ما يكون مقداره أعظم.

وقد يقرر هذا الوجه بحيث لا ينبني على استلزام قبول الانقسام حصول الأقسام، وهو أنه لو كان كل من السماء والخردلة قابلاً للانقسام من غير انتهاء إلى ما لا يقبل الانقسام أصلاً كانت الأجزاء الممكنة في كل منهما مساوية للتي في الآخر، وأمكن أن يفرض من الخردلة صفائح تغمر وجهي **السماء بل** أجزاء تغمر الوجهين، وتملأ ما بين السطحين، **وبطلانه** ضروري.

وجوابه بعد تسليم بطلان ما سبق، أن ليس معنى «**قبول الانقسامات الغير المتناهية**»: إمكان خروجها من القوة إلى الفعل، فمن أين يلزم إمكان حصول أقسام لا نهاية لها، وإمكان انفصالها.

الثالث: أنه لو لم ينته انقسام الجسم إلى ما لا يكون له امتداد وقبول انقسام لزم أن يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه في القدر لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد.

- ومنها ما ينبني على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة عن آنات متتالية وهو وجه واحد.

تقريره، أن وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بأن الماضي فيها ما ليس بموجود الآن، بل حين كان حاضراً، والمستقبل إنما يصير موجوداً حين يصير حاضراً، فالموجود منها هو الحاضر لا غير، وهو لا يقبل الانقسام، وإلا لكان شيء منه قبل أو بعد لكونه غير قارّ الذات، فلا يكون بتمامه حاضراً، **هذا خلف.**

أو يقول: لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع أجزاء، فيكون قار الذات، **هذا خلف**، وإذا ثبت في **الحركة** جزء **غير** منقسم وهي منطبقة على المسافة بمعنى أن كل جزء منها واقع في جزء منها ثبت في المسافة جزء **غير** منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم، وهو المطلوب.

ثم إذا حاولنا إثبات ما هو المقصود.

قلنا: الحاضر يحصل عقيب انقضائه جزء آخر حاضر **غير** منقسم يكون هو الموجود من الحركة، وهكذا إلى أن ينتهي، فإذن ـ **الحركة** مركبة من أجزاء لا تتجزأ.

أو قلنا: كل جزء من الحركة حاضر حيناً ما، فهو غير منقسم بالضرورة، وكل جزء منها غير منقسم، وهو معنى تركبها من أجزاء لا يتجزأ، فكذا المسافة لانطباقها عليها، وقد يستعان في ذلك بالزمان، لأن عدم **الاستقرار** فيه أظهر، حتى كأنه نفس ماهيته، ولا يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة من تخلل سكون أو لزوم وقوع أي جزء منها في زمان قابل للانقسام، فيقال: الموجود منه هو الحاضر الذي لا يقبل الانقسام ولو بالفرض، **لأن معناه**: صحة فرض شيء غير شيء، وهذا ينافي عدم استقراره الذاتي.

ثم إنه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة، فيكونان كذلك.

والحكماء لا يثبتون الحاضر من الزمان، ويجعلون الموجود من الحركة هو التوسط بين المبتدأ والمنتهى، ويجعلون حالهما في قبول الانقسام كحال الأجسام.

- ومنها ما ينبني على أن محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام، وهو وجوهٌ:

الأول: أن النقطة موجودة لأنها طرف الخط الموجود، وطرف الموجود موجود بالضرورة، ولأنها شيء به تتماس الخطوط، وتماسها بالعدم الصرف محال، ولأنها ذات وضع ـ أي يشار إليها إشارة حسية بأنها تتناول المعدوم، وهذا محال.

ثم إنها:

- إما أن تكون جوهراً، كما هو رأي المتكلمين.

- أو عرضاً، وحينئذٍ يفتقر إلى جوهر يحل فيه بالذات إن لم يجوز قيام العرض بالعرض، أو بالواسطة إن جوزناه، وذلك الجوهر يمتنع أن يكون منقسماً، وإلا لزم انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل، هذا خلف، فأياً ما كان يثبت جوهر لا يقبل الانقسام، وهو المطلوب.

الثاني: أنا إذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي ما مسته بجزء لا يقبل الانقسام، وإلا لكان في سطح الكرة خط مستقيم أو سطح مستو، فلا تكون الكرة كرة حقيقة هذا خلف، فذلك الجزء إما جوهر وهو المطلوب أو عرض وفيه المطلوب، ثم إذا أردنا تلك الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحها من أجزاء لا يتجزأ، وفيه يتم المقصود.

والقول بامتناع الكرة أو السطح أو تماسها مكابرة ومخالفة لقواعدهم.

الثالث: أنه إذا قام خط على خط في أحد جانبيه، لقيه بجزء لا ينقسم، ثم إذا مر عليه إلى الجانب الآخر ظهر تألفه من أجزاء لا تتجزأ ضرورة أن ما يقع عليه غير المنقسم غير منقسم.

الرابع: أنه برهن **إقليدس** على أن الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة أصغر ما يمكن من الزوايا، فبالضرورة لا يقبل الانقسام، وإلا لكان نصفها أصغر منه، فذلك الأمر غير المنقسم: إما جوهر، أو حال، وفيه المطلوب.

والحكماء يزعمون أن انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق السريان ـ كالبياض في الجسم، والنقطة إنما تحل في الخط من حيث أنها نهاية له لا سارية فيه، وكذا الخط في السطح، والسطح في الجسم التعليمي الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان.

والحق، أن حديث الكرة والسطح قوي، وتماسهما بجوهريهما ضروري، والقول بأن موضع التماس مستقيم بالعرض يخالف قواعدهم، لأن معناه: صحة فرض شيء غير شيء، وهذا في النقطة محال؛ إذ به تصير خطاً أو سطحاً مستوياً ضرورة الانطباق على السطح المستوي، وعند زوال التماس من ذلك الموضع إلى موضع آخر تصير الكرة من ذوات الأضلاع، على أن النقطة عندهم إنما هي النهاية للخط، فلا يوجد في الكرة بالفعل.

فإن قلت: المتكلمون القائلون بتركب الجسم من الجواهر الفردة المتناهية، غاية ما لزم من أدلتهم لو تمت: إثبات تركب الجسم من جواهر فردة، ولم يلزم منها أن تلك الجواهر متناهية ـ كما هو مدعاهم.

قلت: لهم غير هذه الأدلة أدلة أخرى تفيد تناهي تلك الجواهر في مقابله لازم قول النظام بعد تناهيها ـ كما يعلم مما يأتي، **وذلك من وجوه**:

الأول: أنها محصورة بين حاصرين، وكل ما هو كذلك عدداً كان أو مقداراً فهو متناه بالضرورة.

الثاني: أن لا تناهي الأجزاء يستلزم امتناع وصول المتحرك إلى غاية ما من المسافة لتوقفه على قطع نفسها، وهلم جراً، إلى ما لا يتناهى، وذلك لا يتصور فيما يتناهى من الزمان، وقد يعبر عن هذا الوجه بأنه يلزم امتناع قطع المسافة المعينة في زمان متناه.

ويقرر، بأن عدم تناهي أجزاء المسافة يستلزم عدم تناهي أجزاء الحركة المنطبقة عليها، وهو يستلزم عدم تناهي أجزاء الزمان المنطبق على الحركة.

الثالث: أنه يستلزم امتناع لحوق السريع البطئ إذا ابتدأ الحركة بعده، لأنه إذا قطع جزءاً فالبطئ أيضاً قطع جزءاً، إذ لا أقل، مع أنه كذلك لأنه حينئذٍ يكون ذكر السرعة لغواً، ويصير هذا بعينه طريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما ووصوله إلى غاية ما، ولا يخفى أن هذا الوجه حازهما، أو كانت الأجزاء متناهية.

وأن الوجوه الثلاثة إنما تنتهض **على من يقول** بلا تناهي الأجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم، وفيما يكون بين كل طرفين من أطرافه من جهاته، **وأما على القول** بلا تناهيها في مجموع الامتدادات، وفيما بين جميع الأطراف والجهات، فلا، إلا إذا بين تناهي عدد الامتدادات.

الرابع: أنا نفرض اجتماع ثمانية من الأجزاء بحيث يصير المركب منها طويلاً عريضاً عميقاً منقسماً في الأقطار الثلاثة متقاطعاً امتداداته على الزوايا القائمة، فبالضرورة يكون قسماً مع تناهي أجزائه، ثم إذا جاز لنا بيان تناهي أجزاء كل جسم متناهي المقدار اعتبرنا نسبة حجمه إلى حجمه فكانت نسبة متناه إلى متناه، لكن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء إذ بحسبها يكون المتناهي إلى المتناهي نسبة المتناهي إلى غير المتناهي، وهو محال.

فإن قيل: مذهب النظام أن الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد، وإنما يكون في ضمن الجسم، وكل جسم فمن جواهر غير متناهية.

قلنا: نفرض الكلام في ثمانية أجزاء من الجسم الخامس، أنه لما كان الحجم والمقدار بحسب الأجزاء، فلو كانت الأجزاء غير متناهية، لزم في كل جسم أن يكون غير متناهي الحجم، واللازم ظاهر البطلان.

والمشهور عن القائلين **بلا تناهي الأجزاء** في التفصي عن حديث زيادة الحجم، ولحوق السريع البطيء، **أمران**:

أحدهما: القول بالتداخل، وهو أن ينفذ أحد الجزئين في الآخر فيلاقيه بأسره بحيث يصير حيزهما واحداً وحاصله منع زيادة الحجم بزيادة الأجزاء، فلا يلزم من تناهي الأجزاء أن يكون الحجم غير متناه، ولا أن يكون بإزاء كل جزء من المسافة جزء من الحركة والزمان ليلزم عدم تناهيهما.

وثانيهما: القول **بالطفرة**، وهو أن **يتحرك المتحرك حداً من المسافة ويحصل في حد آخر من غير محاذاة و ملاقاة لما بينهما** وحاصله **قطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة الأجزاء**، وحينئذٍ لا يلزم امتناع أن يصل المتحرك إلى غاية ما، أو يلحق السريع البطيء، وكلا الأمرين باطل بالضرورة:

- **أما التداخل، فلأن حاصله تساوي الكل والجزء في العظم.**

- **وأما الطفرة، فلأن معناها يؤول إلى قطع مسافة من غير حركة فيها، وقطع الأجزاء بها.**

ومن **الشواهد الحسية لبطلانها،** أنا نمد القلم، فيحصل خط أسود من غير أنه يبقى في خلاله أجزاء بيض، وليس ذلك لفرط اختلاط الأجزاء البيض بالسود بحيث لا تمتاز عند الحس، لأن الأجزاء الممسوسة أقل من المطفور عنها بكثير، بل لا نسبة لها إليها لكونها غير متناهية، فينبغي أن يقع الإحساس بالبيض.

وقد يستدل على **نفي التداخل،** بأنه:

- **إن كان بالأسر بمعنى أن يلاقي الجزء بكليته الجزء الآخر بحيث يصير حيزهما واحداً، لم يكن الوسطاني حاجزاً للطرفين عن التماس، وبقي الإشكال بالنظر إلى الأجزاء المتماسة، بل لو وقع ذلك في جميع الأجزاء لم يحصل هناك حجم وتأليف وامتداد في الجهات، فلم يحصل الجسم.**

- **وإن كان بالأسر، وذلك بأن يلاقي الجزء الآخر، ويداخله بشيء دون شيء، لزم التجزؤ ولو بالفرض مع بقاء الإشكال بحاله.**

قال السعد: واعلم أن **النظّام** لم يقل بتأليف الجسم من أجزاء غير متناهية، لكنه لما قال بالجزء، ونظر في أدلة نفيه ـ سيما **ما** يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس بتفكك الرحى ونحوه ـ اضطر إلى الحكم بأن **كل جزء فهو قابل للانقسام لا إلى نهاية**، ولما كان من مذهبه **أن حصول الأقسام من لوازم قبول الانقسام**، لزمه القول بلا تناهي الأجزاء، فاضطر في قطع المسافة وطوق السريع البطيئ إلى الطفرة، فاشتهر التشنيع **بطفرة النظام**، وتفكك **رحى أهل الكلام.**

فإن قيل: المذكور في كتب **المعتزلة**، أن الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة، ونحو ذلك من الأعراض.

قلنا: نعم ـ إلا أن هذه عنده جواهر لا أعراض.

وتحقيق ذلك ـ على ما **لخصنا** من كتبهم ـ **أن مثل** «الأكوان» و«الاعتقادات» و«الآلام» و«اللذات» وما أشبه ذلك أعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقاً، **وأما** «الألوان» و«الأضواء» و«الطعوم» و«الروائح» و«الأصوات» و«الكيفيات الملموسة» من الحرارة والبرودة وغيرهما، **فعند النظام جواهر بل أجسام حتى صرح بأن كلاً من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة.**

ثم إن تلك **«الأجسام»** إذا اجتمعت وتداخلت صارت **الجسم الكثيف** الذي هو الجماد.

وأما **الروح** فجسم لطيف هو شيء واحد.

و**الحيوان** كله من جنس واحد.

وعند **الجمهور كلها أعراض**، إلا أن الجسم عند **خراز بن عمر والحسين بن النجار** مجموع من تلك الأعراض، وعند **الآخرين** جواهر مجتمعة تحلها تلك الأعراض.

فما وقع في «**المواقف**» من أن الجسم **ليس** مجموع أعراض مجتمعة: **خلافاً للنظام والنجار**، **ليس** على ما ينبغي، **والصواب** مكان النظامِ خراز ـ على ما في سائر الكتب.

ويمكن أن يقال، الكلام فيما هو **جسم** اتفاقاً ـ أعني: المتحيز الذي له الأبعاد الثلاثة، **والنظام** يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الأعراض في الواقع، وإن كان هو يسميها جواهر، **بل** أجساماً، فيوافق **النجار** في المعنى، ويخالف **القوم**، إلا أن الاحتجاج عليها بأن العرض لا يقوم بذاته، بل لا بد من الانتهاء إلى جوهر يقومه، **ولها** بأن الجواهر متماثلة والأجسام مختلفة، فلا يكون جواهر، ربما لا ينتظم على رأي **النظام**، حيث يزعم أن كلاً من تلك الأمور كالسواد مثلاً جسم مؤلف من جواهر متماثلة في أنفسها قائمة بذواتها وإن لم تكن مماثلة للجواهر الأخر، كالحلاوة أو الحرارة مثلاً، وبهذا يظهر أن الاحتجاج، **بأن الأجسام باقية والأعراض غير باقية**، لا ينتهض عليه مع أن بقاء الأجسام غير مسلم لديه.

وأما الجواب بمنع تماثل الجواهر، فجدلي لا يتأتى على مذهب المانعين، حتى لو قصد الإلزام تم المرام، **والأقرب منع اختلاف الأجسام بحسب الذات، بل بحسب العوارض المستندة إلى إرادة القادر المختار**، والاختلاف إنما هو **مذهب النظام**، وحينئذٍ يندفع ما ذكر في «**المواقف**» من أنه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن أن يجعل جملة من الأعراض داخلة في حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائداً إليها.

ولا أدري كيف ذهل عما في هذا «**الملخص**» من الوقوع في ورطة أخرى هي عدم بقاء الأجسام ضـرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذي هو جملة الأعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائـل.

ويجاب عن إشكال قطع المسافة المعينة، بأنه إنما يتوقف على زمان غير متناهي الأجزاء ينطبق كل جزء منها على جزء من الحركة، وهو على جزء من المسافة، وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان، لأنه المحدود من الحركة، والزمان يشتمل على أجزاء غير متناهية ـ كالجسم المتناهي، وهذا كما أن المسافة المعينة يحتمل عند **الفلاسفة** الانقسام إلى غير النهاية، ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع أن قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها، وهلم جراً إلى ما لا يتناهى، وذلك لأن كلاً من الحركة والزمان المحدودين أيضاً قابل للانقسام إلى غير النهاية.

ويدفع، بأن ما يوجد شيئاً فشيئاً من بداية إلى نهاية، فامتناع كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة، والقول به ضلال عن طريق الحق، بخلاف قبوله الانقسام إلى غير النهاية بالمعنى الذي ذكروه على ما مر.

فإن قيل: هذا ليس بمشبه لبرهان قطـع المسافـة، بل رجوع إلى برهان الـمحصور بين حاصـرين.

قلنا: نعم ـ إلا أن هذا لما كان فيما له امتداد طولي فقط، كالحركة والزمان، في غاية الظهور، بين به حال الجسم.

فإن قلت: هذه أدلة مثبتي الجزء الذي لا يتجزأ فما أدلة الفلاسفة على نفيه؟

قلت: لهم أدلة كثيرة على نفيه ترجع مع كثرتها إلى عدة أصول، يتفرع على كل منها وجوه من الاستدلال، فلذا جعلت بمنزلة الطرق، وأشير في عنوان كل منها إلى وجه الضعف، ومورد المنع:

- فمنها ما ينبني على أن تعـدد جهات الشيء ونهايـاته يستلزم الانقسام في ذاته، وهي وجـوه:

الأول: أنه لو وجد الجزء الذي لا انقسام فيه أصلاً لتعددت جهاته ضرورة، فتتعدد جوانبه وأطرافه، لأن ما منه إلى اليمين غير ما منه إلى اليسار، وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف، فلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه، وهو محال.

الثاني: أنه إذا انضم جزء إلى جزء:

- فإما أن يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد، فيلزم أن لا يحصل من انضمام الأجزاء حجم ومقدار، فلا يحصل جسم.

- أو لا، بالكلية، بل شيء دون شيء، فيكون له طرفان، وهو معنى الانقسام.

الثالث: أذا تـماست ثلاث أجزاء على الترتيب، بأن يكون واحد منها بين اثنين، فالوسطاني:

- إما أن يمنع الآخرين عن التلاقي والتماس، فيكون وجهه الذي يلاقي أحدهما غير الذي يلاقي الآخر، فينقسم.

- وإما أن لا يمنعهما، فلا يحصل من اجتماع الجزئين حجم ومقدار، وهكذا في الثالث والرابع، فلا يحصل الحجم.

الرابع: أنا نفرض صفيحة من أجـزاء لا تتجـزأ، بحيث يكون لها الطول والعـرض فقط، فإذا أشرقت عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضيء غير الوجه الآخر، فينقسم.

الخامس: أنه إذا وقع جزء لا يتجزأ على ملتقى جزئين آخرين، لزم انقسام الثالث.

أما الملازمة، فإن التماس بينه وبين كل منهما إنما يكون بالبعض، أي يكون شيء منه مماساً لشيء من هذا، وشيء آخر مماساً لشيء من ذاك، إذ لو ماس أحدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقي.

وأما بيان حقيقة الملزوم، فبوجوه:

الأول: أن نفرض الجزء على الملتقي، وفيه مناقشة لا تخفى.

الثاني: أن يتحرك من جزء إلى جزء، فاتصافه بالحركة إنما يكون عند كونه على الملتقى لا على الأول، إذ لم يبتدئ بحركة، ولا على الثاني، إذ قد انقطعت.

الثالث: أن يفرض خطاً من أربعة أجزاء:

- **فوق الأول جزء.**
- **وتحت الرابع جزء.**

ثم تعرض مرور الفوقاني والتحتاني على الخط بحركة على السواء مع اتفاق في الابتداء ـ أي تكون الحركتان على حد واحد من السرعة والبطؤ، ويكون ابتداؤهما معاً، فبالضرورة يتحاذيان على ملتقى الثاني والثالث، أي حيث يكون الفوقاني فوق الملتقى، والتحتاني تحته.

الرابع: أنا نفرض خطاً من خمسة أجزاء:

- **فوق الأول جزء.**
- **وفوق الخامس جزء.**
- **ثم أخذا معاً في حركة على السواء إلى حد الالتقاء.**

فبالضرورة يكون ذلك في وسط الخط ـ أعني: الجزء الثالث، فيكون هو ملتقاهما من تحت.

ولا يخفى أن هذه البيانات إنما تتم على من **يجوز وجود الجوهر الفرد على الانفراد**، ثم حركته على الإطلاق، ثم حركته على الأنحاء المخصوصة المؤدية إلى المحال.

وأما ما ذكر في **بعض كتب المعتزلة** من أن الوجوه المذكورة إنما تدل على الانقسام بالوهم، ونحن نعني بالجزء ما لا ينقسم بالفعل، فرجوع إلى **مذهب ذمقراطيس**.

- **ومن طرق الاحتجاج على نفي الجزء الذي لا يتجزأ ما ينبني على أن تفاوت الحركتين بالسرعة والبطؤ ليس لتخلل سكنات من أجزاء الحركة البطيئة.**

إما لكونه مستحيلاً في نفسه بما ذكر عليه من الدليل، **وإما** لاستلزامه أمراً معلوم الانتفاء قطعاً، كتفكك آخر الجزء الذي في غاية الاستحكام لحظة فلحظة، ثم التئامها، وكتخلف المعلول عن العلة، أو تحققه بدونها حيناً فحيناً.

بيان ذلك، أنا نجد المتوافقين في الأخذ والترك قد يتفاوتان في المسافة، فيحكم بأن الذي قطع مسافة أطول أسرع حركة، والآخر أبطأ، فلو كانت المسافة من أجزاء لا تتجزئ فقد قطع السريع جزءاً، إما أن يقطع البطيء جزئين متساويين، أو أكثر، فأبعد أو أقل، فينقسم الجزء، فلم يبق إلا أن يكون له في خلال حركاته سكنات.

ولما كان هذا **غير ممتنع عند المتكلمين بل مقرراً**، عرضنا عنه إلى ما لا يكون تخلل السكنات فيه مستلزماً لما هو معلوم الانتفاء، كتفكك أجزاء الجسم الذي هو مثل في التشدد والاستحكام، كالحجر الذي لو تفككت أجزاؤه لتناثرت ـ كالزنجار، أو كان له شعور بذلك، بل تبطل حياته وحركته عند الأكثرين ـ كالإنسان، أو الذي ذهب جمع من العقلاء إلى امتناع تفككه كالفكك، وكوجود العلة بدون المعلول في حركة الشمس مع سكون الظل ووجود المعلول بدون علته في حركة الدلو إلى العلو مع سكون، مثل الكلاب فيما إذا فرضنا عمقها مائة ذراع مثلاً، وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعاً، وعلى طرفه الآخر دلو، ثم شددنا كلاباً على طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعاً، أرسلناه في البئر، بحيث وقع الكلاب في الحبل الأول على طرفه المشدود في الخشبة، ثم خرزناه في رأس البئر، فيكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط، والدلو من الأسفل معا، وكذا انتهاؤهما إلى رأس البئر، وقد قطع الدلو مائة ذراع، والكلاب خمسين، مع أن حركة الكلاب من تمام علة حركة الدلو، فلو كان له سكنات في خلال حركته، لزم وجود المعلول بدون علته التامة.

- ومن تلك الطرق أيضاً ما ينبني على أصول هندسية لا سبيل إلى إثباتها إلى على تقدير انتفاء الجزء كما يظهر للناظر في البراهين المذكورة في كتاب إقليدس، ولهذا كان وجوه هذا الطريق كثيرة جداً، ولنذكر عدة منها:

الأول: أن يمكن لنا أن نعمل على كل خط شيئاً مثلثاً متساوي الأضلاع، ولا يتصور ذلك في الخط المركب من جزئين إلا بأن يقع جزء على ملتقى الجزئين، وقد عرفت أنه يوجب انقسام الثلاثة.

الثاني: أن كل زاوية قائمة يمكن تنصيفها، فيلزم تجزؤ الجزء الذي هو ملتقى خطي الزاوية.

الثالث: أن كل خط فإنه يمكن تنصيفه، ففي المركب من الأجزاء الوتر يلزم انقسام الجزء الذي في الوسط، وقد بين ذلك في الهندسة بأن يعمل على ذلك الخط مثلث متساوي الأضلاع، ثم تنصف الزاوية التي يؤثرها ذلك الخط بخط واصل منها إليه، فيكون على منتصفه، وبين تنصيف الزاوية بأن يجعل خطاها متساويين، ثم يوصل من طرفيهما بخط يكون وتراً لها، ويعمل عليه من الطرف الآخر مثلث متساوي الأضلاع، ثم يخرج خط من زاوية المثلث الأول إلى زاوية المثلث الثاني مار بخط الذي هو وتر لهما، فتنصف الزاوية، وبين عمل المثلث المتساوي الأضلاع على الخط بأن يرسم ببعده دائرتان يكون كل من طرفي الخط مركز الواحدة منهما، فيتقاطعان لا محالة، فيخرج من كل من المركزين خط إلى نقطة مقاطع الدائرتين ليحصل مثلث متساوي الأضلاع لكونها أنصاف أقطار الدائرتين المتساويتين، هذا ولكن لا سبيل إلى إثبات الدائرة على القائمتين بالجزء على ما ستعرفه.

الرابع: أن كلاً من «الدائرة» و«الكرة» **ممكن، بل متحقق:**

- أما الدائرة، فلأنا نتخيل على السطح المستوي خطاً مستقيماً متناهياً يثبت أحد طرفيه ويديره حول طرفيه الثابت إلى أن يعود إلى موضعه الأول، فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك، وفي باطنه نقطة من الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى ذلك المحيط به متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي أردناه، ولا نعني بالدائرة إلا ذلك السطح أو الخط المحيط.

- وأما الكرة، فلأنا إذا أثبتنا قطر الدائرة ـ أعني: الخط الخارج من المركز إلى المحيط في الجهتين، وأدرنا نصف الدائرة على ذلك الخط إلى أن يعود إلى وضعه الأول، حصل سطح مستدير محيط بجسم في باطنه نقطة، جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك السطح متساوية، ولا نعني بالكرة إلا ذلك الجسم المحيط أو السطح المحيط.

ثم إن كلاً من «**الدائرة**» و«**الكرة**» ينافي كون الأجسام والخطوط والسطوح من أجزاء لا تتجزأ، أما الدائرة فلأنها لو كانت من أجزاء لا تتجزأ فإما أن يكون ظواهر الأجزاء متلاقية كبواطنها، أو لا:

فعلى الأول، إما أن يكون بواطنها أصغر من الظواهر، فينقسم الجزء، أو لا، فيتساوى في المساحة باطنا الدائرة ـ أعني: المقعر ظاهرها، أعني: المحدب، وهو باطل بالضرورة وإن شئت فبالبرهان، وذلك يستلزم تساوي جميع الدوائر المخالطة لها التي يقرب المركز، وكذا جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيطة بجميع الأجسام، وبطلانه ضروري، واللازم بين، لأن التقدير تساوي الظاهر والباطن من كل دائرة، وباطن المحيط يساوي ظاهر المحاط بحكم الضرورة، وبحكم أن بإزاء كل جزء من المحيط جزء من المحاط، لأنه لا أصغر من الجزء، ولا فرج بين ظواهر الأجزاء.

وعلى الثاني، وهو أن يكون ظواهر الأجزاء غير متلاقية، يلزم انقسام الجزء لأن، غير الملاقي غير الملاقي، وأيضاً، فما عنها من الفرج إن لم يسع كل منها جزءاً لزم انقسام الجزء، وإن وسعه لزم كون الظاهر ضعف الباطن، والحس يكذبه.

وأما الكرة، فلأنها لو كانت أجزاء لا تتجزأ فالمدار الذي يلاصق المنطقة التي هي أعظم الدوائر المتوازية على الكرة: إما أن يكون بإزاء كل جزء من المنطقة جزء منه، فيلزم تساويهما، وهكذا جميع ما يوازيهما، حتى حول القطب، وبطلانه ظاهر، أو أقل من جزء، فيلزم انقسـام الـجزء.

وإذا تقرر هذا، فقد انتظم أنه كلما صح القول بالدائرة أو الكرة، لم يصح القول بالجزء

لكن المقدم حق، أو كلما صح القول بالجزأ لم يصح القول بهما، لكن الثاني باطل، ولا خفاء في أن ما ذكروا من حركة الخط ونصف الدائرة محض توهم، لا يفيد إمكان المفروض فضلاً عن تحققه، **ولو سلم**، فإنما يصح لو لم يكن الخط والسطح من أجزاء لا تتجزأ؛ إذ مع ذلك، تمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتأديها إلى المحال.

الخامس: برهان **إقليدس** في «**شكل العروس**» على أن كل مثلث قائم الزاوية، فإن مربع وتر زاويته القائمة مساوٍ لمربعي ضلعيها ـ بمعنى: أن الحاصل من جزئه في نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب كل من الضلعين في نفسه، فإذا فرضنا كلاً من الضلعين عشرة ـ مثلاً، كان مجموع مربعيهما مائتين، فيكون الضلع الآخر ـ أعني: وتر القائمة جزء المائتين، وهو أكثر من أربعة عشر، لأن مجذورها مائة وستة وتسعون، وأقل من خمسة عشر، لأن مجذورها مائتان وخمسة وعشرون، وكذا في كل ما لا يكون لمجموع مربعي الضلعين جذر منطبق.

السادس: نفرض خطاً من جزئين فتضع فوق أحدهما جزءاً، فيحصل زاوية قائمة، فوترها يجب أن يكون أقل من الثلاثة وأكثر من الاثنين لما بين إقليدس من أن وتر القائمة أقل من مجموع ضلعيها وأكثر من كل منها.

السابع: نفرض مربعاً من أربعة أجزاء، فقطره خط يحصل من الجزء الأول من الخط الأول، والثاني من الثاني، والثالث من الثالث، والرابع من الرابع:

- **فإن كانت متلاقية، كان القطر مساوياً للضلع، ويبطله شكل العروس.**

- **وإن كان عنها فرج، ولا يكون إلا ثلاثاً، فإما أن يسع كل منها جزءاً، فيكون القطر كالضلعين سبعة أجزاء، وهو باطل بالشكل الحماري، أو أقل، فينقسم الجزء، ولـما ذكرنا من استقامة الخطوط وتضامها على غاية ما يمكن يظهر امتناع أن يقع الفرج فميا بين بعض الأجزاء دون البعض.**

- **ومن تلك الطرق ما ينبني على مقدمات هي بصدد المنع، وهي وجوه:**

الأول: لو كان الجسم من أجزاء لا يتجزأ، لكان الجزء ذاتياً له، متعقلاً قبل تعقله بين الثبوت له غير مفتقر إلى البيان، ولا منكر عند كثير من العقلاء.

ورُدّ، بأن ذلك إنما هو في **الأجزاء العقلية** ـ كالأجناس والفصول، ومع ذلك فبشرط تعقل الماهية بحقيقتها، وأما **الجزء الخارجي**، فقد يفتقر إلى البيان ـ كالهيولى والصورة عندكم، وكذا العقلي، إذا لم تتصور الماهية بحقيقتها، كجوهرية نفس وتجردها.

الثاني: لو وجد الجزء لكان متناهياً ضرورة، فكان متشكلاً كرة أو مضلعا، لأن المحيط به: إما حد واحد أو أكثر، وكل منها يستلزم الانقسام، وأما المضلع فظاهر، وأما الكرة، فلأنه لا بد عند انضمام الكرات من تخلل فرج يكون كل منها أقل من الكرة.

ورد بعد تسليم تشكل الجزء، بأن ذلك إنما هو في الأجسام الكروية دون الأجزاء.

الثالث: لا شك أن كل جسم يصير ظله مثليه في وقت ما، وحينئذٍ، تكون بالضرورة نصف ظله نصفه، فظل الجسم الذي ظله أجزاء وتر يكون شفعاً له نصف، هو ظل نصف ذلك الجسم، فيتنصف الجسم، وينقسم الجزء.

ورُد بمنع الكلية، وإنما ذلك فيما يكون له نصف.

فإن قلت: قد تقرر أن مذهب ذيمقراطيس، أن الجسم مركب من أجزاء صغيرة صلبة، لا تقبل القسمة فعلاً، فهل هو قابل بالجزء، والذي لا يتجزأ، وما إبطاله.

قلت: هذا المذهب لم ينفرد به ذيمقراطيس، بل شاركه فيه جمع من القدماء، فقالوا: إن ما نشاهد من الأجسام المفردة ـ كالماء مثلاً، ليست بسائط على الإطلاق، بل إنما هي حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية، بل للوهمية فقط، وبهذا، وبتسميتها أجساماً يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء.

وأما بطلانه فبيانه، أن تلك الأجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم، جاز على كل منها ما جاز على الآخر، وعلى المجموع الحاصل من اجتماعهما، والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع، فيجوز على كل جزء، إذ لو امتنعت على الجزء نظراً إلى ذاته لامتنعت على المجموع.

ثم إمكان الانفكاك نظراً إلى الذات لا ينافي امتناعه لعارض لشخص أو غيره من صور نوعية أو غاية صغر أو صلابة أو عدم آلة قطاعة، أو نحو ذلك، **فلا يرد اعتراض الإمام**، بأن

الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال، أو متجردة عند الاتصال، فهي أمور متشخصة، ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها.

فإن قلت: فقد ذكر في «الشفاء» أنه يقبل الانفصال الفعلي.

قلت: حمله المحققون على فعل الأذهان دون الأعيان.

فإن قلت: فما حجة المشائين على ما ذهبوا إليه من تركب الجسم من الهيولي والصورة.

قلت: لما بطل كون الجسم متألفاً من أجزاء لا تتجزئ أصلاً، أو تتجزئ وهماً لا فعلاً، متناهية أو غير متناهية، لكون اتصاله باجتماعها وانفصاله بافتراقها، ثبت أنه متصل في نفسه كما هو عند الحس، قابل للانفصال نظراً إلى ذاته على ما مر، فله امتداد جوهري تتبدل عليه المقادير المختلفة ـ أعني: الجسم التعليمي، الذي من قبيل الكميات ـ كالشمعة التي تجعل تارة مدورة وتارة مكعباً وتارة صفيحة رقيقة... إلى غير ذلك، وزعموا أن حقيقة الجسم لا تعقل بدون تعقله، بل لا يدرك في بادئ النظر من الجسم غيره أعني الجوهر الذي له الامتدادات الفرضية الآخذة في الجهات، فليس هو خارجاً عن حقيقة الجسم، بل عند **أفلاطون وأشياعه** عين الجسم، ويقبل الانفصال لذاته، وعند **أرسطو أو أتباعه** جزء منه حال في جزء آخر هو القابل للانفصال، لأن القائل يجب اجتماعه مع المقبول، والاتصال يمتنع أن يبقى مع الانفصال، فلا بد من جوهر قائل للاتصال والانفصال يبقى معهما، ويتبدل عليه الهيوليات الاتصالية المختلفة بالشخص، وهو المسمى **بالهيولي والجوهر الحال بالصورة** الجسمانية.

وتحقيق ذلك، أن أول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية لا تنعدم بانعدام مقدار عنهما وحدوث آخر، ولا يعقل الجسم دون تعقلها، بل ربما لا يعقل في بادئ النظر من الجسم سواها، وهم يسمونها بالاتصال، والمتصل بمعنى الجوهر الذي شأنه الاتصال، ويعنون بالاتصال الذي هو شأن ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة الآخذة في الجهات، وإن كان لفظ الاتصال يطلق على معان أخر عرضية إضافية، ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر، وككون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ـ كضلعي

الزاوية، أو غير إضافية، ككون الشيء بحيث إذا فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بداية لأحد قسميه ونهاية للآخر ـ كالسطح لقسمي الجسم الخط لقسمي السطح والنقطة لقسمي الخط، والمتصل بهذا المعنى فصل للكم، يميز أحد نوعيه، وهي المقدار، عن الآخر، وهو العدد، ويقع:

- **على الجسم التعليمي، لأنه ذو اتصال بهذا المعنى.**
- **وعلى الصورة الجسمية، لأنها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمي.**
- **وعلى الجسم الطبيعي، لأنه ذو اتصال بمعنى الصورة الجسمية.**

ثم لا خفاء في أن تلك **الهوية الاتصالية** لا تبقى بعينها عند طريان الانفصال، بل تنعدم، ويحدث هويتان أخريان مع القطع، بأنه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال أمر واحد هو القابل لهما بالذات، للفرق الضروري بين أن ينعدم جسم بكليته ويحدث جسمان آخران، أو ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث، وبين أن ينفصل جسم فيصير جسمين أو يتصل جسمان فيصيرا جسماً واحداً كماء الجرة تجعل في كيزان، وماء الكيزان تجعل في جرة، فذلك الأمر الباقي في الحالين هو المراد **بالهيولى**، وهو **استعداد محض ليس في نفسه بواحد ومتصل**، ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله، **ولا أثير ومنفصل**، ليمتنع طريان الاتصال عليه، بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله، وكثرته بطريان الانفصال عليه.

فإن قلت: الهوية الاتصالية ـ بمعنى: **الامتداد الجوهري**، مما أنكره **المتكلمون وكثير من الفلاسفة**، فكيف تصح دعوى كونها أول ما يدرك من جوهرية الجسم، وإنما ذلك هو المقادير والامتدادات الفرضية.

قلت: لا نزاع في ثبوت جوهر شأنه الامتداد والاتصال، وفي كونه مدركاً بالحس ولو بواسطة ما يقوم به من الأعراض، **وإنما النزاع في أنه**: هل هو في نفس الأمر متصل واحد ـ كما هو عند الحس، أم لا.

وعلى الأول، هل هو تمام الجسم أم لا، بل يفتقر إلى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال.

وأما **الامتدادات الفرضية** ـ أعني: **المقادير**، فهي التي **أنكرها المتكلمون**، **وكثير من الفلاسفة** القائلين بأنها أمور عدمية لكونها **نهايات** وانقطاعات، فالسطح للجسم، والخط للسطح، والنقط للخط، كذا قرره السعد.

وقال بعده: وفيما ذكرنا من التقرير دفع لعدة **إشكالات تورد في هذا المقام**:

الأول: أن كون الاتصال جوهر أو جزء من الجسم ظاهر البطلان؛ إذ لا يعقل منه إلا ما يقابل الانفصال، وهما عرضان يتعاقبان على الجسم، إذا تحققتهما كانا عائدين إلى وحدته وكثرته.

وجوابه، أنا لا نعني بالاتصال هذا المعنى، بل الجوهر الذي شأنه الاتصال والامتداد العرضي، وكونه ظاهر الآنية للجسم، موقوفاً تعقل حقيقة الجسم على تعقله مما لم يشك فيه عاقل، ولم ينكره أحد إلا ما نسب إلى البعض من كون الجسم محض الأعراض على أنه أيضاً قائل بأنها عند الاجتماع يصير جوهراً قائماً بنفسه، **وإنما النزاع** في كونه واحداً في نفس الأمر متحصلاً من اجتماع الأجزاء، وفي كونه جزءاً من الجسم لإتمام حقيقته، فهذا هو الذي ثبت بالبرهان.

لا يقال: فيما ذكر لا يفيد كونه جزءاً، لجواز أن تكون تلك الهوية الاتصالية الجوهرية التي يجعلونها صورة حالة في مادة نفس الجسم من غير حلول في أجزاء، ويكون قبوله الانفصال، بأن ينعدم ويحدث هويتان اتصاليتان أخريان، كيف وقد جعلتموها جوهراً قابلاً للأبعاد، ومتحيزة بالذات، فيكون قيامها بنفسها لا بغيرها.

لأنا نقول: ضرورة التفرقة: **بين** انعدام جسم بالكلية وحدوث جسمين، **وبين** زوال الهوية الاتصالية إلى هويتين هي التي شهدت بوجود جزء آخر باق في الحالين.

ثم إنهم لم يجعلوا الصورة قائمة به لتنافي هوهيتهما، بل حالة فيه، وقد سبق أن الحال في الشيء أعم من القائم به، لكن الشأن في لزوم كون ذلك الأمر الباقي محلاً للجوهر الذي سموه الصورة الجسمية وعبروا عنها بالهوية الاتصالية وفي تصور حلول الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه به.

فإن قيل: نسبة المقبول إلى القابل **اختصاص الناعت** وهو معنى الحلول.

قلنا: الكلام في **كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذي شأنه الاتصال مقبولاً**، وإنما يظهر ذلك في الاتصال الفرضي القابل للانفصال.

الثاني: أن الانفصال إنما يفتقر إلى محل باق لو كان وجودياً، وهو ممنوع، بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله.

والجواب، أنه ليس عدم الاتصال مطلقا، بل عما من شأنه الاتصال، وهو المعنى القابل الباقي، بل هو عدم اتصال إلى اتصالين أي زوال هوية اتصالة وحدوث هويتين اتصاليتين، فلا بد من أمر قابل للاتصال تارة وللاتصالين أخرى.

الثالث: لو كان قبول الانفصال محوجاً إلى المادة، لاحتاجت المادة إلى مادة أخرى لا إلى نهاية ضرورة قبولها الانفصال.

وجوابه: أن المحوج هو قبول الانفصال فيما يكون متصلاً بذاته كالصورة والجسم، وليست الهيولي كذلك.

وتحقيقه، أن ما يكون متصلاً في ذاته ينعدم عند ورود الانفصال، فيفتقر إلى أمر لا يكون متصلاً في ذاته، ولا منفصلاً، بل يتوارد عليه الاتصال والانفصال وهو هو بعينه في الحالين، تصير واحداً متصلاً بعروض الوحدة والاتصال، ومتعدداً منفصلاً بعروض الكثرة والانفصال من غير افتقار إلى أمر آخر.

الرابع: أن كون الاتصال جزءاً من الجسم ينافي كون الجسم قابلاً للاتصال والانفصال، لأن الأول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال، والثاني يستلزم بقاءه عند ضرورة اجتماع القابل مع المقبول، فحينئذٍ يتوجه أن يقال: لو كان الاتصال جزءاً لم يكن الجسم قابلاً للانفصال، وقد قلتم بحقية الملزوم، وهكذا في الجانب الآخر.

لا يقال: الاتصال يطلق بالاشتراك والمجاز على امتداد جوهري هو الجزء، ليس بزائل عن الجسم، بل ينعدم الجسم بانعدامه، وعلى فرضي هو الزائل عن الجسم، وليس بجزء له، بل كمية عارضة.

لأنا نقول: الاتصال الذي يزول بطريان الانفصال:

ـ **إن كان هو الأول**، لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه حينئذٍ، فيبطل قولكم في إثبات الهيولى أن الجسم قابل للاتصال والانفصال.

ـ **وإن كان هو الثاني**، لم ينعدم الجسم بانعدامه، فلم يمتنع كونه قابلاً للانفصال بذاته من غير افتقار إلى الهيولي.

لا يقال: لامتداد الفرضي من لوازم الجسمية، فزواله بزوالها.

لأنا نقول: الزائل امتداد مخصوص، وليس بلازم، واللازم امتدادياً وليس بزائل ـ كما ترى في الشمعة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها.

لا يقال: فكذلك الامتداد الجوهري.

لأنا نقول: هذا لا يضر بالمقصود بل يفيده لأن ما يزول عنه خصوص امتداد جوهري ويطرأ آخران هو المعنى بالهيولي، ولذا قالوا: كما تتبدل المقادير على جوهريات هو الصورة، تتبدل الصور على جوهريات هو المادة.

بل الجواب، أن ليس معنى قبول الجسم الانفصال، إنه بعينه ومع بقائه بجميع أجزائه يقبله، بل إن فيه جزءاً باقياً بعينه هو القابل بالحقيقة له وللاتصال الذي يقابله، أما عدم الزوال

بالكلية فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء الجرة بالمرة وبين انفصاله إلى مياه جمه، وأما عدم البقاء بتمام الماهية واقتصار الزوال على الهوية، فلا انعدام الجزء الذي هو الاتصال.

هذا والانصاف، أن انفصال الماء إلى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر وأن الباقي في الحالين هو الماء بحقيقته وإن تبدل في هويته لأجزاء منها هو الهيولى.

الخامس: أن الجسم الواحد إذا انفصل إلى جسمين:

- فإما أن يكون مادة هذا هي مادة ذلك بعينها، وهو مع كونه ضروري البطلان يستلزم كون الواحد بالشخص في حيزين متصفاً بجسمين.

- وإما غيرها، وحينئذٍ: إما أن يكون المادتان قد كانتا موجودتين عند الاتصال فيشتمل الجسم على أجزاء بالفعل، بل يكون له مواد غير متناهية بحسب قبول الانقسام، بل يتألف من أجسام لا تتناهى ضرورة أن كل مادة تستدعي صورة على حدة أو غير موجودتين، فيلزم أن يكون انفصال الجسم انعداماً له بالكلية، لا بمجرد صورته الاتصالية وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال أعني بقاء أمر قابل للاتصال والانفصال وجوابه من أنها فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء الحرة بالمرة وبين انفصاله إلى مياه جمة، وأما عدم البقاء بتمام الماهية واقتصار الزوال على الهوية، فلانعدام الجزء الذي هو الاتصال.

هذا والانصاف، أن انفصال الماء إلى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر، وأن الباقي في الحالين هو الماء بحقيقته، وإن تبدل في هويته لأجزاء منها هو الهيولي.

الخامس: أن الجسم الواحد إذا انفصل إلى جسمين:

- فإما أن يكون مادة هذا هي مادة ذلك بعينها، وهو مع كونه ضروري البطلان، يستلزم كون الواحد بالشخص في حيزين منصف الجسمين.

- وإما غيرها، وحينئذٍ إما أن يكون المادتان قد كانتا موجودتين عند الاتصال فيشتمل الجسم على أجزاء بالفعل، بل يكون له مواد غير متناهية بحسب قبول الانقسام، بل يتألف من أجسام لا تتناهى ضرورة أن كل مادة تستدعي صورة على حدة، أو غير موجودتين، فيلزم أن

يكون انفصال الجسم انعداماً له بالكلية، لا بمجرد صورته الاتصالية، وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال ـ أعني: بقاء أمر قابل للاتصال والانفصال.

وجوابه، أن المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الوحدة لوحدة الاتصال، والآن بصفة التعدد لتعدده، ولا يلزم من تعددها بعد الوحدة انعدامها وافتقارها إلى مادة أخرى، لما سبق من أنها استعداد محض، ليس بمتصل واحد في نفسه، كما ليس بمتعدد، وإنما يعرض له ذلك تبعاً للصورة.

فمناط هذا الإشكال ـ **وإن أطنب فيه الإمام رحمه الله تعالى** ـ راجع إلى الثالث.

وهاهنا إشكال آخر، وهو أن المطلوب ثبوت المادة لكل جسم، وهذا الدليل لا يتم في الجسم الذي يمتنع عليه الانفصال الانفكاكي، كالفلك، إذ قبول الانقسام الوهمي لا يستدعي قابلاً في الخارج، وسيجيء جوابه في فروع الهيولى.

فإن قلت: فما **تحقيق مذهب الإشراقيين**؟

قلت: اعلم أولاً أن **الإشراقيين** قوم من الفلاسفة، لأن الباحثين عن المبدأ والمعاد نفياً وإثباتاً لهم طريقتان:

أحدهما: طريقة أهل **النظر والاستدلال**.

وثانيتهما: طريقة أهل **الرياضة والمجاهدة**.

فالسالكون **للطريقة الأولى**: إن التزموا ملة من **ملل الأنبياء** عليهم الصلاة والسلام فهم **المتكلمون**، وإلا فهم **الحكماء المشاؤون**.

والسالكون **للطريقة الثانية** ـ وهم أهل **الرياضة والمجاهدة**: إن وافقوا في رياضتهم **أحكام الشريعة**، فهم **الصوفية المتشرعون**، وإلا فهم **الحكماء الإشراقيون**.

إذا عرفت هذا، **فالإشراقيون** من **الفلاسفة** قوم يؤثرون **طريقة أفلاطون**، وما له من الكشف والعيان على **طريقة أرسطو** وما له من البحث والبرهان:

ذهبوا إلى أن الجسم متصل واحد في نفسه ـ كما هو عند الحس، لا تركيب فيه أصلاً من أجزاء لا يتجزأ، ولا من الصورة والهيولي، **بل هو مقدار جوهري لا يتغير في ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه** ـ أعني: ما يوجد بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات، وتسمى: طولاً، وعرضاً، وعمقاً ـ مثلاً، للمقدار الذي هو الشمعة، لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الإشكال، وإنما يتغير ذهاب أحد المقادير في الجهات، فيزيد الطول على ما كان، وينقص العرض، أو بالعكس، وكذا العمق، وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى ـ أعني: المقدار الجوهري، بل المعنى الذي يعتبر بين المقدارين، فلا يمتنع قبوله إياه مع بقائه بذاته.

ومنشأ الغلط إطلاق لفظ الاتصال على المعنيين، والأجسام المتشاركة في الجسمية إنما تختلف في المقادير المخصوصة التي هي بإزاء الجسميات المخصوصة، لا في المقدار المطلق الذي بإزاء الجسم المطلق.

ثم الجسم من حيث قبوله للهيئات المتبدلة عليه، ومن حيث حصول الأنواع المختلفة منه يسمى: **هيولي**، كما يسمى تلك الهيئات من حيث تواردها عليه: **صوراً**.

واعترضوا على الحجة المذكورة التي هي العمدة في إثبات الهيولي بوجوه:

الأول: أنه إن أريد بالامتداد والاتصال الجوهري الممتد في الجهات القابل للأبعاد، فلا نسلم أنه غير الجسم، وإن أريد ما يفهمه العقلاء من هذين اللفظين، فلا نسلم أنه جوهر، بل عرض، ودعوى كونه جزءاً من حقيقة الجسم، وأول ما يدرك من جوهريته، غير مسموعة، والتمسك بأن في الشمعة امتداداً باقياً مع تبدل المقادير عليه، ضعيف، لأن ذلك هو مطلق الامتداد الباقي بتعاقب خصوصياته من غير ثبوت أمر سوى الخصوصيات، كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل الأشكال مع القطع بأنه عارض.

وبالجملة، فلا نسلم أن فيها امتداداً معيناً ثابتاً لا يتغير أصلاً.

فإن قيل: نعني به: ذلك الأمر الذي لم ينعدم عند تبدل الأشكال والمقادير وانعدام عند انفصال الشمعة إلى الشمعتين.

قلنا: هو ما يقابل الانفصال من اتصال الأجزاء الفرضية بعضها بالبعض، وهو عرض، والباقي وهو الجسم نفسه.

وحاصل الكلام، أنا لا نسلم أن «الاتصال» و«الامتداد» بالمعنى الذي يقابل الانفصال ويزول بطريانه جوهر وجزء من الجسم، بل لا يقبل منه إلا أمرًا لا قوام له بنفسه، ولا غنى له عن الموضوع، فلا يكون إلا عرضاً.

غايته، أنه لازم للجسم، فعند زواله إلى اتصالين يصير الجسم جسمين حتى لو أمكن زواله لا إلى اتصالي الجسم انعدام الجسم بالكلية، وأما بمعنى الأمر الذي شأنه الامتداد في الجهات، وصحة فرض الأبعاد، فلا نسلم أنه غير الجسم، كيف ولا يعقل منه إلا أمر قائم بنفسه متحيز بذاته مستغني في قوامه عن المحل، والتعبير عنه بالهوية الاتصالية أو المتصل بالذات أو نحو ذلك من العبارات لا يفيد.

الثاني: أن الامتداد طبيعة واحدة، فيمتنع كون بعض أفراده أو أصنافه جوهراً و البعض عرضاً، وإن وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك، فلا نسلم أن في التحيز جوهراً غير نفس الجسم.

الثالث: أنه لو كان في الجسم امتداد أن أحدهما جوهري والآخر عرضي، فإن فضل أحدهما على الآخر، وقع القدر الذي به التفاضل لا في مادة، وهو محال؛ إذ لا عرض بدون الموضوع، ولا صورة بدون الهيولي.

وبالجملة، لا حال بدون المحل، وإن لم يفضل، بل يتساويان في جميع الأقطار، ارتفع الامتياز، والأثنينية، لأن امتياز أفراد الطبيعة الواحدة الحالة إنما يكون بحسب المحل، وهذا مدفوع بأنهما متمايزان بالحقيقة، مع أن محل العرض هو الجوهري أو الجسم، ومحل الجوهري هو المادة، وإن أريد عدم الامتياز في الحسن، فلا ضير.

تتمة: عارض **الإمام** مذهب من قال بتركب الجسم من الهيولي والصورة بما حاصله، أنه لو وجدت الهيولي فإما أن تكون متحيزة أو لا، وكلاهما محال:

أما الثاني، فلامتناع حلول الجسمية المختصة بالحيز والجهة فيما ليس بمتحيز أصلاً، ولهذا لا يقع شك في امتناع كون بعض المجردات محلاً للأجسام.

وأما الأول، فلأن تحيزها: إما أن يكون بطريق الاستقلال، أو التبعية:

ويلزم على الأول، أن يكون هي والجسمية مثلين لاشتراكهما في أخص صفات النفس ـ أعني: التحيز بالذات، فيمتنع أن يجتمعا لاستحالة اجتماع المثلين، وأن يختص إحداهما بالمحلية والأخرى بالحالية، لأن حكم الأمثال واحد، وأن تختص الجسمية بالافتقار إلى المادة، بل يجب إما استغناؤهما، فلا يكون الجسمية حاله في مادة، أو افتقارهما، فيكون للمادة مادة، ويتسلسل.

ويلزم على الثاني، أن تكون المادة صفة للجسمية حالة فيها دون العكس، لأن معنى الحلول التبعية في التحيز، ولأنه لو جاز العكس لجاز أن يقال: الجسم صفة للون حال فيه.

والجواب، أن عدم كون تحيزها بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلولها لجواز أن يكون ذلك باعتبار أن حلول الجسمية فيها شرط لتحيزها، **ولا نسلم**، أن كل ما يكون تحيزه مشروطاً بشيء كان هو وصفاً لذلك الشيء حالاً فيه، بل ربما يكون بالعكس، على أن الاشتراك في التحيز بالاستقلال لا يستلزم تماثلهما، **إذ لا نسلم** أن ذلك أخص صفات النفس، **ولو سلم**، فالمتماثلان إنما يتساويان في لوازم الماهية، لا في كل لازم، لجواز أن يكون عائداً إلى العوارض.

وها هنا تنبيهان:

الأول: من فروع القول بكون الجسم مركباً من الجواهر الفردة اختلافُهم في أن الجوهر الفرد: هل يقبل الحياة والأعراض المشروطة بها ـ كالعلم والقدرة والإرادة؟

- **فجوزه الأشعري وجماعة من قدماء المعتزلة.**
- **وأنكره المتأخرون منهم.**

وهي مسألة **كون الحياة مشروطة بالبنية**، وقد مرت.

ومنها، اختلافهم في أنه: هل يمكن وقوع جزء على متصل الجزئين؟

- **فأنكره الأشعري، لاستلزامه الانقسام.**

- **وجوزه أبو هاشم والقاضي عبد الجبار.**

ومنها، اختلافهم في أنه: هل يمكن الخط المؤلف من الأجزاء دائرة؟

- **فأنكره الأشعري.**

- **وجوزه إمام الحرمين.**

ومنها، اختلافهم في أن الجوهر الفرد: **هل له شكل؟**

- **فأنكره الأشعري.**

- **وأثبته أكثر المعتزلة.**

كذا ذكره **الإمام** رحمه الله تعالى.

ونقل **الآمدي** اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه محيطاً ومحاطاً، فينقسم.

وأما الخلاف في أنه: **هل يشبه شيئاً من الأشكال؟**

- **فقال القاضي لا.**

- **وقال غيره: نعم.**

ثم اختلفوا:

فقيل: يشبه الكرة، لأن في المضلع اختلاف جوانب.

وقيل: المثلث، لأنه أبسط الأشكال المضلعة.

وقيل: المربع، الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فُرَج، وهذا قول الأكثرين.

قال **الإمام رحمه الله تعالى**: و**الحق**، أنهم شبهوه بالمكعب، لأنهم أثبتوا له جوانب ستة، وزعموا أنه يمكن أن يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة، وإنما يكون ذلك في المكعب.

وقد يستدل على **وجوب الشكل له**، بأنه متناه ضرورة، فتكون له نهاية، وحد محيط به: إما واحد فيكون كرة، أو أكثر، فيكون مضلعاً.

ويجاب، بأنه:

- **إن أريد بكونه متناهياً، أنه لا يمتد إلى غير نهاية، فمسلم، ولا يلزم إحاطة حد به مغايرة للمحاط.**

- **وإن أريد أنه محيط به نهاية ينتهي إلى جزء لا جزء وراءه، فممنوع، بل هو نفس النهاية، أعني: الجزء الذي إليه ينتهي كل متناه.**

ومنها، اتفقوا على أنه: **لا حظ له من الطول والعرض**، بمعنى: أنه لا يتصف بشيء من ذلك، وإلا لكان منقسماً ضرورة، وإنكار ذلك على ما نسب إلى **أبي الحسين الصالحي** من **قدماء المعتزلة** جهالة، والمحكي في **كلام المعتزلة** عن **الصالحي** أنه كان يقول: الجزء الذي لا يتجزأ جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق، وليس بذي نصف، وإن الجسم ما احتمل الأعراض.

ونقل **الآمدي** اتفاق الكل على أن الجزء خط من المساحة، على أن له حجماً ما على ما في «**المواقف**»، لا يزيل الاشتباه، ولزوم قبول الانقسام، بل ربما كان ذلك في الحجم أظهر، لأنه اسم لما له امتداد ومقدار ما بحيث إذا كان ذلك في الجهات كان جسماً.

وإن أريد أن له مدخلاً في الحجمية والمساحة حيث يزيد ذلك بزيادة الأجزاء، فكذا في الطول والعرض، والمذكور في **كلام المعتزلة** أن له حظا من المساحة ومن الطول عند **ابن الراوندي**، واتفق **أبو علي** و**أبو هاشم** على أن لا حظ له من الطول لأن مرجعه إلى التأليف الذي يذهب به الأجزاء في جهة مخصوصة.

ثم اختلفا: فذهب **أبو علي** أن لا حظ له من المساحة لتحيز الجوهر، وجرمه الموجب لتكاثفه عند انضمام أمثاله إليه.

ومنها، اختلافهم في أن الجوهر الواحد:

هل يوصف بالجهات؟

وفي أنه: **هل يجوز أن يخلقه الله تعالى على الانفراد؟**

وفي أنه: **هل يجوز أن تحله الحركة والسكون على البدل؟**

وفي أنه: **هل يجوز أن تحله أعراض كثيرة؟**

وتفاصيل ذلك مذكور في المطولات.

فإن قلت: هذا مذهب من قال **بتركب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ**: لا فعلاً ولا وهماً: فأما مذهب من قال **بتركبه من أجزاء صغار قابلة للانقسام** الوهمي دون الفعلي.

قلت: القائلون به اختلفوا في أشكال تلك الأجزاء:

فذهب **الأكثرون** إلى أنها كرات لبساطتها، والتزموا القول **بالخلاء**. **وقيل**: مكعبات. **وقيل**: مثلثات. **وقيل**: مربعات. **وقيل**: على خمسة أنواع من الأشكال، فللنار ذو أربع مثلثات، وللأرض مكعب، وللهواء ذو ثماني قواعد مثلثات، وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات، وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات.

وذكر في «**الشفاء**» أنهم يقولون، أنها مختلفة الأشكال.

وبعضهم يجعلها الأنواع الخمسة.

فإن قلت: فهل الأجسام على كلا القولين ـ أعني: قول من قال بالجزء الذي لا يتجزأ، وقول من قال بالأجزاء الصغار متماثلة الحقائق؟

قلت: المشهور عن الطائفتين القائلين بكون الجسم من أجزاء لا تنقسم أصلاً، والقائلين بكونه من أجزاء تنقسم وهما لا فعلاً، أنها متماثلة ـ أي: جوهرها واحد بالطبع في جميع الأجسام، فاختلاف الأجسام إنما يكون بحسب الأعراض دون الماهيات، **واختلاف الأعراض** مستند عند **المتكلمين** إلى الفاعل المختار، **وعند الآخرين** إلى اختلاف أشكال الأجزاء على ما صرح به في «**الشفاء**».

وهل يلزم أن يكون بعض تلك الأعراض داخلاً في حقيقة الجسم، فتكون عوارض للأجزاء، وذاتيات للأجسام، فيتحقق اختلافها بحسب الماهية؟

فيه كلام سيجيء إن شاء الله تعالى.

الثاني: لمن قال بتركب الجسم من «**الهيولي والصورة**» فروعٌ، نذكر منها خمسةً، تنزل في شرح «**المقاصد**» لنقلها:

الأول: ثبوت ذلك التركيب من الهيولي والصورة لكل جسم، وإن لم يكن قابلاً للانفصال الانفكاكي، كالفلكيات، وذلك لأن الجسمية ـ أعني: الامتداد الجوهري، طبيعة نوعية؛ إذ لاتختلف حيث تختلف إلا بالعوارض والمشخصات دون الفصول، وقد ثبت أنها فيما يقبل الانفصال الانفكاكي مفتقرة إلى المادة نظراً إلى ذاتها الاتصالية من غير اعتبار بالتشخصات والأسباب الخارجية، فكذا فيما لا يقبله، أن لازم الماهية لا يختلف ولا يتخلف.

وتحقيق ذلك، ما ذكر في «**الشفاء**» أن جسميته إذا خالفت جسمية أخرى تكون لأجل أن هذه حارة وتلك باردة، أو هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية، وهي أمور تلحق الجسمية من خارج، فإن الجسمية في الخارج موجودة، والطبيعة الفلكية موجود آخر، وقد انضاف إلى تلك الطبيعة القائمة المشار إليها هذه الطبيعة الأخرى في الخارج، بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئاً محصلاً، ما لم يتنوع بأن يكون خطاً أو سطحاً، إذ ليست المقدارية موجود، أو الخطية موجوداً آخر، بل الخطية نفسها هي المقدارية المحمولة عليها، فالجسمية مع كل شيء يفرض شيء متقدر هو جسمية فقط من غير زيادة، وأما المقدار، فلا مقدار فقط، بل لا بد من فصول حتى توجد ذاتا متقررة إمّا خطا أو سطحاً.

فإن قيل: لا خفاء لا خلاف في أن الجسم جنس تحته أنواع، بل أجناس، وإنما الكلام في أنه جنس عال، أو فوقه جنس الجوهر، فكيف يصح القول بأن الجسمية طبيعية نوعية؟! ثم أي حاجة إلى ذلك في إثبات المطلوب، ومعلوم أن **لوازم الطبيعة الجنسية** أيضاً لا تختلف.

قلنا: فرق بين الجسم الذي يؤخذ أمرا منها لا يتحصل إلا بما ينضاف إليه من الفصول،

وبين الجسمية المتحصلة في الخارج بحكم الحس، واحتيج إلى بيان نوعيتها ليعلم أن احتياجها إلى المادة عما هو، أنه ليس من جهة تشخصها ـ أعني: كونها هذه الجسمية أو تلك، ليتمحض بالبعض دون البعض، كذلك ليس من جهة فصول بعض الأقسام أو ماهياتها بأن تكون الجسمية طبيعية جنسية تحتها جسميات مختلفة الحقائق بالفصول ممكنة الافتراق في اللوازم ـ كالحيوانية، أو عرضاً عاماً لجسميات كذلك ـ كالوجود، نعم يرد بعد تسليم ما ذكر في بيان نوعيتها أنه لم لا يجوز أن يكون ذلك من جهة بعض العوارض ـ كقبول الانفصال الانفكاكي، فلا يجري فيما لا يقبله ـ كالفلكيات.

وقد أشير في «**الإشارات**» **إلى الجواب**، بأن قبول الجسمية الانفصال مع امتناع بقائها معه معروف لاحتياجها في ذاتها إلى المادة، فيفتقر إليها حيث كانت، يعني: أنه ليس علة للاحتياج ليختص الاحتياج بما يقبل الانفصال، بل علة للتصديق بالاحتياج الذاتي، فيعم.

ولا خفاء في توجه المنع، وقد يقرر عموم الهيولى للأجسام، بأن كل جسم فهو بالنظر إلى ذاته وامتداده ومقداره قابل للانفصال الانفكاكي وإن امتنع ذلك لأمر زائد لازم كالصورة الفلكي، أو غير لازم، كغاية الصغر والصلابة.

وفي **شرح** «**الإشارات**» ما يشعر بأن قبول الانفصال الوهمي كافٍ في إثبات المادة، إذ لا بقاء للاتصال مع الانفصال، فلا بد من قابل باق.

واعترض، بأن الانفصال الوهمي إنما يرفع الاتصال في الوهم دون الخارج، فلا يلزم وجود الهيولى في الخارج على ما هو المطلوب.

وأجيب، بأن معنى **إمكان الانفصال الوهمي** هو أن يكون الجسم بحيث يصبح حكم الوهم بأن فيه شيئاً غير شيء، وجزءا دون جزء، لا من الأحكام الكاذبة الوهمية، بل الصادقة المبنيّة على إمكان جزء غير جزء في نفس الأمر، وهو **معنى إمكان الانفصال الخارجي**.

وحاصله، أن القسمة الوهمية ـ وإن لم تستلزم الانفكاكية، لكن قبولها يستلزمه ـ وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الأمر.

الثاني: من فروع القول بالهيولى إنما يمتنع أن توجد مجردة عن الصورة لأنها حينئذ: إما أن تكون ذات وضع، أو لا، والمراد بـ«الوضع» هاهنا: كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه بأنه هاهنا أو هنالك، فإن كانت ذات وضع: كان جسماً لكونه جوهراً متحيزاً قابلاً للانقسام في الجهات، لما علم في بحث نفي الجزء من أنه يمتنع أن يوجد جوهر متحيز لا ينقسم أصلاً بمنزلة النقطة، أو ينقسم في جهة دون جهة بمنزلة الخط أو السطح، وإنما لم يقل كان جسماً أو حالاً في جسم ـ كالأعراض والصور، لأن الكلام في جوهر قابل للصور.

وإن لم تكن ذات وضع، ولا محالة يصير محلاً للصورة في الجملة، فعند حلول الصورة: إمّا أن تكون في جميع الأحياز، أو لا تكون في حيّز أصلاً، وكلاهما باطل بالضرورة، أو يكون في بعض الأحياز، وهو تخصيص بلا مخصص، لأن نسبة الصورة الجسمية إلى جميع الأحياز على السوية.

فإن قيل: لعل معها صورة نوعية تقتضي الاختصاص.

قلنا: فننقل الكلام إلى خصوصية ذلك المظهر ـ أعني: الصورة النوعية، دون سائر المظاهر، ثم في تعين هذا الحيز من بين الأحياز التي هي أجزاء حيز كلية ذلك النوع.

ولا يرد النقض بهذا الجزء من الأرض ـ مثلاً، حيث يخصص بهذا الجزء من حيز الأرض لجواز أن يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع المقتضي لهذا الحيز، كما إذا صار جزءاً من الهواء ماء، ثم أرضا، فإنه ينزل على استقامة، إلا أن يقع في حيز من الماء، ثم الأرض.

وسيجيء لهذا زيادة.

وكذا الكلام في **وجه اختصاص المادة بما لها من الصورة النوعية** على ما تفصله في الفرع الخامس، فلا يرد النقض به، نعم، يتوجه **أن يقال**: لم لا يجوز أن يكون للهيولى المجردة أوصاف وأحوال غير الصور والأوضاع تعدها للاختصاص إلى القادر المختار على ما ذكره **الإمام رحمه الله تعالى**، فلا تتأتى على أصول القائلين بالهيولى.

الثالث: من الفروع المذكورة: **امتناع الصورة بدون الهيولى**.

ولهم في بيان ذلك وجوه:

أخصرها: أنها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل، فيمتنع حلولها فيه، لأن ما بالذات لا يزول، وأنها تستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام الانفكاكي المستلزم للمادة.

ورد الأول، بأنه يجوز، إذ لا يقتضي ذاتها التجرد عن المادة، ولا الحلول فيها، بل كل منهما يكون لأمر من خارج، والباقي ممتنع استلزامه قبول الانقسام الوهمي الانفكاكي ـ وقد مرّ الكلام فيه ـ.

وأشهرها، أن الصورة الجسمية مستلزمة للشكل، وهو مستلزم للمادة: **أمّا الأول**، فلما سيجيء من تناهي الامتدادات، ولا نعني بالشكل إلا هيئته إحاطة نهاية أو نهايات.

وأما الثاني، فلأن حصول الشكل لو لم يكن بمشاركة من المادة، ولم يكن لها دخل في ذلك: فإمّا أن يكون بمجرد الطبيعة الامتدادية، فيلزم تساوي الأجسام في الأشكال، أو بحسب فاعِل من خارج، فيتوقف اختلاف المقادير والأشكال على اتصال وانفصال، وعلى قبولي وانفصالي، وقد سبق أن ذلك بدون المادة محال.

واعترض بوجهين:

أحدهما: منع لزوم الانفصالي، فإنه قد يختلف المقادير والأشكال بدون الانفصال، كما في تبدل مقادير الشمعة وأشكالها، مع أن امتدادها بحالها، وإن أريد أن إمكان الانفصال الوهمي مستلزم لإمكان الانفكاكي المحوج إلى المادة ـ على ما فسّر، كان باقي المقدمات مستدركاً في البيان، وهو وإن لم يكن فادحاً في الغرض، لكن لا كلام في استقباحه في ذات المناظرة، سيما إذا كان لبعض المقدمات المستدركة في غاية الخفاء، كتناهي الأبعاد.

وثانيهما: النقض بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات، حيث كانت طبيعة الكل والجزء واحدة مع أن الجزء ليس على شكل الكل ومقداره.

وأجيب عن الأول بوجهين:

أحدهما: أن المراد لزوم أحد الأمرين ـ أعني: الانفصال، كما في تشكلات الماء بجعله مياهاً، أو مجرد الانفعال ـ كما في الشمعة، وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق من برهاني الانفصال والانفعال مع ما عليهما من الأشكال، ولاخفاء في أن هذا مع كونه مخالفاً لظاهر تقدير القوم، مشتمل على استدراك، لأن إمكان الانفصال لازم قطعاً، فلا معنى لضم الانفصال إليه، وجعل اللازم أحدهما، ولا ينبغي أن يحمل على هذا المعنى عبارة «**شرح الإشارات**» حيث قال: هذا الاعتراض ليس بقادح في الفرض، لأنا لم نجعل لزوم المحال مقصوراً على لزوم الفصل والوصل، بل عليه وعلى لزوم الانفعال، **وإنما معناها**، أنا رتبنا لزوم المحال على لزوم الانفصال جميعاً، فإن ثبت كلا الملزومين فذاك، وإلا فلا خفاء في لزوم الانفصال، وهو كاف في لزوم المادة.

وثانيها: أن ليس المراد انفصال الجسم في نفسه، بل انفصال الأجسام بعضها عن بعض، بمعنى عدم الاتصال عما من شأنه الاتصال، فإن هذا هو المحوج إلى المادة، لا مجرد التمايز والافتراق.

وللتنبيه لهذا المعنى تعرضوا مع الانفصال للاتصال، وإلا فلا دخل لاتصال الأجسام بعضها ببعض، واختلاف أشكالها، ومقاديرها، وعلى هذا يحمل ما قال في **شرح «الإشارات»** أن المغايرة بين الأجسام لا تتصور إلا بانفصال بعضها عن بعض، واتصال بعضها ببعض، وذلك مستلزم للمادة.

ولما لاح على هذا الطريق، بناء على أنهم بنوا ثبوت المادة على إمكان الاتصال في الجسم، حتى لو لم يوجد إلا جسم واحد، كان كذلك لا الاتصال والانفصال فيما بين الأجسام، وأن دعوى إمكان الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلك والعنصر بحسب الطبيعة لاجسمية ربما لا يسمع عدل إلى طريق الانفصال.

يقال: وبالجملة، لا يمكن أن يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد إلا بعد أن يكون فيه قوة الانفعال المقتضية للمادة.

وأجيب عن النقض أيضاً بوجهين:

أحدهما: أن هناك مادة يقبل الكلية والجزئية لقبولها بذاتها الاتصال والانفصال، فيعود اختلاف الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء إلى اختلاف القائل، وإن كان الفاعل واحداً هو الصورة النوعية، بخلاف الصورة الجسمية إذا فرضناها مجردة عن المادة، فإنه لا يتصور فيها ذلك، لأن حصول الجزئية بالانقسام والكلية بالالتئام من لواحق المادة.

وثانيهما: أن هناك مانعاً هو الجزئية، وأنه لما حصل للكل ذلك الشكل والمقدار، امتنع بالضرورة حصوله للجزء ما دام الجزء جزءاً والكل كلاً، ولا يتصور ذلك في الصورة المجردة عن المادة، وهذا عائد إلى الأول، إلا أنه يرد عليه، أن الجزء، وإن امتنع كونه على مقدار الكل، لا يمتنع كونه على تشكله كتدوير الفلك وحامله.

والمقصود بالنقض هو الشكل، وإنما المقدار استطراد.

وجوابه، أن **الجزئية** تمنع لزوم كون الجزء على شكل الكل ضرورة امتناع كونه جميع أجزاء الكرة، وهذا كاف في دفع النقض، على أن مقتضى عدم التعدد في الفاعِل والقابل هو أن يكون شكل الجزء والكل واحداً بالشخص خفاء في أن الجزئية تمنع ذلك الفرع.

الرابع: امتناع كل من «**الهيولى**» و«**الصورة**» بدون الأخرى، فاحتيج إلى بيان ذلك على وجه لا يدور، وذلك أن «الهيولى» يحتاج في نقائها إلى صورة لا بعينها، وتبقى محفوظة بصور متواردة، كالسقف، يبقى بدعائم تزال واحدة وتقام أخرى، نعم ـ قد يلزم صورة واحدة لأسباب خارجة، كما في الفلك، والصورة تحتاج في تشخيصها إلى الهيولى المعينة التي هي محلها، لما علم من أن تشكلها إنما يكون بالمادة وما يتبعها من العوارض، وليت الصورة علة للهيولى، **لكونها** حالة فيها محتاجة إليها، **ولكونها** مقاربة لما هو متأخر عن الهيولى ـ أعني: التناهي والشكل، التابعين للمادة، **ولكونها** جائزة الزوال إلى صورة أخرى مع بقاء الهيولى بعينها، ولا يعقل في الشيء المعين أن يكون علته شيئاً لا بعينه وليست الهيولى علة للصورة، لما تقرر عندهم من أن القابل لا يكون فاعلاً، ومن أن الهيولى لا يقوم بالفعل إلا بالصورة،

فتكون محتاجةً إليها في الوجود متأخرة عنها، ولأنها قابلة لصور غير متناهية، فلا تكون علة لشيء منها، لعدم الأولوية، وإن انضم إليها ما يفيد الأولوية لم يكن للهيولى إلا القبول.

قال **السعد**: **والحقُّ**، أن بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة، وامتناع علة أحدهما للأخرى، ووجوب تقدم الصورة على الهيولى من حيث هي صورة ما، وتأخرها عنها من حيث أنها صورة مشخصة على وجه يندفع عنه ما نسج من الإشكالات، **عسر جداً**، والمتأخرون قد بذلوا فيه المجهود، وبلغوا مداه، ولو علمنا فيه خيراً لأوردناه.

الفرع الخامس: من تفاريع القول بالهيولى والصورة، إثبات صورة نوعية هي مبادئ اختلاف الأنواع بالإثار.

وبيانه، أنه لا خفاء في أن الأجسام آثاراً مختلفة كقبول الانفكاك والالتئام بسهولة كما في الماء أو معسر كما في الأرض، وامتناع عن ذلك كما في الفلك، وكالاختصاص لما لها بحسب طبعها من الأشكال والأمكنة والأوضاع وليس ذلك بمجرد الجسمية المشتركة ولا الهيولى إلى القابلة وهو ظاهر ولا بأمر مفارق لتساوي نسبته إلى جميع الأجسام ولأن الكلام في آثار الأجسام، فيلزم الخلف، فتعين أن يكون بأمور مختصة مقارنة، ويجب أن يكون صوراً لا إعراضاً، لأنا ننقل الكلام إلى أسباب تلك الأعراض فيتسلسل، ولأن تنوع الأجسام وتحصيلها موقوف على الاتصاف بتلك الأمور، ومن المحال تقوم الجوهر بالعرض.

واعترض، بأن الترديد المذكور يجري في اختصاص كل جسم بما له من الصورة، وجوزه **الإمام رحمه الله تعالى**، بأن اختصاص الجسم بهذه الصورة ـ مثلاً، لو كان لأجل صورة أخرى:

- **فإما أن يكون ذلك على طريق المساوقة، فيلزم استناد كل صورة إلى صورة لا إلى نهاية.**

- **أو على طريق المسابقة، بأن تستند الصورة الحاصلة في الحال إلى صورة سابقة عليها، فيندفع أصل الاحتجاج، لجواز أن يستند كل عرض إلى عرض سابق عليه.**

فأجاب، بأنه على طريق المسابقة، ويمتنع مثله في الأعراض، لأنها مستندة إلى مبادئ موجودة في الأجسام تعيدها عند زوالها بالعسر **لوجهين**:

أحدهما: أن الماء المسخن بالنار يعود بارداً، فلولا أن في جسم الماء شيئاً محفوظ الذات عند ملاقاة النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المائية، فإنها إذا زالت إلى الهوائية لا تعود بالطبع.

وثانيهما: أن كيفيات العناصر تنكسر حرافها عند الامتزاج، ولا كاسر سوى الصورة، لما تقرر في بحث المزاج، **وأنت خبير**، بأن هذا إنما يتم لو ثبت أن كل عرضي كذلك، أي بحيث يعود بعد الزوال وينكسر عند الامتزاج، وإلا فيجوز أن يكون الأعراض التي كذلك مستندة إلى أمور محفوظة هي أعراض يستند كل منها إلى عرض قبله، وهكذا إلى غير النهاية ـ كالصور، ولذا قال **الإمام رحمه الله تعالى** في موضع آخر: إن الذي حصل بالدليل هو استناد هذه الأعراض من «الأين» و«الكيف» و«غيرهما» إلى قوى موجودة في الجسم، وإما أنها صور لا أعراض، فلا، بل الأقرب عندها أنها من قبيل الأعراض.

والحاصل، أنه كما لا يمتنع تعاقب الصور على الإطلاق لا يمتنع تعاقب الأعراض التي يستند إليها ما يعود بعد الزوال، فيكون كل سابق معداً للاحق، ويرجع اختلافها إلى اختلاف الاستعدادات، وإن كان المبدأ واحداً.

وقد يقال: نحن نعلم بالضرورة أن ها هنا آثار صادرة عن الأجسام ـ كالإحراق للنار، والترطيب للماء، فلو لم يكن فيها إلا «الهيولي» و«الصورة الجسمية» لما كان كذلك، فلا بد فيها من أمور هي مبادئ تلك الآثار، ولا خفاء في أن الأجسام إنما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع، فتنوعها وتحصيلها إنما يكون باعتبار تلك المبادئ، فتكون صوراً لا أعراضاً، لامتناع تقوم الجوهر بالعرضي، وحينئذ يندفع ما يقال: لم لا يجوز أن تكون تلك الآثار مستندة إلى الفاعل المختار، أو يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس إلى بعض الأجسام دون بعض، أو يكون اختلاف الآثار عن المفارق بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع فتنوعها وتحصلها إنما يكون باعتبار ترك المباديء فتكون صوراً لا أعراضاً بحسب اختلاف استعدادات الأجسام وهيولاتها، وبهذا يظهر أنه يكفي في إثبات الصور النوعية أن يقال نحن نقطع باختلاف حقيقتي الماء والنار مع الاشتراك في المادة والصور الجسمية فلا بد من الاختلاف بمقوم جوهري نسميه الصورة النوعية.

ويرد على التقريرين بعد تسليم اختلاف الأجسام بالحقيقة، وكون الآثار صادرة عنها، وكون هيولاتها متفقة الحقيقة، وكذا صورها الجسمية: أنا لا نسلم لزوم كون ما به لاختلاف جوهراً حالاً في الهيولي ليكون صورة، ولم لا يجوز أن يكون عرضاً، وإنما بأحد جزئيه لا بالجسم نفسه، ليدفع بأن العرض الحال في الجسم يتقوم به بتأخر عنه، فلا يكون مقوماً له متقدماً عليه، أو يكون جوهراً غير حال في مادته، فلا يكون صورة ويكون الاحتياج فيما بينه وبين الجزئين الآخرين على وجه آخر غير الحلول.

والحق، أن إثبات «الصور غير الجوهرية» سيما النوعية، **عسر**، وأن الذي يعلم قطعاً هو أن الماء والنار ـ مثلاً، مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك في الجسمية ـ كالإنسان والفرس في الحيوانية، وإما أن في كل منهما جوهراً لا يختلف بالحقيقة هو المادة، وآخر كذلك حالاً في الأول هو الصورة الجسمية، وآخر يختلف بالحقيقة حالاً فيه أيضاً هو الصورة النوعية، وهكذا في سائر مراتب امتزاج العناصر إلى أن ينتهي إلى النوع الأخير ـ كالإنسان مثلاً، فيكون في مادته جواهر كثيرة هي صور العناصر والأخلاط والأعضاء، وآخرها صور نوعية إنسانية حالة غير النفس الناطقة المفارقة، فلم يثبت بعد.

وما يقال: أن الأجزاء العقلية إنما تؤخذ من الأجزاء الخارجية، فلا بد من اختلاف أنواع الجنس الواحد من صور مختلفة الحقيقة هي مأخذ الفصول ليس بمستقيم، لأنهم جعلوا العقول والنفوس أنواعاً بسيطة من جنس الجوهر، ولأن الجزء الخارجي قد لا يكون مادة، ولا صورة، كالنفس الناطقة، اللهم إلا بمجرد التسمية.

قال السعد: ووقع في ديباجة **«الأخلاق النصيرية»** ما يشعر بأن على الصورة الإنسانية طراز عالم الأمر أي المجردات وكأنه أراد أنها لغاية قربها من الكمال وإعدادها البدن لقبول تعلق النفس به شبهة بالمجردات وإن كانت حالة في المادة، أو أراد بكونها من عالم الأمر، أن وجودها دفعي كالهيولي، وما لها من الأطوار في مدارج الاستكمال والاستعداد.

وأما ما يقال من أنه أراد بها النفس الناطقة بدليل استشهاده بقوله تعالى: ﴿ يُنَزِّلُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ ﴾ [النحل: ٢]، فيكذبه تصريحه بأنها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به، وأن النفس مبدأ لوجودها.

* * *

ثُمَّ الذُّنُوبُ عِندَنَا قِسمَانِ صَغِيرَةٌ كَبِيرَةٌ فَالثَّاني

* **[مبحث في الذنوب]:**

ولما اختلف الناس في انقسام **الذنوب** إلى **صغائر** و**كبائر**:

فقال طائفة من **الخوارج**: كل ذنب كبيرة وكل كبيرة كفر.

وقال **جماعة غيرهم**: كلها كبائر، إلا أنه لا يكفر منها إلا بما هو كفر.

وقال **المرجئة**: كلها صغائر، ولا تضر مرتكبها ما بقي الإيمان.

وقال أهل السنة والمعتزلة بانقسامها إلى ذلك.

ثم اختلفوا:

- **فمنهم من قال** بتميز **كل واحدة منها عن الأخرى**.
- **ومنهم من قال بعدم تميزها**.

استأنف بيان ما هو الحق من هذه المذاهب، فقال:

(ثم) جنس **(الذنوب)** من حيث هي، ولو كفرًا.

جمعُ: ذنبٍ، وهو:

- **ما عصى الله تعالى به**.
- **أو ما يذم مرتكبه شرعاً**.

ويرادفه: المعصية والخطيئة، والسيئة والجريمة، والمنهي عنه، والمذموم شرعاً.

(عندنا) يحتمل معاشر المتكلمين فيدخل المعتزلة، ويحتمل جمهور أهل السنة والجماعة فلا يدخلون وإن كانوا قائلين بهذا الحكم أيضاً.

والثاني أظهر.

وخرج بهذا القيد: الخوارج والمرجئة، كما خرج بقيد إرادة الجمهور عندهم، على ما يأتي.

فإن قلت: هذا القيد غير متبادر إرادته ولا مصرح به، فكيف صح الحمل عليه؟

قلت: صححه جعل الإضافة للعهد الذهني على ما تقرر في العربية من مجيئها لما يأتي له «**أل**» عند المحققين.

فإن قلت: ما موقع هذا الظرف من الإعراب؟

قلت: موقعه: **إما الرفع على أنه خبر** لقوله: (**قسمان**).

تثنية: قسم، وهو ما كان مندرجاً تحت الشيء، وأخص منه، ألا ترى أن كل واحدة من «**الصغيرة**» و«**الكبيرة**» هنا مندرجة تحت مطلق الذنوب، وأخص منها، وكل واحدة منهما قسيمة للأخرى.

وقسيم الشيء: ما كان مبايناً له ومندرجاً معه تحت أصل كلي.

ولا خفاء في مباينة كل واحدة منهما للأخرى واندراجها معها تحت أصل كلي، وهو الذنوب من حيث هي ـ كما أشرنا إليه، مأخوذ من التقسيم، وهو: جعل الشيء أكثر من واحد بضم قيد أو قيود ـ كما تعرفه من ضم القيود الواقعة في تعريفهما.

وعليه، فالجملة: خبر المبتدأ الذي هو الذنوب.

وإما النصب على الحالية من «قسمان» الواقع خبر للمبتدأ، أو من المبتدأ نفسه على رأي سيبويه المجوز مجيئها من المبتدأ.

وإما أنه لغو، عامله النسبة الكلامية، من غير اعتبار لفظ ـ كما أجازه بعض المحققين.

أو قسمان، وهذان القسمان هنا بمعنى النوعين المندرجين تحت جنس الذنوب:

أحدهما: (**صغيرة**) أي: نوعها.

ولا تنحصر أفرادها ولا تنضبط أعدادها، غير أن بتعيين الكبائر يعلم أن ما عداها صغائر.

نعم ـ عد بعض الشافعية منها أموراً سبق للوهم أنها كبائر، وليست كذلك، كـ:

- **قبلة أجنبية**.
- **ولعن ولو لبهيمة**.

- وكذب على غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بما لا حد فيه ولا ضرر.
- وهجر مسلم ولو تعريضاً وصدقاً.
- وإشراف على بيت غيره.
- وهجر مسلم فوق ثلاثة أيام عدواً.
- ونوح.
- وجلوس مع فاسق لا يناسبه.
- وتنجيس بدن أو ثوب عدو.
- أو نجش.
- أو احتكار.
- وبيع معيب علم عيبه ولم يذكره، انتهى.

وكلها مسلمة عندنا إلا تنجيس بدن أو ثوب عدو، فإن مسائل المذهب تشهد بكراهته، فقد كره:

- لطخ المولود بدم العقيقة.
- وكذا الحكرة، فإنها لا تمنع إلا إذا أضرت.

والآخر: (كبيرة) أي نوعها.

وقد اختلفت الروايات في عددها:

فروى ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنها تسعة: «**الشرك بالله، وقتل النفس بغير حق، وقذف المحصنة، والزنا، والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد في الحرم**»[1].

---

(١) أخرجه البخاري في الأدب المفرد برقم (٨)، وانظر: أبو داود في كتاب الوصايا، باب ما جاء في التشديد من أكل مال اليتيم، حديث رقم (٢٨٧٥)، والنسائي في الكبرى برقم (٣٤٦١)، والطبراني في معجمه =

وزاد أبو هريرة رضي الله تعالى عنه في روايته: **أكل الربا**[١].

وزاد علي رضي الله تعالى عنه في روايته: **السرقة وشرب الخمر**.

وفي رواية لمسلم عن أبي بكر رضي الله تعالى عنه قال: «**كُنّا عِند رسُولِ الله ﷺ فقال: «ألا أُنبّئُكُم بِأكبرِ الكبائِرِ؟» ثلاثًا «الإشراكُ بِالله، وعُقُوقُ الوالِدينِ، وشهادةُ الزُّورِ ـ أو قولُ الزُّورِ ـ» وكان رسُولُ الله ﷺ مُتّكِئًا، فجلس فما زال يُكرِّرُها حتّى قُلنا: ليتهُ سكت**»[٢].

وفي رواية له عن أنس رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ في الكبائر قال: «**الشِّركُ بِالله، وعُقُوقُ الوالِدينِ، وقتلُ النّفسِ، وقولُ الزُّورِ**»[٣].

وفي رواية له عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**اجتنِبُوا السّبع المُوبِقاتِ» قِيل: يا رسُول الله، وما هُنّ؟ قال: «الشِّركُ بِالله، والسِّحرُ، وقتلُ النّفسِ الّتِي حرّم الله إلّا بِالحقِّ، وأكلُ مالِ اليتِيمِ وأكلُ الرِّبا، والتّولِّي يوم الزّحفِ، وقذفُ المُحصِناتِ الغافِلاتِ المُؤمِناتِ**»[٤].

وفي رواية له عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «**مِن الكبائِرِ شتمُ الرّجُلِ والِديهِ» قالُوا: يا رسُول الله، وهل يشتِمُ الرّجُلُ والِديهِ؟ قال: «نعم يسُبُّ أبا الرّجُلِ فيسُبُّ أباهُ، ويسُبُّ أُمّهُ فيسُبُّ أُمّهُ**»[٥].

إذا علمت هذا، فاعلم أن العلماء رضي الله تعالى عنهم **قالوا**: لا انحصار للكبائر في عدد مذكور.

= الكبير برقم (١٠١)، والبيهقي في السنن الكبرى برقم (٢٠٧٥٢).

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، حديث رقم (٨٩).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، حديث رقم (٨٧).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، حديث رقم (٨٨).

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، حديث رقم (٨٩).

(٥) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، حديث رقم (٩٠).

فقد جاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه سئل عن الكبائر أسبع هي فقال: «**هي إلى سبعين**»[١]

ويروى: «**إلى سبعمائة أقرب**»[٢].

وأما ما مر في بعضه هذه **الروايات** من أنها **سبع** فالمراد به من الكبائرسبع، فإن هذه الصيغة وإن كانت صريحة في اسم العدد إلا أن **الحق أن العدد لا يفيد حصراً عند المحققين**.

وأما رواية الكبائر: «**سبعٍ**» بصيغة الجمع والتعريف المفيد للعموم بحيث يفهم منه أن جميع الكبائر سبع فقط فغير مراد ظاهره، لما قلناه، فإن هذه الصيغة وإن كانت للعموم إلا أن خبرها اسم عدد لاسيما وقد جاءت الروايات مصرحة بزيادات كثيرة، ووقع في بعضها غير ما وقع في الأخرى، فتعين الجمع بما قلناه ـ كما أفصح به **النووي وغيره**، وإنما وقع الاقتصار على هذه السبع في رواية، وعلى ثلاث في أخرى، وعلى أربع في أخرى، لكونها من أفحش الكبائر مع كثرة وقعها ونزوع النفس إليها لاسيما فيما كانت عليه الجاهلية، أو لكونها هي المحتاج إلى بيانها في ذلك الوقت، لفرط تداولها، وإلف الناس لها إذ ذاك، ـ ولم يذكر في بعضها ما ذكر في الأخرى، **وهذا مصرح بما ذكرناه من أن المراد البعض**، على أنه جاء في النميمة، وعدم الاستبراء من البول، واليمين الغموس، واستحلال بيت الله الحرام، أنها من الكبائر.

❋ **[في حد الكبيرة]**:

وقد اختلف العلماء من السلف والخلف في **حد الكبيرة وتمييزها من الصغيرة**:

فجاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: «**كُلُّ ما نهى الله عنهُ فهُو كبِيرةٌ**»[٣].

وبهذا قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني الفقيه الشافعي الإمام في علم الأصول والفقه وغيره.

---

(١) انظر: تفسير القرطبي (٥: ١٣٧)، وابن حجر في الزواجر عن اقتراف الكبائر (١: ١٤).

(٢) انظر: تفسير القرطبي (٥: ١٣٧)، وابن حجر في الزواجر عن اقتراف الكبائر (١: ١٤).

(٣) ذكره الطبراني في معجمه الكبير برقم (٢٩٣).

وحكى القاضي عياض هذا المذهب عن المحققين.

واحتج القائلون بهذا، بأن كل مخالفة فهي بالنسبة إلى جلال الله تعالى كبيرة.

قلت: وهو ضعيف إذ هو قول غير الجمهور ـ كما أشرنا إليه في تقرير «النظم».

*** [في انقسام الذنب إلى صغير وكبير]:**

وذهب الجمهور من السلف والخلف من جميع الطوائف إلى انقسام المعاصي إلى **صغائر وكبائر**، وهو مروي أيضاً عن **ابن عباس** رضي الله تعالى عنهما.

وقد تظاهر على هذا دلائل الكتاب والسنة، واستعمال سلف الأمة وخلفها.

قال الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه «**البسيط**»: إنكار الفرق بين الصغيرة والكبيرة لا يليق بالفقه، وقد فهما من مدارك الشرع.

وهذا الذي قاله **أبو حامد** قد قاله غيره بمعناه، ولا شك في كون المخالفة قبيحة جداً بالنسبة إلى جلال الله تعالى، ولكن بعضها أعظم من بعض.

وتنقسم باعتبار ذلك إلى:

- **ما يكفره: الصلوات الخمس، أو صوم رمضان، أو الحج، أو العمرة، أو الوضوء، أو صوم عرفة، أو صوم عاشوراء، أو فعل الحسنة، أو غير ذلك مما جاءت به الأحاديث الصحيحة**، ما لم تغش كبيرة.

- **وإلى ما لا يكفره ذلك، كما ثبت في الصحيح.**

فسمى الشرع ما تكفره الصلوات ونحوها **صغائر**، وما لا يكفره ذلك **كبائر**.

قال **النووي**: ولا شك في حسن هذا، ولا يخرجها هذا عن كونها قبيحة بالنسبة إلى جلال الله تعالى، فإنها صغيرة بالنسبة إلى ما فوقها لكونها أقل قبحاً، ولكونها متيسرة التكفير، انتهى.

قلت: ومنه يستفاد وجه تسمية المقسمين بالصغيرة والكبيرة.

وروي أيضاً عن **ابن عباس** رضي الله تعالى عنهما أنه قال: «**الكبائر كُلُّ ذنبٍ ختمهُ الله بِنارٍ أو غضبٍ أو لعنةٍ أو عذابٍ**»[١].

ونحو هذا عن **الحسن البصري**.

وقال آخرون: هي ما أوعد الله تعالى عليه بنار أو حد في الدنيا.

وقال **أبو حامد الغزالي** في «**بسيطه**»: والضابط الشامل المعنوي في ضبط الكبيرة: أنها كل معصية تقدم المرء عليها من غير استشعار خوف وحد، أو ندم، كالمتهاون بارتكابها، والمستجري عليه اعتياداً:

- **فما أشعر بهذا الاستخفاف والتهاون فهو كبيرة.**

- **وما يحمل على فلتات النفس، وفترة مراقبة التقوى، ولا ينفك عن تندم ممتزج به تنغيص التلذذ بالمعصية، فهذا لا يمنع العدالة، وليس هو بكبيرة.**

وقال **الشيخ أبو عمر ابن الصلاح رحمه الله تعالى** في «**فتاويه الكبيرة**»: كل ذنب كبر وعظم عظماً يصح معه أن يطلق عليه اسم **الكبر**، ووصف بكونه عظيما على الإطلاق، قال: فهذا حد الكبيرة، **ثم لها إمارات، منها** إيجاد الحد، **ومنها** الإيعاد بالعذاب، بالنار ونحوها، في الكتاب أو السنة، **ومنها** وصف فاعلها بالفسق نصاً، **ومنها** اللعن كلعن الله تعالى من غيّر منار الأرض، ولعن الله تعالى السارق.

وقال الشيخ **الإمام أبو محمد ابن عبد السلام رحمه الله تعالى** في كتابه «**القواعد**»: إذا أردت معرفة الفرق بين «الصغيرة» و«الكبيرة» فأعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها:

- **فإن نقصت عن أقل مفاسد الكبائر فهي من الصغائر.**

---

(١) ذكره ابن جرير في تفسيره برقم (٦: ٦٥٢).

- **وإن ساوت أدنى مفاسد الكبائر، أو أربت عليه، فهي من الكبائر.**

فمن:

- **شتم الرب سبحانه وتعالى، أو رسول الله ﷺ، أو استهان بالرسل، أو كذب واحداً منهم.**

- **أو ضمخ الكعبة بالعذرة.**

- **أو ألقى المصحف في القاذورات، فهي من أكبر الكبائر.**

ولو لم يصرح الشرع بأنه كبيرة.

وكذلك لو:

- **أمسك امرأة محصنة لمن يزني بها.**

- **أو مسك مسلماً لمن يقتله.**

فلا شك أن مفسدة ذلك أعظم من مفسدة أكل مال اليتيم مع كونه من الكبائر.

وكذلك لو:

- **دل الكفار على عودة المسلمين مع علمه بأنه يستأصلونهم بدلالته، ويسبون حرمهم، وأطفالهم، ويغنمون أموالهم.**

فإن تسببه لهذه المفاسد أعظم من توليه يوم الزحف بغير عذر مع كونه من الكبائر.

وكذلك لو:

- **كذب على إنسان كذباً يعلم أنه يقتل بسببه، أما إذا كذب عليه كذباً يؤخذ منه بسببه تمرة فليس كذبه من الكبائر.**

قال: وقد نص الشرع على أن شهادة الزور، وأكل مال اليتيم، من الكبائر، فإن وقعا في مال خطير، فهذا ظاهر، وإن وقعا في حقير، فيجوز أن يجعلا من الكبائر فطاماً عن هذه المفاسد، كما جعل شرب قطرة من خمر من الكبائر، وإن لم تتحقق المفسدة، ويجوز أن تضبط ذلك بنصاب السرقة.

قال: و**الحكم بغير الحق كبيرة**، فإن شاهد الزور متسبب، والحاكم مباشر، فإذًا جعل التسبب كبيرة بالمباشرة أولى.

قال: وقد ضبط بعض العلماء «**الكبائر**» بأنها: **كل ذنب قرن به وعيد، أو حد، أو لعن**، فعلى هذا، **كل ذنب علم أن مفسدته لمفسدة ما قرن به الوعيد أو الحد أو اللعن أو أكبر من مفسدته فهو كبيرة**.

ثم قال: و**الأولى**، أن **تضبط الكبيرة بما يشعر بتهاون مرتكبها في دينه إشعار أصغر الكبائر المنصوص عليها، والله تعالى أعلم** انتهى.

وقال **الإمام أبو الحسن الواحدي المفسر وغيره**: «الصحيح»، أن حد الكبيرة غير معروف، بل ورد الشرع بوصف أنواع من المعاصي بأنها كبائر، وأنواع بأنها صغائر، وأنواع لم توصف، وهي مشتملة على كبائر وصغائر، والحكمة في عدم بيانها أن يكون العبد ممتنعاً من جميعها مخافة أن تكون من الكبائر.

قالوا: وهذا شبيه بإخفاء ليلة القدر، وساعة يوم الجمعة، وساعة إجابة الدعاء في الليل، واسم الله الأعظم، ونحو ذلك مما أخفى، والله أعلم.

ولما نقل **ابن السبكي** في حدها، أنها: ما توعد عليه بخصوصه، أو أنها ما فيه حد.

ونقل **المحقق المحلي** عن **الرافعي**: أنه قال: إنهم إلى «ترجيح الثاني» أميل، والأول ما يوجد لأكثرهم، وهو الأوفق، لما ذكره عند تفصيل الكبائر.

قال: و«المختار» وفاقاً **لإمام الحرمين**، أنها: كل جريمة تؤذي بقلة اكتراث مرتكبها بالدين، ورقة الديانة.

واعترضه **المحقق المحلي**، بأنه بظاهره يتناول صغيرة الخسة، وبأن **الإمام** إنما ضبط به ما يبطل العدالة من المعاصي الشاملة لتلك، **لا الكبيرة** فقط، كما نقله المصنف استرواحاً.

ثم قال: نعم ـ هو أشمل من التعريفين الأولين، انتهى.

ونقل السعد عن بعضهم، أنه قال:

- **كل معصية أصر عليها العبد فهو كبيرة.**

- **وكل ما استغفر عليها فهي صغيرة.**

وعن صاحب «**الكفاية**»، أن الحق أن «**الصغيرة**» و«**الكبيرة**» اسمان إضافيان لا يعرفان بذاتيهما:

- **وكل معصية أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة.**

- **وإذا أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة.**

- **والكبيرة المطلقة هي الكفر، إذ لا ذنب أعظم منه.**

واعترض بعضهم على صاحب «**الكفاية**» بأن كلامه ـ وإن كان جيداً في حد ذاته، لكنه بمعزل عن المراد بالكبيرة والصغيرة في عرف الشرع المقطوع فيه النظر عن الإضافة بدليل أن الصغيرة إذا كان دونها صغيرة لا تسمى في عرف الشرع كبيرة وكذا قتل النفس لا يسمى صغيرة وإن كان فوقه الكفر، وإن صحت التسمية بالنظر إلى الإضافة.

ولما لم يكن **تعيين الكبيرة من وظيفة أرباب هذا الفن**، أجملها خصوصاً مع تعارض أقوال العلماء أو اضطرابها، **وإن كان الأقرب إلى الصواب هو مذهب الأكثر**.

تنبيهات:

الأول: لا بأس بالتعرض لجملة من «**الكبائر**» تأنيساً لخاطر المبتدئ بها في الجملة، فنقول: هي:

- **كالكفر بسائر أنواعه.**

- **وكالقتل عمداً وشبههن لا خطئًا، إذ ليس بصغيرة فضلاً عنها.**

- **وكالزنا بحليلة جار أو غيرها، محرماً كان أو غيره، وإن تفاوتت جرائمها.**

- وكاللواط، وأول من فعله قوم لوط بتعليم إبليس إياهم ذلك في نفسه، فهو أول من فعل به على الإطلاق.

- وكشرب الخمر، وإن لم يكن عنه سكر لقلتها، حتى قال بعض شيوخ ابن الفاكهاني: لو وضع ذباب إبرة في خمر وذاقها لا ينبغي أن يحد، كما هو ظاهر إطلاقاتهم، حكاه عنه في شرح «العمدة».

قلت: وفيه نظر.

والمناسب لتعبيرهما بـ«الشرب» أن يتناول منها جزءًا محسوساً يحصل من تناوله الانتهاك، كما يؤخذ من تعبيرهم في مقام القلة بالقطرة ـ كما سلف، نعم إن أخبر عن نفسه أنه حصل له ابتلاع ما ذاقه، وأن الإبرة حملت ذلك الجزء، توجه ما قاله.

وكل ما أسكر مما دخلته الشدة المطربة من نقيع تمر، أو نبيذ زبيب، أو ماء شعير، أو ذرة، أو غيرهما، عندنا له حكم الخمر.

وهي: المشتد من ماء العنب، خلافاً للشافعية في قولهم: لا يكون كبيرة إلا المسكر من شرب غير الخمر، أما شرب ما لا يسكر لقلته من غيرها فهو صغيرة، **كذا في المحلي.**

ونوزع، بأن التفصيل إنما هو في شرب معتقد الحل ـ كالحنفي، أما معتقد التحريم ـ كالشافعي، فشربه كبيرة: شرب ما يسكر أو لا، على أن الحكم على شرب معتقد الحل ذلك بأنه صغيرة فيه تجوز، **والتحقيق أنه كبيرة ثبت لها حكم الصغيرة من قبول شهادته كذا عند الشافعية، وقياسه عندنا أنه كبيرة مطلقاً لرد شهادته .**

قلت: وفيه نظر، فقد ترد الشهادة ببعض المباحات.

- وكالسرقة.

- وكالغصب.

وقيدهما جماعة بربع دينار، أو ما يساويه.

أما سرقة الشيء القليل، وغصبه، فصغيرة.

قال **الحليمي**: إلا إذا كان المسروق منه مسكيناً لا غنى به عن ذلك، فيكون كبيرة.

- وكالقذف الموجب للحد، فقذف من لا يوطأ مثلها لصغر، والمملوكة والحرة المتهتكة صغيرة، كما قاله الحليمي معللاً له بأن الإيذاء في قذفهن دونه في الحرة الكبيرة المستترة.

قال **ابن عبد السلام**: قذف المحصن في خلوة بحيث لا يسمعه إلا الله تعالى والحفظة ليس بكبيرة موجبة للحد لانتفاء المفسدة، وكذا قاله المحلي.

ونوزع، بأن **ابن عبد السلام** لم يجزم به، بل قال: الظاهر أنه ليس بكبيرة، وخالفه البلقيني قائلاً: بل الظاهر أنه كبيرة موجبة للحد فطاماً عن جنس هذه الخصلة، ولظاهر: ﴿يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ [النور: ٤].

أما **قذف الرجل زوجته** إذا علم زنا زوجته أو ظنه ظناً مؤكداً، أو إذا أتت بولد يعلم أنه ليس منه، فمباح، بل واجب.

وكذا **جرح الراوي والشاهد ونظار الأوقاف والأوصياء وأرباب الولايات عند دعاء الحاجة إلى بيان أحوالهم**، مباح، بل قد يكون واجباً للنصح في الدين، ويأتي له تتمة.

- وكالنميمة.

- وكالغيبة.

وسيأتي التعرض لهما آخر النظم وهذا مذهبنا في الغيبة فقد:

قال القرطبي في تفسيره أنها كبيرة بلا خلاف مع انطباق حداً لأكثر الكبيرة مما توعد عليه بخصوصه عليها. وسيأتي بيان وعيدها.

وأما مذهب الشافعية فعدها صاحب العدة صغيرة وعلله الرافعي ومتبعوه بعموم البلوى وقلة من يسلم منها.

وفيه نظر ظاهر.

وبعض متأخر يهم عدها كبيرة في حق القراء، وسيأتي أنه المعتمد.

- **وكشهادة الزور.**

وهل يشترط في كونها كبيرة كون المشهود به مقدراً بنصاب السرقة.

قال **المحلى**: تردد فيه ابن **عبد السلام**.

وجزم **القرافي** من أئمتنا بكونها كبيرة ولو لم يكن المشهود به إلا فلساً.

قال **النووي**: وهو الظاهر الذي يقتضيه عموم الحديث وإطلاقه والقواعد.

ويحتمل على بعد أن يجري فيه كلام ابن عبد السلام السابق في أكل تمرة من مال اليتيم وظاهره أنه ليس له تصريح في المسألة فيخالف ظاهر المحلى.

وظاهر كلامهم أنه لا فرق بين الحكم بمقتضاها وعدمه.

- **وكاليمين الفاجرة.**

وفي الحديث: «**ولو كان المحلوف عليه شيئاً يسيراً**»[١].

- **وكقطيعة الرحم.**

وهي فعلية من القطع ضد الوصل والرحم القرابة مطلقاً كانت من قبل الأب أو من قبل الأم من غير تقييد بمحرميه.

وظاهر كلامهم ولو بعدت جدًا.

وفيه نظر.

والظاهر تقييدها بـ«غير البعيدة جداً» لعدم تألمها بذلك.

وهل يختص القطيعة بالإساءة أو تتعدى إلى ترك الإحسان؟

قال **أبو زرعة**: الأقرب الأول.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي أمامة بنحوه، كتاب الإيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار، حديث رقم (١٣٧).

وقال **الكمال المقدسي**: بل الأقرب الثاني لأن الصلة المأمور بها نوع من الإحسان والقطيعة ضدها فهي ترك الإحسان.

قلت: وبه صرح **ابن ناجي**، فإنه قال بعد قول «الرسالة»: وعليه أن يصل رحمه بنفسه وماله، إلا أن يعرض له ما هو آكد كتعلمه العمل في بلد نائية يعسر عليه زيارتهم منه.

- وكعقوق الوالدين.

قال **النووي**: وقل من يضبط حقيقته الشرعية.

ونقل عن **ابن عبد السلام** أنه قال: لم أقف في عقوق الوالدين وفيما يختصان به من الحقوق على ضابط اعتمد عليه، فإنه لا يجب طاعتهما في كل ما يأمران به، ولا في كل ما ينهيان عنه، باتفاق العلماء، وقد حرم على الولد الجهاد بغير إذنهما لما يشق عليهما من توقع قتله أو قطع عضو من أعضائه يفجعهما على ذلك.

وقد ألحق بذلك كل سفر يخافان فيه على نفسه، أو عضو من أعضائه.

ثم نقل عن **أبي عمرو بن الصلاح** في «**فتاويه**» أن **العقوق المحرم**: كل فعل يتأذى به الوالد أو نحوه تأذياً ليس بالهين مع كونه ليس من الأفعال الواجبة.

قال: وربما قيل طاعة الوالدين واجبة في كل ما ليس بمعصية ومخالفة أمرهما في ذلك عقوق.

وقد **أوجب كثير من العلماء** طاعتهما في الشبهات.

قال: وليس قول من قال من علمائنا: يجوز له السفر في طلب العلم وفي التجارة بغير إذنهما، مخالفاً لما ذكرته، فإن هذا كلام مطلق، وفيما ذكرته بيان لتقييد ذلك المطلق.

قلت: ولا يخفى أيضاً، أن كلام **ابن الصلاح** مجمل الاختلاف غير الهين وتفاوت مراتبه وحصوله مما ليس بمعصية لكثير من الآباء، والله أعلم.

والمختار أن عقوق الوالدين كبيرة وإن كانا فاسقين أو كافرين إلا أن يعقهما بترك معصية أمراه بها أو فعل طاعة نهياه عنها.

واختلف المذهب في «**الأجداد**» و«**الجدات**»:

فقال **الطرطوشي**: لم أجد للعلماء نصاً في «**الأجداد**»، والذي عنده أنهم لا يبلغون مبلغ الآباء، واستدل على ذلك:

- **بسلب الأبوة عنهم حقيقة.**

- **وبقوله تعالى:** ﴿أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣]، **ولو كان حكم الأجداد كحكمهما لآتي بلفظ الجمع.**

- **وبقوله عليه الصلاة والسلام: «أبَاك، ثُمّ أدناك، ثم أدناك»**[١].

- **وفي حديث آخر: «أمك، وأباك، وأختك، وأخاك، ومولاك، ثم أدناك فأدناك»**[٢]، **حيث فصل عليه الصلاة والسلام الجواب ورتب الأخوة بعد الأبوة.**

- **وبقوله تعالى:** ﴿كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٤]، **والتربية لا تكون إلا للوالدين واستحسنه ابن عبد السلام.**

وقال **القاضي عياض** في «**الإكمال**»: والذي عندي خلاف ما ذهب إليه كلهم، والمعروف من قول مالك ومن وافقه من أهل العلم من أصحابه وغيرهم لزوم بر «**الأجداد**»، وتقديمهم، وقربهم من الآباء.

قال **سحنون**: بر **الجد** والجدة واجب وليسا كالأبوين واجب أن يسترضيهما ليأذنا له في الجهاد، فإن أبيا فله أن يخرج.؟.

وقال **ابن المواز**: لا يغزو إلا بإذن أجداده.

وقد رأى **مالك وأصحابه** عدم القصاص من الجد في ابن الابن إلا أن يفعل به ما لا يشك أنه قصد به قتله ـ كالأب سواء.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب البر والصلة والآداب، باب بر الوالدين وأنهما أحق به، حديث رقم (٢٥٤٨).

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب في بر الوالدين، حديث رقم (٥١٤٠).

وكذلك قالوا في الجهاد بغير إذنهما، لا يجوز ـ كالآباء.

وكـذلك اختلف في **تغليظ الدية عليه في عمد قتله وفي قتله وفي قطعه في السرقة من مال حفيـدة:**

وأما الحديث الذي احتج به فهو حجة عليه، لا له، لأنه لما لم يذكر «**الأجداد**» وذكر «**الموالي**» دل على أنهم دخلوا في «**الآباء**».

ومما يدل **للطرطوشي** قول مالك في «**المدونة**»: ويحبس للولد من سوى الأبوين من الأجداد والأقارب.

قال **ابن عبد السلام** في باب «التفليس»: وهو أحسن لأن مقصوده، أن لكل واحد من الجد والأب حظًا من البر، وذلك حاصل قطعاً.

من قول **مالك** يحلف الجد ولا يحلف الأب.

ويشتركان معاً في البر في غير هذا من المسائل التي ذكرها عياض.

وإنما يتم احتجاج عياض على من يدعي أن الجد لا حظ له من البر، وهذا لم يذهب إليه أحد، وقبله خليل.

واعلم أن بر الأب والأم سواء على ما هو اختيار مالك، ومذهبه.

وروى عن **الليث بن سعد** خلافه.

وذكر **المحاسبي** إجماع العلماء على تفضيل الأم على الأب.

قال **القاضي عبد الوهاب**: والأبوان الكافران كالمسلمين، إلا أن برهما ينقطع بالموت.

وقال **بعض الشيوخ**: والفاسق من الأبوين يزاد في الدعاء له على الآخر، وهو قول شهاب بن خراش، فقد كان يجعل لأبيه ثلثي دعائه، ولأمه ثلثه، فقيل له في ذلك: أليس للأم ثلثا البر، فقال: بلى: ولكن أبي كان شرطياً، انتهى.

- **وكالفرار من الزحف حين يبلغ المسلمون النصف من عدد العدو، وإلا جاز ما لم يبلغ عدد المسلمين اثني عشر ألفاً، وإلا حرم الفرار، ولو كانوا أقل من عشر العدد، وبكثير، لخبر: «لن يُغلب اثني عشر ألفاً مِن قِلّة»**[1].

وظاهر المشهور **عندنا** ولو علم أنه إذا ثبت قتل من غير نكاية في العدد.

وقال **الشافعية**: إذا علم أنه إذا ثبت قتل من غير نكاية في العدو، وجب الفرار، لانتفاء إعزاز الدين بثباته.

واعلم أنه لم يخالف في كون الفرار من الكبائر إلا الحسن البصري فيما حكى عنه، قاصراً الآية: ﴿ وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ [الأنفال: ١٦] الآية على يوم بدر فقط.

والصواب ما قاله **الجماهير**: أنه عام باق.

- **وكالاستيلاء على مال اليتيم عدواناً والتعدي عليه.**

وهل يقيد ببلوغه نصاب السرقة؟

تردد فيه **ابن عبد السلام**، ونص «القواعد» له: قد نص الشارع على أن شهادة الزور، وأكل مال اليتيم من الكبائر، فإن وقعها في مال خطير، فهذا ظاهر وإن وقعا في مال حقير - كزبيبة وتمرة، فيجوز أن يجعل من الكبائر فطاماً للنفس عن جنس هذه المفسدة، كالقطرة من الخمر، وإن لم تتحقق المفسدة، ويجوز أن يضبط ذلك بنصاب السرقة.

قال **المقدسي**: وقد يفرق بينهما، بأن في شهادة الزور مع الجرأة على انتهاك حرمة المال المعصوم جرأة على الكذب في الشهادة، بخلاف القليل من مال اليتيم، فلا يستبعد التقييد فيه بخلافها، انتهى.

---

(١) اخرجه الترمذي من حديث ابن عباس، أبواب السير، باب ما جاء في السرايا، حديث رقم (١٥٥٥) وقال: هذا حديث حسن غريب، وأبو داود في كتاب الجهاد، باب فيما يستحب من الجيوش والرفقاء والسرايا، حديث رقم (٢٦١١)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٢٦٨٢)، وابن حبان في صحيحه برقم (٤٧١٧).

- **وكالخيانة في الكيل أو الدرع أو الوزن في غير تافه، وإلا كان صغيرة.**

- **وكترك الصلاة أو تأخيرها عن وقتها أو تقديمها عليه كسلاً من غير عذر، كمرض، أو سفر.**

- **وكتعمد الكذب على النبي ﷺ.**

قال **الكمال المقدسي: والكذب على غيره**، عليه الصلاة والسلام من الأنبياء والرسل لا يتجه إلا عده كبيرة، لاسيما قبل نسخ شريعة ذلك الرسول، لأنه جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين، وليست معصية خسة. **وأما الكذب على غير الأنبياء**، فإن أصر عليه فكبيرة، وكذا **ما كانت مفسداته كمفسدة كبيرة من الكبائر**، ككذب يؤدي إلى قتل مثلاً، وإلا فهو صغيرة، إلا ما استثنى من الكذب على العدو، ولإ صلاح البين، ونحو ذلك.

وقد صرح **شيخ الإسلام زكريا الأنصاري**، بأن حديث: «**من كذب عليّ فليتبوّأ مقعدهُ مِن النّارِ**»[1]، شامل للكاذب عليه مناماً، وعليه فهو كبيرة لاندراجه في عموم كلامهم هنا، خصوصاً مع إطباقهم على الاستدلال لما هنا بذلك الحديث.

- **وكضرب المسلم بغير حق.**

وإن ورد في **الحديث** ترتب الوعيد على تكرر الضرب بسياط كأذناب البقر، لكنه تعرض لأقبح أنواع الضرب، أو تنصيص على من يذهب به للعقوبة، ولا يراه عليه الصلاة والسلام.

قال **البدر الزركشي**: وضرب الذمي كضرب المسلم.

قلت: ويشهد له عموم حديث: «**صِنفانِ مِن أهلِ النّارِ لم أرهُما، قومٌ معهُم سِياطٌ كأذنابِ البقرِ يضرِبُون بِها النّاس، ونِساءٌ كاسِياتٌ عارِياتٌ مُميلاتٌ مائِلاتٌ، رُءُوسُهُنّ كأسنِمةِ البُختِ المائِلةِ، لا يدخُلن الجنّة، ولا يجِدن رِيحها، وإنّ رِيحها ليُوجدُ مِن مسِيرةِ كذا وكذا**»[2].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب إثم من كذب على النبي ﷺ، حديث رقم (١٠٧).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه أبي هريرة، كتاب اللباس والزينة، باب النساء الكاسيات العاريات المائلات المميلات، حديث رقم (٢١٢٨).

- **وكسب صحابيٍّ.**

بغير ما يراه الله منه، وإلا كان كفراً.

وبغير قذف، وإلا لم يختص هذا الحكم بهم على إطلاقه.

وبغير نسبتهم إلى كفر بعد إيمانهم:

فقد **قال بعضهم**: من كفر واحداً من العشرة كفر.

وعن **سحنون**: من كفر واحداً من الأربعة: أبي بكر وعمر وعثمان وعلي قتل، ونكل في غيرهم.

وعن **بعضهم**: من سب معاوية أو غيره بنسبته إلى الضلال والكفر قتل، ونسبته لغير ذلك من مشاتمة الناس نكل نكالاً شديداً.

وقد **أجمع المسلمون على حرمة سب آل بيته عليه الصلاة والسلام وأزواجه وأصحابه وتنقيصهم**، أما سب واحد غير صحابي، ولا معصوم، فصغيرة.

قلت: ينبغي تقييده بغير سب شرعيٍّ.

فإن قلت: في الصحيحين: «**سِبابُ المُسلِمِ فُسُوقٌ**»[1].

قلت: حملوه على تكرر ذلك، وهو إصرار ملحق للصغائر بالكبائر، كما أن سب الولد والده كبيرة لعلة أخرى وهي العقوق، وأما تكفير الأمة ونسبتها إلى الضلال فسيأتي إن شاء الله تعالى.

وكتمان الشهادة، فإن الذي يظهر جواز كتم شهادة بدينار تؤدي لتغريم المشهود عليه ألفاً لجائز ارتكاباً لاخف الضررين.

---

(١) سبق تخريجه.

- **وكالرشوة.**

وهي أن يبذل مالاً ليحق باطلاً أو يبطل حقاً، وهي محرمة أخذاً ودفعاً ووساطةً:

أما بذلُ مالٍ لإحقاق حقٍّ، أو إبطالِ باطلٍ فحرامٌ على الأخذ مطلقاً، وعلى الدافع، إن أمكنه الخلاص بدونه، وإلا فلا.

أما دفع مال للتكلم في جائز مع السلطان مثلاً فجعالة جائزة، نص عليه **النووي** في «**فتاويه**» ناقلاً له عن **القفال**.

ونظر فيه **الكمال المقدسي** بأنه من باب «**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**».

وبأن **القفال** قال في «**فتاويه**»، أنه لو كان بيد ظالم، **فقال**: إن خلصتني منه فلك كذا:

- **يحتمل أن يقال: يستحقه، كرد الآبق.**

- **ويحتمل أن يقال: تخليصه من جملة النهي عن المنكر، وهو من فروض الكفاية، فيكون بالتخليص مسقطاً للفرض عن نفسه، فلا يستحق جعلاً.**

فتردد ولم يجزم بخصوص ما قاله **النووي**.

ومذهبنا - نحن ـ حرمة الأخذ على الجاه؛ إذ لا يكون إلا لله، ونحوه قول «الروضة» في باب «القضاء»: إن كان الطالب للقضاء ممن يتعين عليه، أو يستحب، فله بذلك المال، والآخذ ظالم بالأخذ، وهو كما إذا تعذر الأمر بالمعروف إلا ببذل مال، انتهى.

قال **الكمال المقدسي**: وهو جزم بالاحتمال الثاني من **كلام القفال**، فينبغي أن يكون هو **المعتمد**، فيحمل البذل للجاعل، ويحرم على الآخذ، ومحل ذلك ما إذا علم المجهول له أن الجاعل مظلوم بالحبس، وإن لم يعلم ذلك لم يجب عليه، فلا يمتنع عليه الأخذ، والله أعلم.

- **وكالدياثة.**

وهي استحسان الرجل على أهله، ولا يخالفه **قول بعضهم**: الديوث الذي يقر أهله على الزنا مع علمه بهم.

- وكالقيادة.

وفسرها **الزركشي وجماعة** بأنها: استحسان الرجل على غير أهله، وعليه فهي غير الدياثة، حكمها ثابت بالقياس على الدياثة.

وتفسيرها: بحمل الرجل الرجال إلى أهله، والتخلية بينهم وبينهن، يوجب مساواتها للدياثة، فيكون حكمها ثابتاً بالنص، كما في **الروضة للنووي**، وجوز فيها أن يفسر القواد بالذي يجمع بين الرجال والنساء بالحرام، وعليه فهي أعم من الدياثة، فيثبت الحكم في محل أعميته بالقياس.

- وكالسعاية.

وهي أن يشي بشخص إلى ظالم ليؤذيه بما يقوله في حقه.

وأما حكم ضمان ما أتلفه المسعى به، فقال **أبو محمد**: من أخبر لصاً بمطمر رجل، أو أخبر به غاصباً، وقد بحث عن مطمره أو ماله، فدله عليه رجل، ولولا دلالته ما عرفوه، فضمنه **بعض متأخري أصحابنا**، ولم يضمنه بعضهم.

قال أبو محمد: **وأنا أقول بتضمينه لأن ذلك من وجه التعزير الموجب للضمان، قال أبو محمد**: وأما الرجل يأتي إلى السلطان بأسماء قوم ومواضعهم وهو يعلم أن الذي يطلبهم به السلطان ظلم فينالهم بسبب تعريفه بهم ظلم أو عقوبة، فأراه ضامنا لما غرمهم مع العقوبة الموجعة.

والخلاف مفرع على قولي **أشهب وابن القاسم** في لزوم الجزاء المحرم دل محرماً على صيد فقتله بدلالته وعدمه، وجزم بالثاني **خليل** في باب «الغصب»، وكان اللائق به حكاية القولين أو الجزم بالضمان لترجيح أبي محمد وابن يونس وأبي علي من الحداد له والله أعلم.

ونبهت عليه لإنكار بعض الجهلة لما في **خليل** وشاهدت فتيا شيخنا بقول أبي محمد إلى أن مات رحمه الله تعالى.

- وكاليأس من رحمة الله تعالى.

- **وكالأمن من مكر الله تعالى.**

وكلاهما يحتملان معينين:

أحدهما: اليأس لإنكار سعة رحمة الله تعالى الذنوب، والأمن لاعتقاد أن لا مكر منه تعالى بأحد من العباد، ولا شك أن هذا كفر لرده القرآن صريحاً، وبهذا المعنى عدهما **الحنفية** في كتبهم الكلامية كفراً.

وثانيهما: استعظام الذنوب حتى يستبعد العفو عنها، يدخل به في حد اليأس، وغلبة الرجاء مع الاسترسال في المعاصي، والاتكال على العفو، حتى يغلب اعتقاد العفو غلبة يدخل بها في حد الأمن، والأقرب أن هذا من الكبائر لا من الكفر وبهذا المعنى **عدهما الشافعية** من الكبائر.

والأقرب أن هذا من الكبائر متمسكين بظاهر حدث ابن مسعود: «**مِن الكبائِرِ الإشراكُ بِالله واليأسُ مِن روحِ الله والقُنُوطُ مِن رحمةِ الله والأمنُ مِن مكرِ الله**»[1] رواه الدارقطني في «العلل» قائلا: والصواب أنه موقوف من قول ابن مسعود.

- **وكالظهار.**

كقول الرجل لزوجته أنت عليّ كظهر أمي لأن الله تعالى سماه منكراً من القول وزوراً، أي لأن فيه تشبيه الزوجة بالأم في التحريم.

- **وكتناول لحم الميتة والخنزير والدم لغير ضرورة.**

- **وكفطر رمضان كلاً أو بعضاً من غير عذر.**

- **و كالغلول وهو الخيانة من الغنيمة.**

- **وكالمحاربة وهي قطع الطريق على المارين بإخافتهم كذا قاله المحقق المحلى.**

وحاصله، أن الإضافة المانعة للمارين مجردة عن القتل، وأخذ المال والضرب كبيرة،

---

(١) أخرجه برقم (٩٣٧).

وإلا فكل واحد من هذه كبيرة بانفراده، رداً على **أبي زرعة** في قوله: وإن لم يوجد إلا مجرد الإضافة من غير انضمام قتل أو أخذ مال فقد يتوقف في عدها من الكبائر.

قلت: وكلام **أبي زرعة** هو ظاهر قول **ابن الحاجب وصاحب «المختصر»**: المحارب: قاطع الطريق لمنع سلوك أو أخذ مال مسلم أو غيره على وجه يتعذر معه الغوث وإن انفرد بمدينة، فليتأمل.

- **وكالربا، بموحده، سواء كان فضلاً أو نساءً.**

- **وكإدمان الصغيرة، وهو الإصرار عليها.**

والمعول عليه **عندنا** في تفسير **الإصرار** قول **ابن أبي زيد** في «رسالته» أنه المقام على الذنب، واعتقاد العودة إليه.

وقال **بعضهم**: هو التكرر على الذنب كأن يعزم على العودة أو لا.

وقال **بعضهم**: هو اعتقاد العودة إلى الذنب فقط، وتكرره من غير عزم لا يكون إصراراً.

نقلهما **ابن ناجي** عن **القرافي**، ويأتي نصه.

وقيل: هو أن تكره الذنب من غير عزم على تركه.

وظاهر هذه الأقوال، أنه لابد من اتحاد النوع حتى لو اقترف أنواعاً شتى لكنه إنما أتى كل نوع منها إلا مرة، **لا يكون مصرًا**، وهو ما صرح به **القرافي** ـ كما يأتي في كلامه.

وقال الشيخ **أبو محمد ابن عبد السلام الشافعي** في حد «**الإصرار**» هو: أن تتكرر منه الصغيرة تكرراً يشعر بقلة مبالاته بذنبه إشعار ارتكاب الكبيرة بذلك.

قال: وكذلك إذا اجتمعت صغائر مختلفة الأنواع بحيث يشعر مجموعها مما يشعر به أصغر الكبائر.

وقال الشيخ **أبو عمرو بن الصلاح** رحمه الله تعالى: من تلبس من أضداد التوبة باستمرار العزم على المعاودة، أو باستدامية الفعل بحيث يدخل به ذنبه في حيز ما يطلق عليه الوصف **بصيرورته** كبيراً عظيماً وليس لزمان ذلك وعدده حصر.

ولما فسر المحقق **المحلي** «**إدمان الصغيرة**» بأنه المواظبة عليها من نوع أو أنواع، **اعترضه الكمال المقدسي**، بأن ظاهر عبارته أن المواظبة المذكورة كبيرة سواء غلبت الطاعات عليها، وهو الوجه المرجوح المخالف لما نقله **الرافعي** عن الجمهور، من أن من غلبت طاعاته معاصيه كان عدلاً، ومن غلبت معاصيه طاعته كان مردود الشهادة، وهذا معنى **نص المختصر**.

وأما **استواء الطاعات والمعاصي** فلا يكاد يتحقق، وبتقدير تحققه ينبغي أن لا يقبل من استوت طاعاته ومعاصيه، لأن شرط القبول العدالة، وهي غلبة الطاعات، فما لم يتحقق، فشرط القبول منتف، فينتفي القبول لانتفاء شرطه.

وقال في ضابط **ابن عبد السلام** السابق: أنه حسن، غير أن إشعار غلبة المعاصي بقلة المبالات بالدين أظهر، وقد ثبت اعتبار الغلبة شرعاً، فالضبط مما يستند إليها أولي، انتهى.

ونص القواعد **للقرافي** الفرق التاسع والعشرون والمائتان: بين قاعدة المعصية التي هي كبيرة مانعة من قبول الشهادة، وقاعدة المعصية التي ليست بكبيرة مانعة من قبول الشهادة:

أعلم أن **إمام الحرمين** في أصول الدين قد منع من إطلاق لفظ الصغيرة على شيء من معاصي الله تعالى صغيرة، بل جميع المعاصي كبائر لعظمة الله تعالى، فتكون معاصيه كلها كبائر.

وقال غيرهم: يجوز ذلك.

واتفق **الجميع** على أن المعاصي تختلف بالقدح في العدالة، وأنه ليس كل معصية يسقط بها العدل عن مرتبة العدالة، فالخلاف حينئذ إنما هو في الإطلاق فقط.

وقد ورد الكتاب العزيز بالإشارة إلى الفرق في قوله تعالى: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات: ٧]، **فجعل المعصية ثلاث رتب**:

- **كفر**.
- **وفسوق وهو الكبيرة**.
- **وعصيان وهو الصغيرة**.

ولو كان المعنى واحداً لكان اللفظ في الآية متكرراً بمعنى مستأنف، وهو خلاف الأصل.

إذا تقرر هذا فيقول: الصغيرة في المعاصي ليس من جهة من عصى، بل من جهة المفسدة الكائنة في ذلك الفعل، فـ:

- **الكبيرة ما عظمت مفسدتها.**
- **والصغيرة ما قلت مفسدتها.**

ورتب المفاسد مختلفة، فأدنى رتب المفاسد تترتب عليها الكراهة، ثم كلما ارتفعت المفسدة عظمت الكراهة، حتى يكون أعلى رتب الصغائر يليه أدنى رتب الكبائر، ثم تترقى رتب الكبائر بعظم المفسدة حتى يكون أعلى رتب الكبائر يليه الكفر.

إذا تقرر هذا، وأوردنا ضبط ما تُرد به الشهادة نظرًا لعظمة ما وردت به السنة أو الكتاب العزيز، فنجعله كبيرة، وكذا ما اجتمعت عليه الأمة، أو ثبت فيه حد من حدود الله عز وجل كقطع السرقة، وجلد الشرب، ونحوهما، فهذه كلها كبائر قادحة في العدالة إجماعا، وكذلك ما فيه وعيد صرح به في الكتاب والسنة، فنجعله أصلاً، وننظر كلما ساوى أدناه مفسدة، أو رجح عليه مما ليس فيه نص، ألحقناه به، ورددنا به الشهادة، وأثبتنا به الفسوق والجرح، وما وجدناه قاصراً عن أدنى الكبائر التي شهدت لها الأصول، جعلناه صغيرة لا يقدح في العدالة، ولا يوجب فسوقاً، إلا أن يصر عليه، فيكون بالإصرار كبيرة إن، وصل بالإصرار إلى تلك الغاية، فإنه لا صغيرة مع الإصرار، ولا كبيرة مع الاستغفار، كما قاله السلف، ويعنون بالاستغفار: التوبة بشروطها، لا طلب المغفرة مع بقاء العزم، فإن ذلك لا يزيل كبر الكبيرة البتة:

فمن **الكتاب** ما فيه ذكر **الكبر أو العظم،** عقيب ذكر جريمة.

وفي السنة في مسلم قالوا: «**ما أكبرُ الكبائر يا رسول الله قال: أن تجعل للهِ نِدًّا وهُو خلقك» قال: ثُمّ أيٌّ؟ قال: «أن تقتُل ولدك مخافة أن يطعم معك» قال: ثُمّ أيٌّ؟ قال: «أن تُزانِي حلِيلة جارِك»**[١].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عمرو بن شرحبيل، كتاب تفسير القرآن، باب قولِهِ تعالى: =

وفي حديث آخر: «**اجتنِبُوا السّبع الـمُوبقاتِ» قالُوا: يا رسُول الله، وما هُنّ؟ قال:** «**الشِّركُ بالله، والسِّحرُ، وقتلُ النّفسِ الّتي حرّم الله إلّا بالحقِّ، وأكلُ مالِ اليتِيم، والتّولِّـي يوم الـزّحفِ، وقـذفُ الـمُحصناتِ الـمُؤمِناتِ الغافِلاتِ، وأكـل الـربا، وشهادة الـزور**»[١].

وفي بعض الطرق: «**وعُقُوقُ الوالِدينِ، واستِحلالُ البيتِ الحرامِ**»[٢].

وثبت في الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام جعل القبلة في الأجنبية صغيرة فيلحق بها ما في معناها.

وهاهنا أربع مسائل:

الأولى: ما حقيقة الإصرار الذي يصير الصغيرة كبيرة؟

وقع البحث فيه مع جماعة من الفضلاء:

فقال بعضهم: هو أن يتكرر الذنب منه كأن يعزم على العود أم لا.

وقال بعضهم: أن تكرر من غير عزم لم يكن إصراراً بأن يفعل الذنب أول مرة وهو لا يخطر بباله العود، ثم بعد ذلك يخطر له معاودته لداعية متجددة، فيفعله كذلك مراراً، فهذا ليس إصرارً، وتارة يفعل الذنب وهو عازم على معاودته، فيعاوده بناء على ذلك العزم السابق، فهذا هو الإصرار الناقل للصغيرة لدرجة الكبيرة، ولذلك قال الله عز وجل: ﴿وَلَمْ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ﴾ [آل عمران: ١٣٥].

= ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، حديث رقم (٤٤٧٧)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب كون الشرك أقبح الذنوب وبيان أعظمها بعده، حديث رقم (٨٦).

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الوصايا، باب ما جاء في التشديد من أكل مال اليتيم، حديث رقم (٢٨٧٥)، والنسائي في الكبرى برقم (٣٤٦١)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (١٠١)، والبيهقي في السنن الكبرى برقم (٢٠٧٥٢).

ويقال: فلان مصر على العداوة ـ أي: مصمم بغلبة عليها وعلى مصاحبتها ومداومتها، ولا يفهم في عرف الاستعمال من الإصرار إلا العزم والتصميم على الشيء، والأصل عدم النقل والتغيير، فوجب أن يكون ذلك معناه لغة وشرعاً، وهذا هو الذي يترجح عندي والله أعلم بالصواب.

المسألة الثانية ما ضابط التكرر في **الإصرار** الذي يصير الصغيرة كبيرة، فإن ذلك ليس فيه نص من الكتاب ولا من السنة؟

قال **بعض العلماء**: فننظر إلى ما يحصل من ملابسة أدنى الكبائر من عدم الوثوق بملابستها في أداء الشهادة، والوقوف عند حدود الله عز وجل، ثم ننظر ذلك التكرر في الصغيرة، فإن حصل في النفس من عدم الوثوق به ما حصل من أدنى الكبائر ـ كان كل كبيرة تخل بالعدالة، وهذا يؤكد أنه لا بد فيه من العزم، فإن الفلتات من غير عزم مستمرًا، لا يكاد يخل بالوثوق، نعم، قد تدل كثرة التكرر على قرار العزم في النفس.

وبهذا **الضابط** أيضاً يعلم «المباح المخل بقبول الشهادة» ـ كالأكل في الأسواق، ونحوه، بأن يصدر صدوراً يوجب عدم الوثوق به في حدود الله عز وجل ـ كان ذلك مخلاً، وذلك يختلف بحسب الأحوال المقترفة، والقرائن المصاحبة، وصورة الفاعل، وهيئته، وهيئة الفعل.

والمعتمد في ذلك على ما يوجد في القلب التسليم عن الهواء المعتدل المزاج والعقل والديانة العارف بالأوضاع الشرعية، فهذا هو المتعين لوزن هذه الأمور، فإن من غلب عليه التشديد في طبعه، يجعل الصغيرة كبيرة، فلا بد من اعتبار ما تقدم ذكره في العقل الوازن لهذه الاعتبارات.

ومتى تخللت التوبة الصغائر، فلا خلاف أنها لا تقدح في العدالة.

وكذلك ينبغي إذا كانت من أنواع مختلفة، وإنما تحصل الشبهة واللبس إذا تكررت من النوع الواحد، وهو موضع النظر الذي تقدم التنبيه عليه.

المسألة الثالثة: **المشهور عندنا**: قبول شهادة القاذف قبل جلده وإن كان القذف كبيرة اتفاقاً، وقاله أبو حنيفة، وردها عبد الملك، ومطرق، والشافعي، وابن حنبل ـ رضي الله تعالى عنهم.

لنا: أنه قبل الجلد غير فاسق، لأنه ما لم يفرغ من الجلد يجوز رجوع البينة، أو تصديق المقذوف له، فلا يتحقق الفسق إلا بعد الجلد، والأصل استصحاب العدالة والحالة السابقة.

احتجوا بوجوهٍ: **الأول**: أن الآية اقتضت ترتيب الفسق على القذف، وقد تحقق القذف، فيتحقق الفسق، سواء جلد أم لا.

الثاني: أن الجلد فرع ثبوت الفسق، فلو توقف الفسق على الجلد لزم الدور.

الثالث: أن الأصل عدم قبول الشهادة إلا حيث تيقنا العدالة، ولم تتيقن، فترد.

والجواب عن الأول، أن الآية اقتضت صحة ما ذكرناه، وبطلان ما ذكرتموه، لأن الله عز وجل قال: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، فرتب رد الشهادة والفسق على الجلد، وترتب الحكم على الوصف يدل على علية ذلك الوصف لذلك الحكم، فيكون الجلد هو السبب الفسق، فحيث لا جلد لا فسوق، وهو مطلوبنا، وعكس مطلوبكم.

وعن الثاني، أن كون الجلد فرع ثبوت الفسوق ظاهر ظهوراً ضعيفاً لجواز رجوع البينة أو تصديق المقذوف، فإذا أقيم الجلد قوي الظهور بإقدام البينة وتصميمها على أذيته، وكذلك المقذوف، وحينئذ يقول أن مدرك رد الشهادة إنما هو الظهور القوي لأنه المجمع عليه، والأصل بقاء العدالة إلا حيث أجمعنا على انتفائها.

وعن الثالث، أن الأصل بقاء العدالة السابقة.

المسألة الرابعة: قال الباجي: قال القاضي أبو إسحق والشافعي رضي الله تعالى عنهما: لابد في توبة القاذف من تكذيبه لنفسه، لأنا قضينا بكذبه في الظاهر لما فسقناه، فلو لم يكذب نفسه لكان مصراً على الكذب الذي فسقناه لأجله في الظاهر.

وعليه إشكالات:

أحدهما: أنه قد يكون صادقاً في قذفه، فتكذيبه لنفسه كذب، فكيف تشترط المعصية في التوبة وهي ضدها، وفعل المعاصي سبب صلاح العبد وقبول شهادته، وما فيهما أنه إن كان

كاذباً في قذفه فهو فاسق، أو صادقاً فهو عاص، لأن تعبير الزاني بزناه معصية، فكيف ينفعه تكذيب نفسه مع كونه عاصياً بكل حال.

والجواب عن الأول، أن الكذب للحاجة جائز ـ كالرجل مع امرأته، وللإصلاح بين الناس، وهذا التكذيب فيه مصلحة التستر على المقذوف، وتقليل الأذية والفضيحة عند الناس، وقبول شهادته في نفسه وعوده إلى الولايات التي يشترط فيها العدالة، وتصرفه في أموال أولاده وتزويجه ممن يلي عليه، وتعرضه للولايات الشرعية.

وعن الثاني، أن تعيير الزاني بزناه صغيرة لا يمنع الشهادة.

وقال **مالك**: لا يشترط في قبول توبته، ولا قبول شهادته: تكذيبه لنفسه، بل صلاح حاله بالاستغفار والعمل الصالح ـ كسائر الذنوب، انتهى.

وهو نفيس مشتمل على فوائد كثيرة عزيزة الوجود **عندنا** في كلام غيره.

التنبيه الثاني: عد الشافعية من الكبائر التي ليست كفراً إلا أن يشتمل عمله وقوله على مكفر: **السحر**، لما وقع في بعض روايات حديث الكبائر مع تقدم عد الشرك المراد منه مطلق الكفر منها.

قال النووي: وأما عده ﷺ **السحر من الكبائر** فهو دليل لمذهبنا الصحيح المشهور، ومذهب الجماهير، من أن السحر حرام من الكبائر فعله وتعلمه وتعليمه.

وقال **بعض أصحابنا**، إن تعلمه ليس بحرام، بل يجوز؛ ليعرف، ويرد على فاعله، ويميز عن الكرامة للأولياء، وهذا القائل يمكنه أن يحمل الحديث على فعل السحر، انتهى.

ومذهب المالكية، أنه من الكبائر التي هي كفر ـ كما صرح به مالك وأصحابه رضي الله تعالى عنه وعنهم أجمعين، سواء سحر غيره، أو سحر نفسه.

وقال **ابن نافع**: إن سحر نفسه عذر ولم يقتل.

وصرح **جمع من أصحابنا**، بأنه لا فرق بين تعلمه وتعليمه وعمله: كل ذلك كفرا، إلا

أن **الشهاب القرافي** ذكر في هذا المبحث العجب العجاب، وميز فيه بين القشر واللباب، وشهد له **المحققون** بأنه بلغ فيه ما لم يبلغ أحد إليه، واعترفوا بأن ما أصله ينبغي أن يكون مدار المذهب عليه، فرأينا أن نورده بلفظه لتقر به عين الودد، وتهتدي إلى نفائسه إن شاء الله نفس الحسود، فنقول:

قال في «**قواعده**»: مسألة: أطلق **المالكية، وجماعة معهم**، الكفر على الساحر، وأن السحر كفر، ولا شك أن هذا قريب من حيث الجملة، غير أنه عند الفتيا في جزئيات الوقائع يقع فيه الغلط العظيم المؤدي إلى هلاك المفتي، والسبب في ذلك، أنه:

إذا قيل للفقيه: ما هو السحر؟ وما حقيقته حتى تقضي بوجوده على كفر فاعله؟

غلبه ذلك جدًا.

فإنك إذا قلت له: السحر، والرقاء، والخواص، والسيمياء، والهيمياء، وقوى النفوس: شيء واحد، وكلها سحر، أو بعضه هذه الأمور سحر، وبعضها ليس بسحر.

فإن قال: الكل سحر، يلزمه أن سورة الفاتحة سحر، لأنها رقية إجماعاً.

وإن قال: بل لكل واحدة من هذه الأمور خاصية تختص بها، **فيقال**: بين لنا خصوص كل واحدة منها، وما به يمتاز، ولا يكاد يعرفه أحد من المتعرضين للفتيا.

وأنا طول الزمان: ما رأيت من يفرق بين هذه الأمور، فكيف يفتي أحد بعد هذا بكفر شخص معين، أو بشر تعين بنا على أنه سحر، وهو لا يعرف السحر ما هو.

ولقد وجد في بعض المدارس بعض الطلبة عنده كراسة فيها آيات المحبة والبغضة والتهييج والتنزيف، وغير ذلك من هذه الأبواب التي تسميها المغاربة علم المحلاه، فأفتوه بكفره، وأخرجاه من المدرسة بناء على أن هذه الأمور سحر، وأن السحر كفر، وهذا جهل عظيم، وإقدام على شريعة الله عز وجل بالجهل، وعلى عباده بالفساد، من غير علم، فاحذر هذه الخطة الردية المهلكة عند الله عز وجل، وستقف في الفرق الذي هو هذا الفرق على الصواب.

الفرق الثاني والأربعون والمائتان: بين قاعدة: ما هو سحر يكفر به، وبين قاعدة ما ليس كذلك.

اعلم أن السحر يلتبس بالسيمياء، والهيمياء، والطلسمات، والأوفاق، والخواص المنسوبة للحقائق، والخواص المنسوبة للنفوس، والرقاء، والعزائم، والاستخدامات، **فهذه عشر حقائق.**

*** الحقيقة الأولى: السحر.**

وقد ورد **الكتاب العزيز** بذمه بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ﴾ [طه: ٦٩].

وفي **السنة أيضاً** لما عد عليه الصلاة والسلام الكبائر، فقال: «**والسِّحرُ**»[(١)].

غير أن **الكتب الموضوعة في السحر** وضع فيها هذا الاسم على ما هو كفر كذلك، وعلى ما ليس كذلك ويحرم، وكذلك السحرة يطلقون لفظ السحر على القسمين، فلا بد من التعرض لبيان ذلك فنقول:

السحر: اسم جنس لثلاثة أنواع:

النوع الأول: السيمياء، وهي عبارة عما يركب من خواص أرضية ـ كدهن خاص، أو مائعات خاصة، أو كلمات خاصة، توجب تخيلات خاصة، وإدراك الحواس الخمس أو بعضها لحقائق خاصة من المأكولات والمشمومات والمبصرات والملبوسات والمسموعات، وقد يكون لذلك وجود حقيقي يخلق تلك الأعيان عند تلك المحاولات، وقد يكون لا حقيقة له، بل تخييل صرف، وقد يستولي ذلك على الأوهام حتى يتخيل الوهم معنى السنين المتطاولة في الزمن اليسير، وتكرر الفصول، وتخيل السن، وحدوث الأولاد، وانقضاء الأعمار في الوقت المتقارب من الساعة، ونحوه، ويسلب الفكر الصحيح بالكلية ويصير أحوال الإنسان مع تلك المحاولات ـ كحالات النائم من غير فرق، ويختص ذلك كله بمن عمل له، ومن لم يعمل له لا يجد شيئاً من ذلك.

---

(١) سبق تخريجه.

النوع الثاني: الهيمياء، وامتيازها عن السيمياء، بأن ما تقدم عما يضاف للخواص الأرضية يضاف للآثار السماوية من الاتصالات الفلكية وغيرها من أحوال الأفلاك، فيحدث جميع ما تقدم ذكره.

وخص هذا النوع بهذا الاسم تمييزاً بين الحقائق.

النوع الثالث: بعض خواص الحقائق من الحيوانات وغيرها، كما يؤخذ سبع من الحجارة، فيرجم بها نوع من الكلاب، شأنه إذا رمى بحجر عضه، وبعض الكلاب لا يعضه:

فالنوع الأول، إذا رمى بهذه السبعة الأحجار فعضها كلب وقطعت بعد ذلك وطرحت في ماء فمن شربه ظهرت فيه آثار خاصة نص عليها السحرة.

وهذا النوع من الخواص المغير لأحوال النفوس .

وأما خواص الحقائق المختصة بانفعالات الأمزجة عنها صحة أو سقماً، نحو الأدوية والأغذية من الجماد والنبات والحيوان المسطورة في كتب الأطباء والعشابين والطبائعيين، فليس من هذا النوع، بل هذا من علم الطب، لا من علم السحر، ويختص بالسحر ما كان سلطانه على النفوس خاصة.

قال **الطرطوشي** رحمه الله تعالى في «**تعليقه**» في «**الموازية**»: إن قطع إذناً، ثم ألصقها، وأدخل السكاكين في بطنه، فقد يكون هذا سحراً، وقد لا يكون، واختلف الأصوليون:

فقال بعضهم: لا يكون السحر إلا رقى أجرى الله عادته أن يخلق عندها افتراق المتحابين أو ائتلاف المتباغضين.

وقال **الأستاذ أبو إسحاق**: بل يقع به التغيير والضنا، وربما أتلف وأوجب الحب والبغض والبله، وفيه أدوية مثل المرائر، والأكباد، والأدمغة، فهذا الذي يجوز عادة، وأما طلوع الزرع في الحال، ونقل الأمتعة والقتل على الفور، والعمى والصمم، وتعلم الغيب، فممتنع، وإلا لم يأمن أحد على نفسه عند العداوة.

وقد وقع القتل والعناد من السحرة.

ولم يبلغ أحد فيه هذا المبلغ، وقد وصل القبط فيه إلى الغاية، وقطع فرعون أيديهم وأرجلهم ولم يتمكنوا من الدفع عن أنفسهم، ولا التخفي ولا الهروب.

وحكى ابن الجواس، أن أكثر علمائنا جوزوا أن ينتقل جسم الساحر حتى يلج في الكوة، ويجري على خيط مستدق، ويطير في الهوى، ويقتل غيره.

قال القاضي: ولا يقع منه إلا ما هو مقدور للبشر.

واجتمعت الأمة على أنه لا يصل إلى إحياء الموتى، وإبراء الأكمه، وفلق البحر، وإنطاق البهائم.

قلت: ووصوله إلى القتل، وتغيير الخلق، ونقل الإنسان إلى صور البهائم، هو الصحيح المنقول عنهم، وقد كان القبط في أيام دلوكا ـ ملكة مصر ـ بعد فرعون ـ وضعوا السحر في البراري، وصوروا فيها عساكر الدنيا، فأي عسكر قصدهم، فأي شيء فعلوه بتخييل ذلك الجيش المصور أو رجاله: من قلع الأعين، وضرب الرقاب، وقع بذلك العسكر في موضعه، فنجا منهم العساكر، وأقاموا ستمائة سنة والنساء هن الملوك والأمراء لمصر بعد غرق فرعون وجيوشه ـ كما حكاه المؤرخون.

وأما سحرة فرعون، فالجواب عنهم من وجوه:

الأول: أنهم تابوا، فمنعتهم التوبة والإسلام عن معاودة الكفر الذي به تكون تلك الآثار، ورغبوا فيما عند الله عز وجل، ولذلك قالوا: ﴿قَالُواْ لَا ضَيْرَ إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: ٥٠].

الثاني: لعلهم لم يكونوا ممن وصل إلى ذلك، وإنما قصد من السحرة في ذلك الوقت من يقدر على قلب العصا حية لأجل موسى عليه الصلاة والسلام.

الثالث: أنه يجوز أن يكون فرعون علمه بعض السحرة حجباً وموانع، يبطل بها السحر، اعتناء به.

والحجب والمبطلات فيه مشهورة عند أهله، فاندفع السؤال.

فهذه أنواع السحر الثلاثة، قد تقع:

- **بلفظ هو كفر.**
- **أو اعتقاد هو كفر.**
- **أو فعل هو كفر.**

فالأول، كالسب المتعلق عن سبه كفر.

والثاني، كاعتقاد انفراد الكواكب أو بعضها بالربوبية.

والثالث، كإهانة ما أوجب الله عز وجل تعظيمه من الكتاب العزيز، وغيره.

فهذه الثلاثة، متى وقع شيء منها في السحر، ذلك السحر كفر لا مزية فيه، وقد يقع السحر بشيء مباح ـ كما تقدم في وضع تلك الأحجار في الماء، فإنها مباحة، ولذلك رأيت بعض السحرة يسحر الحيات فتقبل إليه، وتموت بين يديه ساعة، ثم تفيق، ثم يعاود ذلك، فيعود حالها كذلك أبداً، وكان يقول في ذلك: موسى بعصاتة، محمد بعرفانه، يا معلم الصغار علمني، كيف آخذ الحية والحوية، وكانت له قوة نفس يحصل منها مع هذه الكلمات هذا الأمر، وهذه الكلمات مباحة ليس فيها كفر، وقوة نفسه التي جبل عليها ليست من كسبه، فلا يكفر بها، كما أن الإنسان لا يعصي بما جلبت عليه نفسه من الإصابة بالعين وتأثيرها في قتل الحيوانات، وغير ذلك، وإنما يأثم بتصديه واكتسابه لذلك لما حرم الشرع أذيته أو قتله.

أما لو تصدى **صاحب العين** لقتل أهل الحرب، أو السباع المهلكة، كان طائعاً لله عز وجل بإصابته بالعين التي طبقت عليها نفسه، فكذلك هاهنا.

وكذلك **سحر رسول الله ﷺ في مشط ومشاقة وكوز طلع من النخل**، وجعل الجميع في بئر، فهذه الأمور في جمعها وجعلها في البئر أمر مباح، إلا من جهة ما يترتب عليه، **وليس الكلام في التكفير بالسحر** من جهة ما يترتب عليه، **وإلا لوجب التفصيل**:

- **فقد يكون كفراً في صورة.**
- **واجباً في صورة أخرى.**

فنصب قواعد الشرع وجوهاً: فإن كان مع هذه الأمور الموضوعة في البئر كلمات أخرى أو شيء، وهو الظاهر، نظر فيه، هل يقتضي كفراً، أو هو مباح مثلها، وللسحرة فصول كثيرة في كتبهم يقطع من قبل الشرع أنها ليست معاصي ولا كفراً، كما أن لهم ما يقطع بأنه كفر، فيجب حينئذ التفصيل، كما قاله **الشافعي رضي الله تعالى عنه**، أما الإطلاق بأن كلما يسمى سحراً كفر، فهو صعب، فقد تقرر بيان أربع حقائق من العشرة المتقدمة:

- **السحر: الذي هو الجنس العام، وأنواعه الثلاثة: السيمياء، والهيمياء، والخواص المتقدم ذكرها.**

*** الحقيقة الخامسة: الطلسمات:**

وحقيقتها: نقش أسماء خاصة لها تعلق بالأفلاك والكواكب ـ على زعم أهل هذا العلم ـ في أجسام من المعادن أو غيرها، يحدث لها خاصية ربطت بها في مجاري العادات، **فلا بد في الطلسم من هذه الثلاثة:**

- **الأسماء المخصوصة.**
- **وتعلقها ببعض أجزاء الفلك.**
- **وجعلها في جسم من الأجسام.**

ولابد مع ذلك:

- **من قوة نفس صالحة لهذه الأعمال.**

فليس كل النفوس مجبولة على ذلك.

*** الحقيقة السادسة: الأوفاق:**

وهي ترجع إلى مناسبات الأعداد، وجعلها على شكل مخصوص مربع، ويكون ذلك المربع مقسوماً بيوتاً، فيوضع في كل بيت عدد حتى تكمل البيوت، فإذا جمع صف كامل من أضلاع المربع، فكان مجموعه عدداً ـ وليكن عشرين مثلاً، فلتكن الأضلاع الأربعة إذا جمعت

كذلك، ويكون المربع الذي هو من الركن إلى الركن كذلك، **فهذا** وفق، فإن كان العدد مائة، ومن كل جهة ـ كما تقدم، مائة، فهذا **آثار مخصوصة**.

ويقال: إنه خاص بالحروف، ونصر من يكون في الولاية.

وإن كان خمسة عشر من كل جهة فهو خاص تيسير العسير، وإخراج المسجون وإيضاع الجنين من الحامل، وتيسير الوضع، وكل ما هو من هذا المعنى.

وكان **الغزالي رحمه الله تعالى** يعتني به كثيراً حتى، أنه ينسب إليه.

وضابطه: بطد زهج واح، فكل حرف منها له عدد، إذا جمع عدد ثلاثة منها، كان مثل عدد الثلاثة الأخرى:

- **فالباء باثنين.**
- **والطاء بتسعة.**
- **والدال بأربعة.**

صار الجميع خمسة عشر.

وكذلك يقول:

- **الباء باثنين.**
- **والزاي بسبعة.**
- **والراء بستة.**

صار الجميع من الضلع الآخر خمسة عشر[1].

وكذلك القطر من الركن إلى الركن يقول:

- **الباء باثنين.**

(١) كلمة (عشر) من زيادة المحقق.

- والهاء بخمسة.

- والحاء بثمانية.

الجميع خمسة عشر، وهو من حساب الجمل، وعلى هذا المثال هي الأوفاق، ولها كتب موضوعة لتعريف كيف توضع:

ب	ط	د
ز	ه	ج
و	ا	ح

حتى تصير على هذه النسبة من الاستواء، وهي كلما كثرت كانت أعسر.

والضوابط الموضوعة لها حسنة يقينية، لا تنخرم إذا عرفت، أعني: في صورة الوضع، وأما ما ينسب إليها من الآثار فقليله الوقوع، أو عديمته.

*** الحقيقة السابعة: الخواص المنسوبة للحقائق:**

ولا شك أن الله عز وجل أودع في أجزاء هذا العالم أسرار أو خواص عظيمة وكثيرة لا تكاد يعرى شيء عن خاصية.

فمنها، ما هو معلوم على الإطلاق ـ كإرواء الماء، وإحراق النار.

ومنها، ما هو مجهول على الإطلاق ـ كإرواء الماء، وإحراق النار.

ومنها، ما هو مجهول على الإطلاق.

ومنها، ما يعلمه الأفراد من الناس ـ كالحجر المكرم، وما تصنع منه الكيمياء. ونحو ذلك.

كما يقال: إن في الهند:

- شجر، إذا عمل منه دهن ودهن إنسان لا ينقطع فيه الحديد.

- **وشجر، إذا استخرج منه دهن وشرب على صورة خاصة مذكورة عندهم في العلميات استغنى عن العلمية، وامتنعت عنه الأمراض والأسقام، ولا يموت بشيء من ذلك وطالت حياته أبداً حتى يأتي من يقتله، أما موته لهذه الأسباب العادية فلا، ونحو ذلك.**

فهذا شيء مودوع في أجزاء العالم لا يدخله فعل البشر، بل ثابت كامل مستقل بقدرة الله تعالى.

* **الحقيقة الثامنة: خواص النفوس:**

وهو نوع خاص من الخواص المودوعة في العالم، فطبعت الحيوانات طبائع مختلفة حتى لا يكاد تتفق، بل نقطع أنه لم يستو اثنان من الناس في مزاج واحد، ويدل على ذلك أنك لا تجد أحداً يشبه أحداً من جميع الوجوه ولو عظم الشبه لابد من فرق بينهما.

ومعلوم أن صفات الصور في الوجود وغيرها تابعة للأمزجة، فلما حصل التباين في الصفات على الإطلاق، وجب التباين في الأمزجة على الإطلاق، فنفس طبعت على الشجاعة إلى الغاية، وأخرى على الجن إلى الغاية، وأخرى على الخير إلى الغاية، وأخرى أي شيء عظمته هلك، وهذا هو المسمى **بالعين**.

وليس كل أحد **يؤذي بالعين**، والذين يؤذون بها يختلف أحوالهم في ذلك:

فمنهم من يصيب بالعين الطير من الهوى، ويقلع الشجر العظيم من الثرى، أخبرني بذلك الغزولي.

وآخر، لا يصل بعينه إلى ذلك، بل للتمريض اللطيف، ونحو ذلك.

ومنهم من طبع على صحة الحذر، فلا يخطئ الغيب عند شيء مخصوص لا يتأتى له ذلك في غيره، فلذلك تجد بعضهم لا يخطئ في أحكام النجوم أبداً، وآخر لا يخطئ في علم الكيف أبداً، وآخر لا يخطئ في علم التيسير أبداً، لأن نفسه طبعت على ذلك ولم تطبع على غيره، فما توجهت نفسه لطلب الغيب عند ذلك الفعل الخاص أدركته بخاصيتها، لا لأن

النجوم فيها شيء، ولا الكف، ولا الرمل، ولا بقيتها، بل هي خواص نفوس.

وبعضهم يجد صحة أعماله في ذلك وهو شاب، فإذا كبر فقدها، لأن القوة عن ذلك الحدة في الشبيبه، وقد ذهبت.

ومن **خواص النفوس ما يقتل**، ففي **الهند** جماعة إذا وجهوا نفوسهم لقتل شخص مات، ويشق صدره فلا يوجد فيه قلبه، بل انتزعوه من صدره بالهمة، والعزم، وقوة النفس، ويجربون ذلك بالرمان، فيجمعون عليه هممهم، فلا توجد فيه حبة.

وخواص النفوس كثيرة لا تعد ولا تحصى، وإليه مع غيره الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام: «**النّاسُ معادِنٌ كمعادِنِ الذّهبِ والفِضّةِ**»[1] الحديث فيه إشارة إلى تباين «**الأخلاق**» و«**الخلق**» و«**السجايا**» و«**القوى**» ـ كما أن المعادن كذلك.

*** الحقيقة التاسعة: الرقى:**

وهي: الألفاظ خاصة، يحدث عندها الشفاء من الأسقام والأدواء والأسباب المهلكة.

ولا يقال: لفظ «الرقى» لما يحدث ضرراً، بل ذلك يقال له: «السحر».

وهذه الألفاظ:

- منها مشروع، كالفاتحة، والمعوذتين.

- ومنها غير مشروع، كرقا الجاهلية، والهند، وغيرهم.

- وربما كان كفراً، ولذلك نهى مالك رحمه الله تعالى وغيره عن الرقى بالعجمية لاحتمال أن يكون فيه محرم.

- وقد نهى علماء العصر عن الرقية التي تكتب في آخر جمعة من رمضان لما فيها من اللفظ العجمي، ولأنهم يشتغلون بها عن الخطبة، ويحصل بسببها مع ذلك مفاسد.

---

(١) سبق تخريجه.

* **الحقيقة العاشرة: العزائم:**

وهي: كلمات تزعم أهل هذا العلم أن **سليمان عليه الصلاة والسلام** لما أعطاه الله عز وجل الملك وجد الجن يعبثون بالناس في الأسواق، ويخطفونهم من الطرقات، فسأل الله عز وجل أن يولي على كل قبيل من الجان ملكاً منهم يضبطهم عن الفساد، فولي الله تعالى الملائكة على قبائل الجن، فمنعوهم من الفساد، ومخالطة الناس، وألزمهم **سليمان عليه الصلاة والسلام** سكنى القفار والخراب من الأرض دون العامر ليسلم الناس من شرهم، فإذا عتا بعضهم وأفسد وكر المعزم كلمات تعظمها تلك الملائكة، ويزعمون أن لكل نوع من الملائكة أسماء أمرت بتعظيمها تلك الملائكة، ومتى أقسم عليها لها أطاعت وأجابت وفعلت ما طلب منها، فالمعزم يقسم بتلك الأسماء على ذلك الملك، فيحضر له القبيل من الجن الذي طلبه، أو الشخص منهم، فيحكم فيه لما يريده، ويزعمون أن هذا الباب إنما دخله الخلل من جهة عدم ضبط تلك الأسماء، فإنها عجمية، ولا يدرى وزن صيغتها، وأن كل حرف منها هل هو بالضم أو الفتح أو الكسر، وربما أسقط النساخ بعض حروفه من غير علم، فيختل العمل، فإن المقسم به لفظ آخر لا يعظمه ذلك الملك، فلا يجيب، فلا يحصل مقصود المعزم.

هذا هو حقيقة العزائم.

* **الحقيقة الحادية عشرة: الاستخدامات:**

وهي قسمان: الكواكب والجان:

فيزعمون أن الكواكب إدراكات وروحانيات، فإذا قوبلت الكواكب بنحور خاص ولباس خاص على الذي يباشر النحور، وربما تقدمت منه أفعال خاصة، **منها** ما هو محرم في الشرع كاللواط، **ومنها** ما هو كفر صريح كالسجود لها، وكذلك الألفاظ التي يخاطب بها الكواكب، **منها** ما هو كفر صريح، كأن يناديه بالإلهية، ونحو ذلك، **ومنها** ما هو غير محرم على قدم تلك الكلمات الموضوعة في كتبهم، وإذا حصلت تلك الكلمات مع النحور مع الهيئات المشروطة كانت روحانية ذلك الكواكب مطيعة له متى أراد شيئاً فعلته له على رغمهم.

وكذلك القول في **ملوك الجان** على زعمهم إذا عملوا لهم تلك الأعمال الخاصة بكل ملك من الملوك.

فهذا هو الذي يزعمون تسميته **بالاستخدام**، وأنه خاص بروحانية الكواكب وملوك الجان، وشروط هذه الأمور مستوعبة في كتب القوم، والغالب عليهم الكفر، ولا جرم لا يشتغل هذه الأمور مفلح.

وهاهنا قد انتهى **العدد إلى أحد عشر**، وكان أصلها عشرة، بسبب أخذ بعض الخواص نوعاً من السحر، فاختلف العدد لذلك.

وها هنا أربع مسائل:

المسألة الأولى: قال **الإمام فخر الدين** في كتاب «**الملخص**»: «**السحر**» و«**العين**» لا يكونان من فاضل، ولا يقعان، ولا يصحان منه أبدا، لأن من شروط السحر الجزم بصدور الأثر، وكذلك أكثر الأعمال من شرطها الجزم، والفاضل المتبحر بالعلوم ويرى وقوع ذلك من الممكنات التي يجوز أن توجد وأن لا توجد، فلا يصح له عمل أصلاً.

وأما «**العين**» فلأنها لابد فيها من فرط التعظيم للمرء، والنفس الفاضلة لا تصل في تعظيم ما تراه إلى هذه الغاية، فلذلك لا يصح السحر إلا من العجائز، والتركمان، والسودان، ونحو ذلك من النفوس الجاهلية.

المسألة الثانية: «**السحر**» له حقيقة، وقد يموت المسحور، أو يتغير طبعه، وعادته، وإن لم يباشره، وقاله **الشافعي**، **وابن حنبل**.

وقالت **الحنفية**: إن وصل إلى بدنه ـ كالدخان ونحوه، جاز أن يؤثر، وإلا فلا.

وقالت **القدرية**: لا حقيقة للسحر.

لنا: الكتاب والسنة والإجماع:

أما الكتاب، فقوله عز وجل: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ [البقرة: ١٠٢]، وما لا حقيقة له

لا يعلم، ولا يلزم صدور الكفر عن الملائكة، قرىء الملكين بكسر اللام، أو هما ملكان، وأذن لهما في تعليم الناس للفرق بين «المعجزة» و«السحر»، لأن مصلحة الخلق في ذلك الوقت كانت تقتضي ذلك، ثم صعد إلى السماء، وقولهما: ﴿فَلَا تَكْفُرْ﴾ أي: لا تستعمله على وجه الكفر، **كما يقال**: خذ المال ولا تفسق به، أو يكون معنى قوله تعالى: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ﴾ إلى آخره، أي ما يصلح للأمرين.

وفي **الصحيحين** أنه عليه الصلاة والسلام سحر، فكان يخيل إليه أنه كان يأتي النساء وما يأتيهن الحديث[1]، وقد سحرت عائشة رضي الله تعالى عنها جارية اشترتها[2].

---

(١) روى البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: سحر رسُول الله ﷺ يُهودِيٌّ مِن يُهودِ بنِي زُريقٍ، يُقالُ لهُ: لبِيدُ بنُ الأعصمِ: قالت حتّى كان رسُولُ الله ﷺ يُخيّلُ إليهِ أنّهُ يفعلُ الشّيء، وما يفعلُهُ، حتّى إذا كان ذات يومٍ، أو ذات ليلةٍ، دعا رسُولُ الله ﷺ، ثُمّ دعا، ثُمّ دعا، ثُمّ قال: «يا عائِشةُ أشعرتِ أنّ الله أفتانِي فيما استفتيتُهُ فيهِ؟ جاءنِي رجُلانِ فقعد أحدُهُما عِند رأسِي والآخرُ عِند رِجليّ، فقال الّذِي عِند رأسِي لِلّذِي عِند رِجليّ، أوِ الّذِي عِند رِجليّ لِلّذِي عِند رأسِي: ما وجعُ الرّجُلِ؟ قال: مطبُوبٌ، قال: من طبّهُ؟ قال: لبِيدُ بنُ الأعصمِ، قال: في أيِّ شيءٍ؟ قال: في مُشطٍ ومُشاطةٍ، قال: وجُفِّ طلعةِ ذكرٍ، قال: فأين هُو؟ قال: في بِئرِ ذِي أروان» قالت: فأتاها رسُولُ الله ﷺ في أُناسٍ مِن أصحابِهِ، ثُمّ قال: «يا عائِشةُ والله لكأنّ ماءها نُقاعةُ الحِنّاءِ، ولكأنّ نخلها رُءُوسُ الشّياطِينِ» قالت فقُلتُ: يا رسُول الله أفلا أحرقتهُ؟ قال: «لا أمّا أنا فقد عافانِي الله، وكرِهتُ أن أُثِير على النّاسِ شرًّا، فأمرتُ بِها فدُفِنت». انظر: البخاري في كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، حديث رقم (٣٢٦٨)، ومسلم في كتاب السلام، باب السحر، حديث رقم (٢١٨٩).

(٢) روي أن عائشة رضي الله عنها أصابها مرضٌ وأنّ بعض بنِي أخِيها ذكرُوا شكواها لِرجُلٍ مِن الزُّطِّ يتطبّبُ وأنّهُ قال لهُم: إنّهُم ليذكُرُون امرأةً مسحُورةً سحرتها جارِيةٌ في حِجرِها صبِيٌّ، في حِجرِ الجارِيةِ الآن صبِيٌّ قد بال في حِجرِها فقال: إيتُونِي بِها. فأُتِي بِها فقالت عائِشةُ: «سحرتِينِي؟» قالت: نعم، قالت: «لِم؟» قالت: أردتُ أن أُعتق، وكانت عائِشةُ رضِي الله عنها قد أعتقتها عن دُبُرٍ مِنها فقالت: «إنّ لله عليّ أن لا تُعتقِين أبدًا انظُرُوا شرّ البُيُوتِ ملكةً فبِيعُوها مِنهُم ثُمّ اشترُوا بِثمنِها رقبةً فأعتِقُوها». انظر: أخرجه الحاكم في مستدركه برقم (٧٥١٦) وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٢٤١٢٦)، والدراقطني في سننه برقم (٤٢٦٧)، والبيهقي في السنن الكبرى برقم (١٦٥٠٦)، وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح.

وكان **السحر وخبره** معلوماً للصحابة رضي الله تعالى عنهم، **وكانوا مجمعين** عليه قبل ظهور **القدرية**.

ولأن الله عز وجل قادر على خلق ما يشاء عقيب كلام مخصوص، أو أدوية مخصوصة.

احتجوا بقوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦]، فهو تخيل لا حقيقة له، ولأنه لو كانت له حقيقة لأمكن **الساحر** أن **يدعي النبوة**، فإنه يأتي بالخوارق على اختلافها.

والجواب عن الأول، أنه **حجة لنا**، لأنه تعالى أثبت السحر وإن لم تصل إلى السعي، ونحن لا ندعي أن كل شيء ينهض إلى كل المقاصد.

وعن الثاني، أن خلق الله تعالى للخارق ممكن، لكن الله تعالى أجرى عادته بضبط مصالحهم، فما يسير ذلك على الساحر، وكم من ممكن صنعه الله تعالى من الدخول في العالم لأنواع من الحكم مع أنا سنبين بعد هذه المسألة إن شاء الله تعالى الفرق بين «**السحر**» و«**المعجزات**» من وجوه، فلا يحصل اللبس والضلال.

المسألة الثالثة: قال **الطرطوشي** في «**تعليقه**»: قال **مالك وأصحابه**: الساحر كافر فيقتل، ولا يستتاب، سحر مسلماً أو ذمياً ـ كالزنديق.

وقال **محمد**: إن أظهره قبلت توبته.

وقال **أصبغ**: إن أظهره ولم يتب فقتل فماله لبيت المال، وإن استتر فلورثته من المسلمين، ولا آمرهم بالصلاة عليه، فإن فعلوا فهم أعلم.

قال: ومن قول **علمائنا القدماء**: لا يقتل حتى يثبت أنه من السحر الذي وصفه الله عـز وجل أنه كفر.

قال **أصبغ**: يكشف عن كذلك من يعرف حقيقته، ولا يلي قتله إلا السلطان، فإن سحر المكاتب، أو العبد، لسيده، لم يل قتله، بل الإمام، ولا يقتل الذمي إلا أن يضر المسلم بسحره، فيكون نقضاً، فيقتل ولا يقتل منه إلا الإسلام، وإن سحر منه أهل ملته فيؤدب، إلا أن يقتل أحداً فيقتل به.

وقال **سحنون**: يقتل، إلا أن يسلم ـ كالساب، وهو خلاف قول **مالك**، فإن ذهب لمن يعمل له السحر ولم يباشره أدب أدباً شديداً لأنه لم يكفر وإنما ركن للكفرة. قال: وتعليمه عند مالك كفر.

وقال **الحنفية**:

- **إن اعتقد أن الشياطين تفعل له ما يشاء فهو كافر.**
- **وإن اعتقد أنه** تخييل وتمويه **لم يكفر.**

وقال **الشافعية**: يصفه:

- **فإن وجدنا فيه ما هو كفر كالتقرب للكواكب، ويعتقد أنها تفعل ما يلتمس منها فهـو كفـر.**
- **وإن لم نجد فيه كفراً، فإن اعتقد إباحته، فهو كافر.**

قال **الطرطوشي**: وهذا متفق عليه، لأن القرآن نطق بتحريمه.

قال **الشافعية**:

- **إن قال**: **سحري يقتل غالباً، وقتلت به، قتل.**
- **وإن قال**: **الغالب منه السلامة، فعليه الدية مغلظة في ماله، لأن العاقلة لا تحمل الإقرار**

وقال **أبو حنيفة**:

- **إن قال**: **قتلت بسحري لم يجب عليه القود، لأنه قتل بمثقل.**
- **وإن تكرر ذلك منه قتل، لأنه سعى في الأرض بالفساد.**

قال **الطرطوشي**: ودليل **المالكية**، قوله عز وجل: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتۡلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلۡكِ سُلَيۡمَٰنَۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيۡمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحۡرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلۡمَلَكَيۡنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنۡ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحۡنُ فِتۡنَةٞ فَلَا تَكۡفُرۡ﴾ [البقرة: ١٠٢] أي: بتعلمه، ولأنه لا يتلقى إلا ممن يعتقد أنه يقدر به على تغيير الأجسام، والجزم بذلك كفرا.

أو يقول: علامة الكفر بإخبار الشرع، فلو قال الشارع: من دخل موضع كذا فهو كافر، اعتقدنا كفر الداخل وإن لم يكن الدخول كفراً، وإن أخبرنا هو أنه مؤمن لم نصدقه.

قال: فهذا معنى قول أصحابنا: «**إن السحر كفر**»، أي: دليل الكفر، لا أنه كفر في نفسه، كأكل الخنزير، وشرب الخمر، والتردد إلى الكنائس في أعياد النصارى، فنحكم بكفر فاعله وإن لم تكن هذه الأمور كفراً، لاسيما ونقله لا يأتي إلا بمباشرته، كمن أراد أن يتعلم الزمر أو ضرب العود، والسحر لا يتم إلا بالكفر، كقيامه إذا أراد سحر سلطان لبرج الأسد مائلاً خاضعاً متقرباً له، ويناديه بـ: يا سيدة يا عظيمة أنت الذي إليك تدبير الملوك والجبابرة والأسود، أسألك أن تذلل لي قلب فلان الجبار.

واحتجوا، بأن تعلم صريح الكفر ليس كفراً، فإن الأصولي يعلم جميع أنواع الكفر ليحذر منه، ويقدح في شبهاته، ومأخذه، فالسحر أولى أن لا يكون كفراً.

ولو قال الإنسان: أنا تعلمت كيف يكفر بالله لأجتنبه، أو كيف الزنى وأنواع الفواحش لاجتنبها، لم يأثم.

قلت: هذه المسألة في غاية الأشكال على أصولنا، فإن السحرة يعتمدون أشياء تأبى قواعد الشريعة تكفيرهم بها، كفعل الحجارة المتقدم ذكرها قبل هذه المسألة، وكذلك يجمعون عقاقير ويجعلونا في الأنهار والآبار، أو وزير الماء، أو في قبور الموتى، أو في باب يفتح إلى الشرق، أو غير ذلك من التنوع، ويعتقدون أن الآثار تحدث عند تلك الأمور بخواص نفوسهم التي طبعها الله عز وجل على الربط بينها وبين تلك الآثار عند صدق العزم، فلا يمكننا تكفيرهم بجمع العقاقير، ولا بوضعها في الأنهار، ولا باعتقادهم حصول تلك الآثار عند ذلك الفعل، لأنهم جربوا ذلك فوجدوه لا ينخرم عليهم لأجل خواص نفوسهم، فصار ذلك الاعتقاد كاعتقاد الأطباء حصول الآثار عند شرب العقاقير بخواص طبائع تلك العقاقير، وخواص النفوس لا يمكن التكفير بها، لأنها ليست من كسبهم، ولا تكفيرًا.

وأما اعتقادهم أن **الكواكب يفعل ذلك بقدرة الله عز وجل**، فهذا خطأ، لأنها لا تفعل

ذلك، ولا ربط الله تعالى بها ذلك، وإنما جاءت الآثار من خواص نفوسهم التي ربط الله عز وجل بها تلك الآثار عند ذلك الاعتقاد، فيكون ذلك الاعتقاد في الكواكب خطأ، كما إذا اعتقد طبيب أن الله عز وجل أودع في الصبر والسقمونية عقد البطن، وقطع الإسهال، فإنه خطأ.

وأما تكفيرهم بذلك، وإن اعتقدوا أن الكواكب تفعل ذلك أو الشياطين بقدرتها لا بقدرة الله تعالى، فقد قال **بعض العلماء الشافعية**: هذا مذهب المعتزلة في استقلال الحيوانات بقدرتها دون قدرة الله تعالى، وكما لا نكفر **المعتزلة** بذلك لا نكفر هؤلاء.

ومنهم من فرق بأن الكواكب مظنة العبادة، فإذا انضم إلى ذلك اعتقاد القدرة والتأثير كان كفرًا.

وأجيب عن هذا الفرق، بأن تأثير الحيوان في القتل والضر والنفع في مُجرى العادات شاهد من السباع والآدميين وغيرهم، وأما كون المشتري أو زحل يوجب شقاوة أو سعادة فإنما هو حزر وتخمين من المنجمين، لا صحة له، وقد عبدت البقر والشجر والحجارة والثعابين، فصارت هذه الشائبة مشتركة بين الكواكب وغيرها، فهو موضع نظر، والذي لا مرية في أنه كفر أن يعتقد أنها مستقلة بنفسها لا يحتاج إلى الله عز وجل، فهذا **مذهب الصابئة**، كفر صراح، لاسيما إن صرح بنفي ما عداها.

وبهذا البحث يظهر ضعف ما قالته **الحنفية** من أمر الشياطين وغيرهم، بل ينبغي لهم أن يفصلوا في ذلك الإطلاق، فإن الشياطين كانت تصنع **لسليمان عليه الصلاة والسلام** ما يأمرهم به من محاريب وتماثيل وغير ذلك.

فإذا **اعتقد الساحر** أن الله تعالى سخر له بسبب عقاقيره مع خواص نفسه الشياطين، صعب القول بتكفيره.

وأما قول **الأصحاب** أنه علامة الكفر فمشكل، لأنا نتكلم في هذه المسألة باعتبار الفتيا، ونحن نعلم أن حال الإنسان في تصديقه لله تعالى ورسله بعد عمل هذه العقاقير، كحالته قبل ذلك، والشرع لا يجيز علم خلاف الواقع، فإن أراد والخاتمة، فمشكل أيضاً، لأنا لا نكفر في

الحال بكفر واقع في المآل، كما أنا لا نجعله مؤمناً في الحال بإيمان واقع في المآل وهو يعبد الأصنام الآن، بل الأحكام الشرعية تتبع أسبابها وتحققها ولا توقعها، وإن قطعنا بوقوعها، كما أنا نقطع بغروب الشمس وغير ذلك، ولا نرتب مسبباتها قبلها.

وأما قول **أصحابنا في التردد إلى الكنائس وأكل لحم الخنزير وغيره أنه كفر قائماً** قضينا بكفره في القضاء دون الفتيا، وقد يكون بينه وبين الله عز وجل مؤمناً، فالذي يستقيم في هذه المسألة ما حكاه **الطرطوشي** عن **قدماء أصحابنا** أنا لا نكفر الساحر حتى يثبت عندنا أن سحره من السحر الذي حكم الله عز وجل بالكفر على فاعله، أو يكون سحراً مشتملاً على كفر كما قال **الشافعي**.

وأما قول **مالك رحمه الله تعالى** أن تعلمه أو تعليمه كفر ففي غاية الأشكال، فلقد قال **الطرطوشي** ـ وهو من سادات العلماء الصلحاء، أنه إذا وقف إلى برج الأسد وحكى القضية إلى آخرها بأن هذا سحر فقد تصوره وحكم عليه بأنه سحر، وهذا هو تعليمه، فكيف يتصوره من لم يتعلم.

وأما قوله: **لا يتصور التعلم إلا بالمباشرة كضرب العود**، فليس كذلك بل كتب السحرة مملوءة من تعليمه، ولا يحتاج إلى ذلك، بل هو تعليم أنواع الكفر التي لا يكفر بها الإنسان، كما يقول أن النصارى يعتقدون في **عيسى عليه الصلاة والسلام** كذا، **والصابئة** يعتقدون في النجوم كذا، ونتعلم مذاهبهم وما هم عليه على وجهه حتى يرد عليهم ذلك، فإن ذلك قربة لا كفراً.

وقد قال **بعض العلماء**: إن تعلم السحر ليفرق «بينه» وبين «المعجزة» كان ذلك قربة، وكذلك يقول إذا عمل السحر بأمر مباح ليفرق به بين المجتمعين على الزنا أو قطع الطريق بالبغضاء والشحناء أو يفعل ذلك لجيش الكفر فيقتلون ملكهم، هذا كله قربة، أو يضعه محبة بين الزوجين، أو الملك مع جنس الإسلام.

فتأمل هذه المباحث كلها، فالموضع مشكل جداً.

وقول **الطرطوشي**: إذا قال صاحب الشرع: من دخل الدار فهو كافر، قضينا بكفره عند دخول الدار، فهو فرض محال، ولا يخبر صاحب الشرع عن كفر الإنسان إلا إذا كفر.

وقولهم: هو دليل الكفر، ممنوع.

وقولهم: لأن صاحب الشرع أخبر بذلك في الكتاب العزيز.

قلنا: حمل الآية على ما هو كفر من السحر لا مجال فيه، غايته دخول التخصيص في العموم بالقواعد، وهذا هو شأننا في العمومات.

وأما **التكفير بغير سبب الكفر فهو خلاف القواعد ولا شاهد له في الاعتبار**، وأي دليل لنا على أن «تعلم السحر» أو «تعليمه» لا يكون إلا بالكفر.

وقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾؟

فالجواب عنه، أن «يعلمون الناس السحر» نمنع أنه «تفسير» لقوله تعالى: ﴿كَفَرُواْ﴾، بل إخبار عن حالهم بعد تقرر كفرهم **بغير** السحر، وإنما يتم المقصود إذا كانت الجملة الثانية مفسرة للأولى، **سلمنا** أنها مفسرة، لها لكن يتعين حمله على أن ذلك السحر كان مشتملاً على الكفر، وكانت الشياطين يعتقدون موجب تلك الألفاظ كالنصراني إذا علم المسلم دين النصرانية، فإنه يعتقد موجبه، وأما الأصولي إذا علم تلميذه دين النصرانية ليرد عليهم، ويتأمل فساد قواعدهم، فلا يكفر المعلم ولا المتعلم.

وهذا التقييد على وقف القواعد.

وأما جعل «التعلم» و«التعليم» مطلقاً كفراً فخلاف القواعد.

ونقتصر على هذا القدر من التنبيه على غور هذه المسألة.

المسألة الرابعة: الفرق بين «**المعجزات**» في النبوات وبين «**السحر**» و«**غيره**» مما يتوهم أنه من خوارق العادات.

هذه **مسألة عظيمة الوقع في الدين**، وأشكلت على **جماعة الأصـوليين**، والتبست على

كثير من الفضلاء المخلصين، **والفرق بينهما من ثلاثة أوجه:**

- **فرق في نفس الأمر باعتبار الباطن.**

- **وفرقان باعتبار الظاهر.**

أما الفرق الواقع في نفس الأمر، فهو **أن** «السحر» و«الطلسمات» و«السيمياء»، وجميع هذه الأمور ليس فيها شيء خارق للعادة، بل هي عادات جرت من الله عز وجل يترتب مسببات على أسبابها، غير أن تلك الأسباب لم تحصل لكثير من الناس، بل للقليل منهم ـ كالعقاقير التي يعمل منها الكيميا والحشائش التي يعمل منها النفط الذي يحرق الحصون والصخور، والدهن، الذي من ادهن به لم يقطع فيه حديد، والسمندل للحيوان، الذي لا تعدوا عليه النيران، ولا يأوى إلا فيها.

هذه كلها ونحوها في العالم أمور غريبة قليلة الوقوع، وإذا وجدت أسبابها وجدت على العادة فيها، وكذلك إذا وجدت أسباب السحر الذي أجرى الله عز وجل العادة به حصل.

وكذلك **السيمياء** وغيرها، كلها جارية على أسبابها العادية.

غير أن الذي يعرف تلك **الأسباب** قليل من الناس.

أما «**المعجزات**» فليس لها سبب في العادة أصلاً، فلم يجعل الله عز وجل في العالم عقار يفلق البحر، ويشيل الجبل في الهواء، ونحو ذلك.

فنحن نريد بالمعجزات ما خلقه الله عز وجل في العالم عند تحدي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على هذا الوجه.

وهذا فرق عظيم، غير أن الجاهل يقول: وما يدريني أن هذا له سبب وهذا لا سبب له من جهة العادة.

فقال له: الفرقان الآخران يذهبان عنك اللبس:

الفرق الأول منهما: أن «السحر» وما يجري مجراه، يختص ممن عمل له، حتى أن أهل

هذه الحرف إذا استدعاهم الملوك والأكابر ليصنعوا لهم هذه الأمور على سبيل الفرح يطلبون منهم أن تكتب أسماء كل من يحضر ذلك المجلس، فيصنعون صنيعهم لمن سمى، فإن حصر غيرهم لا يرى شيئاً مما رآه الذين سموا أولاً.

قال العلماء: وإليه الإشارة بقوله عز وجل: ﴿ وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِيَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ ﴾ [الأعراف: ١٠٨]، أي: لكل ناظر ينظر إليها على الإطلاق.

ففارقت بذلك «السحر» و«السيمياء»، وهو فرق عظيم يظهر للعالم والجاهل.

الفرق الثاني من الفرقين: الظاهر من قرائن الأحوال المفيدة للعلم القطعي الضروري المختصة بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام أفضل نشأة، ومولداً، ومرباً، وخلقاً، وخلقاً، وصدقاً، وأدباً ـ وأمانة، وزهادة، وإشفاقاً، ورفقاً، وبعداً عن الزناة، والكذب، ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤].

ثم أصحابه يكونون في غاية العلم والنور والبركة والتقوى والديانة ـ كأصحاب رسول الله ﷺ، كانوا بحاراً في العلوم على اختلاف نوعها من الشرعيات والعقليات والحسابيات والسياسيات والعلوم الباطنة والظاهرة، حتى يروى أن علياً رضي الله تعالى عنه جلس يحدث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في «الباء» من «بسم الله» من العشاء إلى أن طلع الفجر مع أنهم لم يدرسوا ورقة ولا قرأوا كتاباً ولا تفرغوا من الجهاد وقتال الأعداء، ومع ذلك كانوا على هذه الحالة ببركة رسول الله ﷺ حتى قال بعض الأصوليين: لو لم يكن لرسول الله ﷺ معجزة إلا أصحابه لكفوه في إثبات نبوته.

وكذلك ما علم من فرط صدقه الذي جزم به أولياؤه وأعداؤه، وكان يسمى في صغره الأمين، إلى غير ذلك مما هو مبسوط في موضعه، فمن وقف على هذه القرائن، وعرفها من صاحبها، جزم بصدقه فيما يدعيه جزماً قطعياً، وجزم بأن هذه الدعوى حق، ولذلك لما أخبر رسول الله ﷺ أبا بكر بنبوته، قال له الصديق: صدقت من غير احتياج إلى معجزة فارقة، فنزل فيه: ﴿ وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ ﴾ [الزمر: ٣٣] أي: محمد جاء بالصدق، وأبو بكر صدق به، فما من نبي إلا وله من هذه القرائن الحالية والمقالية العجائب والغرائب.

وأما «**الساحر**» فعلى العكس في ذلك لا تجده إلا ممقوتاً حقيراً بين الناس، وأصحابه واتباعه واتباع كل مبطل عديمي الطلاوة، ولا بهجة عليهم، والنفوس تنفر منهم، ولا فيهم من نوافل السعادة أثر.

فهذه **فروق ثلاثة بين البابين**، وهي في غاية الظهور لا يبقى معها ـ ولله الحمد ـ لبس، ولا شك لجاهل ولا عالم، انتهى بنصه وفصه.

فعليك بتأمل أطرافه، وأوساطه، خصوصاً، دعواه أن السحر ليس خارقاً للعادة، وقد قدمنا ما يرشدك إلى الصواب أن فتح الوهاب.

التنبيه الثاني: لما ورد في بعض الأحاديث ما يفيد تفاوت الكبائر في العظم والقبح، كحديث ابن مسعود: سألتُ النبيّ ﷺ: «**أيُّ الذّنبِ أعظمُ عِند الله؟ قال**: «**أن تجعل للهِّ نِدًّا وهُو خلقك**». **قُلتُ**: **إنّ ذلِك لعظِيمٌ**، **قُلتُ**: **ثُمّ أيٌّ**؟ قال: «**وأن تقتُل ولدك مخافة أن يطعم معك**». **قُلتُ**: **ثُمّ أيٌّ**؟ قال: «**أن تُزانِي حلِيلة جارِك**»[١].

وفي رواية: **فأنزل الله تصديقها** ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَا يَزۡنُونَۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ يَلۡقَ أَثَامٗا﴾ [الفرقان: ٦٨][٢].

قال **النووي**: فيه أن أكبر المعاصي الشرك، وهذا ظاهر لا خفاء فيه، وأن «القتل بغير حق يليه»، كذا **قال أصحابنا**: أكبر الكبائر بعد الشرك القتل، وكذا نص عليه **الشافعي** رحمه الله تعالى في كتاب «الشهادات» من مختصر المزني، وأما سواهما من «**الزنا**» و«**اللواط**» و«**عقوق الوالدين**» و«**السحر**» و«**قذف المحصنات**» و«**الفرار يوم الزحف**» و«**أكل الربا**» وغير ذلك من الكبائر، فلها تفاصيل وأحكام تعرف بها مراتبها، ويختلف أمرها باختلاف الأحوال والمفاسد المترتبة عليها.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب قتل الولد خشية أن يأكل معه، حديث رقم (٦٠٠١).

وعلى هذا، يقال في كل واحدة منها هي من أكبر الكبائر، وإن جاء في موضع أنها أكبر الكبائر، كان المراد فيه من أكبر الكبائر كما تقدم في أفضل الأعمال، **انتهى**.

التنبيه الرابع[1]: في قولنا «من حيث» هو فائدتان:

إحداهما: التنبيه على أن انقسام الذنوب إلى الصغائر والكبائر ليس منظوراً فيه إلى عظمة من عصا بها، وإلا كانت كبائر لا غير، كما مر في كلام **القرافي**.

وثانيتهما: دفع ما يقال: يلزم على تقسيمها إلى القسمين انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره، لأن الذنوب في الواقع لا يخلوا عن أحدهما، وأيا ما كان، فإن كان المقسم الكبائر، لزم انقسامها إليها وإلى الصغائر، وإن كان الصغائر لزم انقسامها إليها وإلى الكبائر، والكل باطل.

ووجه الدفع المشار إليه، أن «المقسم الماهية الذهنية»، وهي أعم من كل واحد من القسمين، وإن لم يخرج بحسب الواقع عنهما.

التنبيه الخامس: لا يقال اشتمل «النظم» على تكرار لا فائدة فيه.

وبيانه: أنه قد علم مما مر انقسام الذنوب إلى الصغائر والكبائر في قوله: «وباجتناب الكبائر تغفر الصغائر»، فالأخبار عن انقسامها إليهما هنا عار عن الفائدة، **لأنا نقول**: المقصود فيما مر بالإفادة تكفير الصغائر باجتناب الكبائر، والأخبار بانقسامها إلى القسمين تبعي، والمقصود هنا بالإفادة انقسامها إليهما قصداً أوليا، وقد تقرر أن «**العقائد لا يكتفي في إفادتها باللوازم والضمنيات وبالإشارات والتبعيات حرصاً على دفع الإجمال في مباحث الاعتقاد**»، والله أعلم.

التنبيه السادس: قد تقدم ما تصير به **الصغيرة كبيرة**، وللناس خلاف في انقلاب الصغيرة كبيرة بالإصرار وبقائها معه على حالها، والأول هو المختار لأئمتنا وغيرهم، الثاني اختاره الماوردي وأبو عمران.

---

(١) أين التنبيه الثالث، لعله خطأ في العد، أو هو ساقط.

وقال ابن عمر: قيل: خمسة أشياء تصير الصغيرة كبيرة:

أحدها: الإصرار عليها.

الثاني: التهاون بها.

الثالث: الفرح بها.

الرابع: الافتخار بها.

الخامس: صدورها ممن يقتدي به.

وعبارة بعضهم: **صدورها من عالم فيقتدي به فيها**، وهي أقعد بالصواب.

* * *

مِنهُ الـمَتَابُ وَاجِبٌ في الحالِ ... ولاَ انتِقَـاضَ إن يَعُد للحَالِ

* **[مبحث في التوبة]:**

ولما ذكر انقسام الذنوب إلى صغائر وكبائر، وكانت التوبة واجبة منها في الجملة، شرع في بيان حكمها.

فإن قلت: من حق هذا المبحث أن يذكر في الكتب الفقهية الموضوعة لبيان العمل، فما بال القوم ذكروه في كتب الاعتقاد.

قلت: لما وقع النزاع بين الناس في طريق وجوبها: **هل هو الشرع أو العقل**، ساغ تعرض القوم له في كتاب الاعتقاد، فقال:

وإذا علمت انقسام الذنوب إلى صغائر وكبائر، فاعلم أن القسم الثاني من القسمين، وهو الكبائر الشامل للكفر من:

(المتاب) مصدر: تاب يتوب، إذا رجع؛ إذ **التوبة** لغة: الرجوع.

يقال: تاب بالمثناة فوق، وثاب بالمثلثة، وتاب، وأناب وآب إذا رجع، يسند:

- **إلى الله تعالى.**

- **وإلى العبد.**

﴿ثُمَّ ٱجۡتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيۡهِ وَهَدَىٰ﴾ [طه: ١٢٢].

﴿فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ إِلَى ٱللَّهِ مَتَابٗا﴾ [الفرقان: ٧١].

﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡ لِيَتُوبُوٓاْ﴾ [التوبة: ١١٨].

فإذا أسند إلى **العبد**، أريد **رجوعه عن الزلة إلى الندم.**

وإذا أسند إلى **الله** تعالى، أريد **رجوع نعمه وألطافه إلى عباده.**

و«**الألف واللام**» فيه للعهد الذهني.

وهو **التوبة الشرعية.**

قال في «**المواقف**» وهي: الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها، فقولنا من حيث هي معصية لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع والإخلال بالمال أو العرض لم يكن تائباً.

وقولنا: مع عزم أن لا يعود إليها زيادة تقدير، لأن النادم على الأمر لا يكون إلا كذلك، ولذلك ورد في الحديث: «**النّدمُ توبةٌ**»[1].

وقولنا: إذا قدر، لأن من سلب القدرة على الزنا وانقطع طبعه عن عودة القدرة إليه إذا عزم على تركه لم يكمل ذلك توبة منه، انتهى.

وخرج بقوله: على معصية، الندم على فعل مباح، أو طاعة، فلا يسمى توبة.

واعترض قوله: لأن النادم على الأمر... إلى آخره، بأن النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال أو الاستقبال، فيكون مع عزم أن لا يعود، احترازاً عنه.

وما ورد في الحديث محمول على «**الندم الكامل**»، وهو أن يكون مع العزم على عدم العود أبداً.

ورد، بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية تستلزم ذلك العزم ـ كما لا يخفى.

كما اعترض قوله: **لأن من سلب القدرة على الزنا**... إلى آخره، بأن قوله في التعريف: **إذا قدر**، ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله: **أن لا يعود**، فإنما قيد به، لأن العزم على ترك الفعل في وقت إنما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وترك في ذلك الوقت، ففائدة هذا القيد أن العزم على الترك ليس واجباً مطلقاً حتى لا يتصور ممن سلبت قدرته وانقطع طمعه، بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها، فيتصور ذلك العزم من المسلوب أيضاً، **ويؤيد ما قلناه قول الآمدي حيث قال**: وإنما قلنا عند كونه أهلاً لفعله في المستقبل، احترازاً عما إذا

(١) أخرجه ابن ماجه من حديث عبدالله بن مسعود، أبواب الزهد، باب ذكر التوبة، حديث رقم (٤٢٥٢)، وأحمد في مسنده برقم (٣٥٦٨)، «صحيح ابن حبان» (٦١٢) و (٦١٤)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (١٠١) و(٧٧٥)، والحاكم في مستدركه برقم (٧٦١٢) و(٧٦١٣) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه بهذه اللفظة، وقد قال البوصيري في مصباح الزجاجة: هذا إسناد صحيح رجاله ثقات.

زنا، ثم جب، أو كان مشرفاً على الموت، فإن العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور فيه لعدم تصور الفعل منه، ومع ذلك، **فإنه إذا ندم على ما فعل صحت توبته بإجماع السلف**.

وقال **أبو هاشم**: الزاني إذا جب لا تصح توبته لأنه عاجز، وهو باطل ـ كما إذا تاب عن الزنا وغيره في مرض مخيف، فإن توبته صحيحة بالإجماع، وإن كان جازماً بعجزه عن الفعل في المستقبل، هذه عبارته.

وأيضاً، فقول المصنف: **لم يكن ذلك توبة منه**، يدل على أنه مختار الكل أو الأكثر، فينافيه ما صرح به بعد من أن توبة المجبوب صحيحة عند غير **أبي هاشم**، فتدبر البحث قاله **جميعه السيد**.

وعبارة **السعد في شرح «المقاصد»** في بيان **«حقيقة التوبة شرعاً»**، وهي الندم على المعصية لكونها معصية، وقيد بذلك، لأن الندم على المعصية لإضرارها ببدنه أو إخلالها بعرضه أو ماله أو نحو ذلك، لا يكون توبة.

وأما **الندم لخوف النار أو الطمع في الجنة، فهل تكون توبة؟**

فيه تردد مبني على أن ذلك: **هل يكون ندماً عليها لقبحها ولكونها معصية أم لا؟**

وكذا الندم عليا لقبحها مع غرض آخر.

والحق أن جهة القبح:

– **إن كانت بحيث، لو انفردت لتحقق الندم، فتوبة**.

– **وإلا فلا، كما إذا كان الغرض مجموع الأمرين لا كل واحد منهما**.

وكذا في **التوبة عند مرض مخوف**، بناء على أن ذلك الندم: **هل يكون لقبح المعصية أم لا، بل للخوف كما في الآخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة إيمان الناس؟**

والظاهر من كلام النبي ﷺ قبول التوبة ما لم تظهر علامات الموت.

ومعنى الندم: تحزن وتوجع على أن فعل وتمنى كونه لم يفعل، ولابد من هذا القطع، بأن مجرد الترك كالماجن إذا حل مجونه فاستروح إلى بعض المباحات ليس بتوبة.

ولقوله عليه الصلاة والسلام: «**النّدمُ توبةٌ**»[1]، وقد يزاد قيد العزم على ترك المعاودة في المستقبل.

واعترض، بأن فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول أو جنون أو موت أو نحو ذلك، وقد لا يقدر عليه لعارض آفة، كخرس في القذف، وشلل أو جب في الزنا، فلا يتصور العزم على الترك، لما فيه من الإشعار بالقدرة والاختيار.

وأجيب، بأن المراد: **العزم على الترك على تقدير الحظور والاقتدار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك**، بهذا يشعر **كلام إمام الحرمين** حيث قال: إن العزم على ترك المعاودة إنما يقارن التوبة في بعض الأحوال، ولا يطرد في كل حال، إذ العزم إنما يصح ممن يتمكن من مثل ما قدمه، ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا، ولا من الأخرس العزم على ترك القذف، فما ذكر في «**المواقف**» من أن قولنا: **إذا قدر**، لأن من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القوة إذا تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي، لإشعاره بأن العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل، وبأن الندم على الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة، بل لابد من أمر ثالث، هو بقاء القدرة، وكلام الإمام وغيره أنه عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم، بل لا يصح، ويكفي مجرد الندم.

لا يقال: مراد «**المواقف**»: أن مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة.

لأنا نقول: هذا لغو من الكلام ـ لا بيان لفائدة التقييد بالقدرة، وقد يتوهم أن القدرة قيد للترك لا للعزم، أي يجب العزم على أن لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الآفة أن يعزم على أن لا يفعل لو فرض وجود القدرة، بهذا يشعر ما قال في «**المواقف**» أن الزاني المجبوب إذا ندم وعزم أن لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافاً **لأبي هاشم**.

ثم التحقيق، إن ذكر العزم إنما هو للبيان والتقدير لا للتقييد والاحتراز، إذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الحظور والاقتدار.

---

(١) سبق تخريجه.

هذا وقد شاع في **عرف العوام إطلاق اسم التوبة على الاستئناف، وإظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل**، وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والأسف على ما مضى.

وعلامته:

- **طول الحسرة.**
- **والحزن.**
- **وانسكاب الدمع.**

ومن نظر في باب التوبة في كتاب «**الإحياء**» لحجة الإسلام، وتأمل فيما يروي من قصة استغفار **داود عليه الصلاة والسلام**، علم صعوبة أمر التوبة.

والمعتزلة لما أخرجوا بالكبيرة ومرتكبها عن الإيمان، وجزموا بالدخول بل الخلود في النيران ما لم يتوبوا، هونوا أمر التوبة، حتى اعتقد **عوامهم** أنه **يكفي مجرد قول العاصي**: تبت ورجعت، **وخواصهم** أنه يكفي أن يعتقد أنه أساء، وأنه لو أمكنه رد تلك المعصية لردها، ولا حاجة إلى الأسف والحزن، لأن أهل الجنة يندمون على تقصيرهم، ولا حزن، وإنما الحزن لتوقع الضرر، ولا ضرر مع الندم، ولأن العاصي مكلف بالتوبة في كل وقت، ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن، فيلزم تكليف ما لا يطاق، انتهى.

وها هنا تنبيهات:

الأول: قد علم من التعريفين السابقين اقتضاهما **الإقلاع**، وهو: **مفارقة المعصية في الحال والعزم أن لا يعود إلى المعصية.**

ثانياً: إذ لا يتحقق الندم السابق مع دوام الملابسة للمعصية واستمرار البقاء عليها والعزم على معاودتها، وحينئذ فلا تخالف بين كلام **هذين المحققين**، وبين كلام **كثير من الفقهاء والمحدثين وعامة المتكلمين** حيث قالوا: اللفظ **للنووي**: قال **أصحابنا وغيرهم من العلماء**: للتوبة ثلاثة شروط:

- **أن يقلع عن المعصية.**

- **وأن يندم على فعلها.**

- **وأن يعزم عزماً جازماً أن لا يعود إلى مثلها أبداً.**

فإن كانت المعصية تتعلق بآدمي فلها شرط رابع:

- **وهو رد الظلامة إلى صاحبها، أو تحصيل البراءة منه.**

قال: وأصلها الندم، وهو ركنها الأعظم، انتهى.

فقوله ﷺ: : «**النّدمُ توبةٌ**»[1]، من باب قوله ﷺ: «**الحجُّ عرفةُ**»[2]، فهو اقتصار على أعظم الأجزاء.

فإن قلت: يندفع التخالف بوجه آخر، وهو أن كلام ذينك المحققين في أركانها، وما قاله غيرهما في شروطها.

قلت: يرده تعبير **النووي** نفسه في محل آخر بعدما سبق بقوله: وقد سبق في كتاب الأذكار أن لها **ثلاثة أركان**، وذكر ما نقلناه عنه.

فظهر أن في تعبيرهم بالشروط تسمحاً وتجوزاً.

الثاني: قول «النظم» منه، ضميره للقسم الثاني، فيصدق بالكل والبعض مطلقاً، وهو الصواب، إذ المذهب أنه يصح التوبة عن بعض الـمعاصي مع الإصرار على البعض خلافاً **لأبي هاشم**.

لنا: **الإجماع** على أن الكافر إذا أسلم وتاب عن كفره مع استدامته بعض المعاصي صحت توبته وإسلامه ولم يعاقب إلا عقوبة تلك المعصية.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

وأيضاً، ليست التوبة عن تلك المعاصي إلا: الرجوع عنها، والندم عليها، والعزم أن لا يعاودها، وقد وجدت.

وشبهة **أبي هاشم**، أن الندم عليها يجب أن يكون لقبحها، وهو شامل إلى للمعاصي كلها، فلا يتحقق الندم على قبيح مع الإصرار على قبيح آخر.

وأجيب، بأن الشامل للكل هو القبح لأقبحها.

والتحقيق على ما ذكره صاحب «**التحرير**»، وأن الدواعي إلى الندم عن القبائح، وإن اشتركت في كون الندم على القبيح لقبحه، لكن يجوز أن يترجح بعض الدواعي بأمور تنظم إليه، كعظم المعصية، أو قلة غلبة الهوى فيها، فيبعثه ذلك على الترجح على الندم على هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لانتفاء ترجيح الداعي بالنسبة إليه، ولا يلزم من ذلك أن يكون الندم على البعض الذي تحقق فيه الترجيح لأقبحه، إذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعياً إلى الندم على القبيح لقبحه، وهذا كما في الدواعي إلى الفعل لحسنه قد يترجح البعض فيخصص بعض الأفعال الحسنة بالوقوع، ولا يلزم من ترك البعض الآخر كون إيقاع هذا البعض لا لحسنه، بل لغرض، غاية ما في الباب، أنه حصل للداعي إلى الفعل لحسنه رجحان لم يحصل للداعي إلى الفعل الآخر.

وهذا ما **قال أصحابنا**، أنه كما يجوز الإتيان بواجب لحسنه مع ترك واجب آخر، يجوز ترك قبيح لقبحه مع الإصرار على قبيح آخر، **كذا نقل السعد**.

وربما يستروح فيه، أن خلاف أبي هاشم فيمن علم قبح الذنبين «**التائب منه**» و«**المصر عليه**»، كتوبة الخارجي من الزنا مع إقامته على مذهبه والنصرة له.

وبعض **المعتزلة** لا يشترط هذا، بل لا يصح التبعيض وإن لم يعلم بقبح ما أقام عليه.

قال **بعضهم**: وينعكس ذلك عليهم في الطاعة، **وألزموا** بطلان التوحيد مع ارتكاب صغيرة حتى تصير كل معصية كفراً: صغيرة كانت أو كبيرة.

وقال **الحليميُّ**: تصح التوبة من كبيرة دون أخرى من غير جنسها، بخلاف ما إذا كانت من جنسها، وبه جزم **بعض متأخري المغاربة**:

- **فحيث كانت من الجنس لا يصح التبعيض، وإن كانت دون المتوب منه في العقوبة.**

- **وحيث لا جنسية صحت، وإن كانت أقوى من المتوب منه في العقوبة.**

وهو خلاف ما سلكه **ابن التلمساني** من اعتبار التقارب في القبح، فإذا تاب من ذنب مع المقام على آخر:

- **دونه في القبح صحت التوبة.**

- **وإن كان مساوياً له في القبح، أو أشد، لم تصح:**

مثال الأول: التوبة من الزنا بذات محرم مع الإقامة على الزنا بالأجنبية، وكأن يندم على قذف أزواج النبي وهو مقيم على قذف ماجنة خليعة، أو على شتم الصحابة وهو مقيم على شتم رعاع الناس ـ كالعامة والعصاة، وكالتوبة من الزنا في المسجد في ليالي رمضان مع الإقامة على الزنا في غير ذلك.

ومثال الأشد: عكس هذه الأمثلة.

ومثال المساوي: الندم على ترك الظهر دون ترك العصر، وكالندم على الزنا بامرأة بعينها ولم يندم على الزنا بغيرها.

وقال **القاضي**: لا خلاف بين سلف الأمة في صحة التوبة عن بعض القبائح دون بعض.

ثم قيد **القاضي** ذلك بالذنبين الذين لا يتماثلان في الداعي إلى التوبة **والوجه المصحح لها**، وأما لو تماثل الذنبان في ذلك، فلا يصح التبعيض، فمن تاب عن الذنب ـ مثلاً، لكونه معصية، أو مخالف لأمر الله تعالى، لم تصح توبته، مع ذكره الآخر، وعلمه به، انتهى.

وتقييده جارٍ على طريق **أبي هاشم** السابق.

وكل هذه المذاهب ضعيفة، وخلاف ما يفهم من إطلاق «النظم» كما هو طريق الجمهور، وجزم به القرافي ثم حكى التفصيل وعبارته: «وتصح التوبة عن ذنب مع الإصرار على ذنب آخر خلافاً للمعتزلة».

وفصل بعض أصحابنا إلى أن حكى عموماً، نعم ـ **قيّد بعض متأخري المغاربة** السابق الخلاف بما إذا لم يتب من الأعم مع الإصرار على الأخص، كأن يتوب عن قتل النفس على الإطلاق، والعموم مع الإصرار، على قتل محرم من محارمه، وإلا لم تصح توبته، للزوم التناقض، وهو إثبات للشيء ونفيه، إذ السلب الكلي يناقضه الإيجاب الجزئي، انتهى.

وفيه بحث، إلا أن يحمل على وجود وحدات التناقض كلها، فصواب، والله أعلم.

الثالث: إطلاق **النظم** ربما يفهم منه صحة التوبة عن المعاصي كلها إجمالاً ولو علمت الذنوب تفصيلاً لحصول الندم والعزم السابقين، وهو مذهب أهل السنة، وجمهور المعتزلة.

وذهب **بعض المعتزلة** إلى أنه لابد من الندم على كل ذنب تفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وعليه مشى بعض، بل **أكثر** شراح «**رسالة**» ابن أبي زيد في آخرها.

ورد، بأنه مكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع اجتماع ذكر الذنوب الكثيرة في وقت واحد عادة، فلو لم يكف الإجمال لزم تكليف ما لا يطاق.

قلت: وفيه **بحث**، لأن الممتنع عادة لا يمتنع التكليف به عند الجمهور، والله أعلم.

ولما كان قوله الثاني مبتدأ أوله، وقوله المتاب منه مبتدأ ثانياً، ذكر خبر المبتدأ الثاني لتكون الجملة خبراً عن الأول، ورابطها ضمير «منه» بقوله:

(واجب) إجماعاً لم يخالف في ذلك شيء ولا غيره، وإنما النزاع في دليل وجوبها:

فعندنا: السمع كقوله تعالى: ﴿تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨]. وكقوله عليه الصلاة والسلام: «**يا أيُّها النّاسُ تُوبُوا إلى الله عزّ وجلّ فإنِّي أتُوبُ في اليومِ مِائة مرّةٍ**»[١].

(١) أخرجه الطبراني في كتاب الدعاء من حديث أبي هريرة برقم (١٨٢٠).

ولا شك أن التوبة أهم قواعد الإسلام، وهي أول مقامات سالكي طريق الآخرة.

وعند المعتزلة: العقل، لما فيها من ضرر العقاب، ولما أن الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح.

قال **السعد**: وهذا يتناول الصغائر أيضاً، فيكون حجة على **الهيثمية** القائلين بوجوب التوبة عن الصغائر سمعاً لا عقلاً لسقوط عقابها، وستسمع ما يتعلق بذلك إن شاء الله تعالى.

ثم ذكر متعلق: «واجب» لبيان حكم آخر بقوله:

(في الحال) أي: على الفور لوقت التلبس بالمعصية.

وقضية كلام **المازري والقاضي والنووي وغيرهم**، أن وجوبه على الفور متفق عليه، بل مجمع عليه.

وعبارة المازري وغيره: وهي واجبة على الفور إجماعاً، وقد يغلط بعض المذنبين، فيدوم على الإصرار خوف أن يتوب وينقض، وهذا جهل، إذ لا يترك واجب على الفور خوف أن يقع بعده ما يقطعه، انتهت.

وعبارة النووي: واتفقوا على أن التوبة من جميع المعاصي واجبة، وأنها واجبة على الفور، ولا يجوز تأخيرها، سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة، انتهت.

فقول **السعد**: ثم المصرح به في كلام المعتزلة، أن وجوب التوبة على الفور، حتى يلزمه بتأخير ساعة إثم آخر تجب التوبة عنه... وهلم جر، حتى ذكروا أن بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان: المعصية وترك التوبة، وساعتين أربع الأوليان، وترك التوبة عن كل منهما، وثلاث ساعات بثمان، وهكذا انتهى.

منظور فيه.

نعم، يتجه عزوه لهم تولد الذنوب وتكثرها بواسطة تركه التوبة، فإن قضية كلام أئمتنا رضي الله تعالى عنهم أن تأخير التوبة معصية واحدة يجب منها التوبة، ولا تتعدد بتعدد أزمنة الاستمرار عليها، لكن لم أقف على تصريح به في كلام من وقفت على كلامه منهم.

لكــن يجدد توبــة لِـما اقترف في القبول رأيهم قد اختلـف

ولما خالفت **المعتزلة في أمور ثلاثة:**

فقالوا: إنها شروط في صحة التوبة.

وقلنا نحن: إنها شروط كمال لها، والتوبة صحيحة بدونها:

أحدها: أن لا يعاود الذنب بعد التوبة، فإن عاوده انتقضت توبته، وعادت ذنوبه، لأن من شرطها الندم، ولا يتحقق إلا بالاستمرار، ووافقهم على هذا **القاضي أبو بكر** من أئمتنا.

وثانيها: أن يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الأوقات.

وثالثتها: رد المظالم إلى أهلها: سواء كانت متعلقة بالله أو بالعباد.

أشار إلى رد الأول منها بقوله، (ولا انتقاض) لتوبة التائب الصادرة بشروطها المعتبرة فيها عندنا، أي لا بطلان لها بحيث تعود الذنوب السابقة عليها الممحوة بها أن **(يعد)** التائب بعد إصرارها **(للحال)** الذي كان عليها قبل إصرارها من ملابسة الذنوب، واقتحام الموبقات، وإن كانت من نوع ما تاب عنه، كما لو تاب عن الزنا، ثم زنا ولو في مجلس توبته من غير تراخ كما اقتضاه ظاهر كلامهم لأن الشخص قد يندم على الأمر زماناً ثم يبدو له والله مقلب القلوب ـ من حال إلى حال، ولأن التوبة، **كما قال الآمدي**، مأمور بها، فتكون عبادة، وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر، بل غايته إذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية، وجب عليه توبة أخرى.

وإلى هذا أشار بقوله: **(لكن)** العائد بعد التوبة لارتكاب الذنب **(يجدد)** وجوباً **(توبة** لـ **(أجل)** ارتكابه ثانياً **(ما اقترف)**، أي اكتسب من الذنوب.

وأما استدامة الندم في جميع الأزمنة، فلا يجب عندنا، **بل الشرط عندنا**، أن لا يطرأ عليه مما ينافيه، لأنه إذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه فإن ذلك الندم في حكم الباقي، لأن الشارع أقام الأمر الثابت حكماً مقام ما هو حاصل بالفعل، كما في الإيمان، فإن النائم مؤمن بالاتفاق، ولما في التكليف باستدامة الندم من الحرج المنفى منه الدين.

قال الآمدي: ولأنه يلزم من ذلك اختلال الصلوات، وباقي العبادات، وأن لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره ثانيا، وأن يجب عليه إعادة التوبة، وهو خلاف الإجماع.

نعم، اختلف أئمتنا فيمن **تذكر الذنب بعد التوبة** منه:

- **هل يجب عليه أن يجرد الندم كلما ذكره؟**

وإليه ذهب القاضي منا، وأبو علي من المعتزلة، زعماً منهما، أنه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهياً لها، فرحاً بها، وذلك إبطال للندم ورجوع إلى الإصرار.

والجواب، المنع، إذ ربما يضرب عنها صفحاً من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها، ولو كان الأمر كما ذكر ألزم أن لا تكون التوبة السابقة صحيحة.

وقد قال **القاضي** نفسه، إنه إن لم يجدد ندماً كان ذلك معصية جديدة يجب الندم عليها، والتوبة الأولى مضت على صحتها، **إذ العبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد ثبوتها**.

وقال **إمام الحرمين**: لا يجب عليه تجديده كلما ذكره.

وعبر **الآمدي** عن هذا كله بقوله: ومهما صحت التوبة، ثم تذكر الذنب، لم يجب عليه تجديد التوبة، خلافاً لبعض العلماء، وذلك لأنا نعلم بالضرورة أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم ومن أسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الإسلام ولا يأمرون به، وكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه.

ومحل الخلاف ـ كما يؤخذ من كلام **إمام الحرمين**، إذا لم يبتهج عند ذكر الذنب، ويفرح ويتلذذ بذكره أو سماعه، وإلا وجب التجديد اتفاقاً.

وأما رد المظالم، والخروج عنها برد المال، والاستبراء منه، أو الاعتذار إلى المغتاب واسترضائه إن بلغته الغيبة، ونحو ذلك، فواجب في نفسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر كما قال إمام الحرمين في «**الشامل**»، وهو **مذهب الجمهور**.

قال الآمدي: إذا أتى المظلمة كالقتل والضرب ـ مثلاً، فقد وجب عليه أمران:

– التوبة.

– والخروج عن المظلمة، وهو تسليم نفسه مع الإمكان ليقتص منه، ومن أتى بأحد الواجبين، لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الإتيان بالواجب الآخر، كمن وجبت عليه صلاتان، فأتى بإحداهما دون الأخرى، نعم إذا أراد أن يتوب من تلك الظلامة نفسها، فلابد من ردها، أو التحلل ممن هي له، إن وجد فيه شروط صحة التحليل، وهو مجمل قول النووي وغيره، فإن كانت المعصية لحق آدمي، فلها ركن:

رابع: وهو التحلل من صـاحب ذلك الـحق كما سبق، غير أنه سكت عما إذا كانت حقـاً لله تعالى.

وفي شرح المقاصد **قالوا**: يعني العلماء، ثم إن كانت المعصية في خالص حق الله تعالى، فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف، وترك الأمر بالمعروف، وقد يفتقر إلى أمر زائد كـ:

– تسليم النفس للحد في الشرب.

– وتسليم ما وجب في ترك الزكاة.

– ومثله في ترك الصلاة.

وإن تعلقت بحقوق العباد، لزم مع الندم والعزم إيصال حق العبد، أو بدله إليه، إن كان الذنب ظلماً، كما في الغصب والقتل العمد، ولزوم إرشاده إن كان الذنب إضلالاً له، والاعتذار إليه إن كان إيذاءً، كما في الغيبة، ولا يلزم تفصيل ما اغتابه به، إلا إذا بلغه على وجه أفحش، ثم التحقيق أن هذا الزائد واجب آخر خارج عن التوبة على ما قال **إمـام الحرمين** رحمه الله تعالى: أن القاتل إذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص، صحت توبته في حق الله تعالى، وكان منعه القصاص من مستحقه معصية متجددة تستدعي توبة ولا يقدح في التوبة عن القتل ثم قال: وربما لا تصح التوبة بدون خروج عن حق العبد كما في الغصب، فإنه لا يصح الندم عليه مع إدامة اليد على المغصوب، ففرق بين القتل والغصب، انتهى.

قلت: ومذهبنا، أن التوبة والعدالة لا يسقطان الحدود، إلا في الحرابة ما لم يقتل أحد أو إلا وجب قتله، قاله في المدونة.

قلت: وجه التفرقة تصريح الإمام في «**الإرشاد والفخر في المعالم**» بأن محل عدم وجوب رد المظالم، إذا كانت هالكة، وخوطب الظالم فيها برد البدل، وإلا كانت شرط صحة اتفاقاً، وسيأتي ما يخالفه.

وفي **القتل**: ليس إلا مخاطباً برد البدل، بخلاف الغصب، مع بقاء العين المغصوبة بيد الغاصب، **نعم** إن هلكت، لم يكن فرق بين الغصب والقتل، ويأتي فرق آخر **لابن العماد نعم** أطلق في المواقف كون رد الظلامة شرطاً، وتبعه كثيرون، وسكت عليه شارحه، والله أعلم.

ولا يخفاك أن **قولنا**: نعم إلى آخره، في غاية التحرير، فلا يعارضه قول **شيخ الإسلام** أن رد المظالم عند أئمتنا شرط صحة للتوبة، ولا تعليل **النووي** بقوله: لأن الإقلاع عن الذنب مع بقاء اليد على الاغتصاب واسترقاق الحر لا يصح، لأنه يمكن حمله على ما إذا أراد أن يتوب من تلك الظلامة، كما يكاد يصرح به التعليل، ويأتي له تتمة.

قلت: وما قاله في «شرح المقاصد» مخلص من قول **الغزالي** رحمه الله تعالى: الذنوب ثلاثة أقسام:

أحدها: ترك واجبات الله عز وجل عليك، من صلاة، أو صيام، أو زكاة، أو كفارة، أو غير ذلك، فتقضي ما أمكنك منها.

والثاني: ذنوب بينك وبين الله تعالى، كشرب الخمر، وضرب المزاهر، ونحوها، فتندم على ذلك، وتوطن قلبك على ترك العود إلى مثله أبداً.

والثالث: ذنوب بينك وبين العباد، وهذا أشكل وأصعب، وهي أقسام، لأنها قد تكون في المال، أو في النفس، أو في العرض، أو في الحرمة، أو في الدين.

مما كان في **المال** فيجب عليك أن ترده إن أمكنك، فإن عجزت عن ذلك لعدم أو فقد، فتستحل منه، فإن عجزت عن ذلك لغيبة الرجل أو موته، وأمكن التصدق عنه، فافعل، وإن

لم يكن، فعليك بتكثير حسناتك، والرجوع إلى الله عز وجل بالتضرع والابتهال أن يرضيه عنك يوم القيامة.

وأما ما كان من **التعسر**، فتمكنه من القصاص، أو أولياؤه فيقتصون منك، أو يجعلونك في حل، فإن عجزت، فعليك الرجوع إلى الله تعالى بالتضرع والابتهال، لعله يرضيه عنك يوم القيامة.

وأما ما كان من النفس، فتمكنه من القصاص أو أولياؤه فيقتصون منك أو يجعلونك في حل، فإن عجزت فعليك الرجوع إلى الله تعالى بالتضرع والابتهال، لعله يرضيه عنك يوم القيامة.

وأما **العرض**، فإن اغتبته، أو شتمته، أو بهته، فحقك أن تكذب نفسك بين يدي من فعلت ذلك عنده، وأن تستحلّ من صاحبه إن أمكنك هذا، إذا لم يخش زيادة غيظ وقبيح فتنة من إظهار ذلك أو تجديده، فإن خشيت ذلك، فالواجب عليك الرجوع إلى الله تعالى ليرضيه عنك وعليك بالاستغفار الكثير لصاحبه.

وأما **الحرمة**، فإن خنته في أهله، أو ولده، فلا وجه للاستحلال والإظهار، فإنه يولد فتنة وغيظاً أقبح، بل الواجب التضرع إلى الله تعالى ليرضيه عنك، وأن تجعل له خيراً كثيراً في مقابلته، فإن أمنت الفتنة وهو نادر، فعليك أن تستحله.

وأما في **الدين**، بأن كفرته، أو بدعته، أو ضللته، وهو أصعب الأمور، فتحتاج أن تكذب نفسك بين يدي من قلت ذلك عنده، وأن تستحل من صاحبه إن أمكنك، وإلا فعليك بالابتهال إلى الله تعالى أن يرضيه عنك والندم على ذلك، وجملة الأمر ما أمكنك في إرضاء الخصوم عملته، وإلا رجعت إلى الله تعالى في إرضائهم عنك يوم القيامة، وتكون لذلك في مشيئة الله تعالى والرجاء العفو، لأنه تعالى إذا علم صدق عبده أرضى عنه خصومه من خزائن فضله، واعلم هذا، فإن أنت عملت بها وصفناه، وبرأت القلب عن مثله والمستقبل، فقد خرجت من الذنوب، وإن حصل منك توبة القلب، ولم يحصل منك إرضاء الخصوم، فالتبعات لازمة، وسائر الذنوب مغفورة إن شاء الله تعالى، انتهى بمعناه.

وقوله: «فإن اغتبته» إلى آخره، عبارة الأذكار **للنووي**، فيجب على المغتاب التوبة، لأن الغيبة حق آدمي، ولابد من استحلاله من اغتابه، وهل يكفيه أن يقول قد اغتبتك فاجعلني في حل؟ أو لا بد أن يبين ما اغتابه به؟

فيه وجهان **لأصحاب الشافعي** رحمهم الله تعالى:

أحدهما: **يشترط** بيانه، فإن أبرأه في غير بيانه لم يصح كما لو أبرأه من مال مجهول.

والثاني: **لا يشترط**، لأن هذا مما يتسامح فيه، فلا **يشترط** علمه بخلاف المال.

والأول أظهر، لأن الإنسان قد يسمح بالعفو عن غيبة دون غيبة، فإن كان صاحب الغيبة ميتًا، فقد تعذر تحصيل البراءة منها، لكن **قال** العلماء: ينبغي له أن يكثر الاستغفار والدعاء، ويكثر من الحسنات.

واعلم أنه مستحب لصاحب الغيبة أن يبريه منها، ولا يجب عليه ذلك، لأنه تبرع وإسقاط حق، فكان لخيرته، ولكن يستحب له استحباباً متأكداً الإبراء، ليخلص أخاه المسلم من وبال هذه المعصية، ويفوز هو بعظيم ثواب الله تعالى في العفو ومحبة الله تعالى للآيات والأحاديث الواردة في ذلك، وقد قال **الشافعي** من استرضي فلم يرض فهو شيطان، ومما أنشده المتقدمون[(١)]:

قيـلَ لي قَـد أسـاء إليـكَ فُلانٌ ... ومَقـامُ الغنـيِّ عـلى الـذُّلِّ عَارُ

قُلتُ قَد جَاءنـا وأحدَثَ عُذرًا ... دِيَـةُ الذَّنـب عندنَـا الاعتـذَارُ

وأما ما نقل عن **ابن المسيب** منه أنه قال: لا أحالك من ظلمني.

وعن **ابن سيرين** من أنه قال: ما كنت لأحلل ما حرم الله أبداً، **فضعيف أو غلط**، فإن المبرئ لا يحلل **محرماً**، وإنما يسقط حقاً ثبت له، وقد تظاهرت نصوص **الكتاب والسنة** على **استحباب** العفو، وإسقاط الحقوق المختصة بالمسقط، أويحمل كلام **ابن سيرين** على معنى أني

(١) البيتنا من [الخفيف]، نُسبت للإمام الشافعي، وقيل: لأبي الحسن بن أبي العباس البيهقي.

لا أبيح غيبتي ابتداءً، وهذا صحيح، لأن الإنسان لو قال: أبحت عرضي لمن اغتابني، لم يصر مباحاً، بل يحرم على كل أحد غيبته، كما تحرم غيبة غيره.

وأما الحديث: «أيعجز أحدكم أن يكون كأبي ضمضم، كان إذا خرج من بيته قال: إني تصدقت بعرضي على الناس»[١]، فمعناه لا أطلب مظلمتي ممن ظلمني، لا في الدنيا، ولا في الآخرة، وهذا ينفع في إسقاط مظلمة كانت موجودة قبل الإبراء.

فأما ما يحدث بعده، فلا بد من إبراء جديد بعدها، والله أعلم، انتهت بالمعنى.

قلت: والجاري على مذهبنا، أنه **لا يجب** عليه تعيين ما اغتابه به، كما يكاد يصرح به كلامهم في باب الإقرار، والله أعلم.

تنبيه:

قد ظهر مما تقدم أن من نقض التوبة بعد إبرامها أقل إثماً ممن تركها، لأنه أقل ذنباً، وقد تموت قبل نقضها، **كذا قيل**، وفيه بحث، إذ ربما يكون جرم الناقض الذي عاد إليه، يعدل ذنوباً من جرم التارك لها، فليتدبر.

خاتمة:

مما ينطبق عليه كلام النظم، أن تكرر التوبة، نافع مكفر للذنوب، مانع من عود سابقها، ولو التحق بالتلاعب.

قلت: ولا ينبغي الأخذ به، بل **يجب** أن يحمل على ما لم يصل إلى هذا الحال، وإلا حكم ببطلانها، وعدم إفادتها، آخذاً من قول **القاضي** في الشفاء: وأما مفتري الكذب عليه تبارك وتعالى بادعاء الإلهية، أو الرسالة، أو النافي، أن يكون الله تعالى خلقه، أو ربه، أو قال ليس لي رب، والمتكلم بها لا يعقل من ذلك في سكره، أو غمرة جنونه، فلا خلاف في كفر قائل ذلك ومدعيه، مع سلامة عقله، كما قدمناه أنه تقبل توبته على المشهور، وتنفعه إنابته، وتنجيه من القتل، فيبته، لكنه لا يسلم من عظيم النكال، ولا يرق عن شديد العقاب، ليكون ذلك زجراً

---

(١) سبق تخريجه.

لمثله عن **قوله** وله عن العودة لكفره، أو جهله، إلا من تكرر ذلك منه، وعرف استهانته بها به، فهو دليل على سوء طريقه، وكذب توبته، وصار كالزنديق، لا يأمن باطنه، ولا يقبل رجوعه، انتهى مرادنا منه.

ولا شك أن الأخذ منه في غاية الظهور، فتأمله.

ولما اختلف **أهل السنة والمعتزلة** في قبول توبة التائب، هل هو قطعي، أو ظني عقلي، أو سمعي، أشار إلى ذلك **بقوله**: **(وفي القبول)** للتوبة من المسلم المذنب التائب طريقاً، وكيفية، وثمرة **(رأيهم)**؛ أي العلماء مطلقاً، **(قد اختلف)**.

فقال أهل الحق من أهل السنة: أنه لا يجب عقلاً على الله تعالى قبول توبة التائب، بل لا يجب عليه شيء على الإطلاق، وهل يجب قبولها عندنا سمعاً ووعداً؟

قال القاضي وإمام الحرمين: نعم، لكن بدليل ظني، إذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل.

وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: بدليل قطعي، وعبارة النووي، ولا يجب على الله قبولها إذا وجدت بشروطها عقلاً عند أهل السنة، لكنه سبحانه وتعالى يقبلها كرماً منه وفضلاً.

وعرفنا **قبولها بالشرع والإجماع**، ويمكن تأويل كلام **الأشعري** بأن الأدلة لكثرتها، وقوتها، تشبه القطعية، فلا خلاف.

ثم رأيت **ابن حجر** الكبير **قال**: ذهب الجمهور إلى أن من تاب لا يبقى عليه مؤاخذة، ومع ذلك لا يأمن مكر الله تعالى، لأنه لا اطلاع له، هل قبلت توبته أو لا، وذهبت طائفة إلى أن التائب في المشيئة أيضاً، وفرق جماعة بين **واجب** الحد، فالتبعة فيه بعد التوبة إذا لم يحد، وبين غيره، فلا يبقى بعد التوبة تبعة، انتهى.

وقال المعتزلة: يجب على الله تعالى القبول عقلاً، بناء على أصلهم الفاسد، من تحسين العقل وتقبيحه في الأحكام، حتى قالوا: إن العقاب بعد التوبة ظلم، لكن بمقتضى **الجور** على رأي **البغدادية**، وبمقتضى **العدل والحكمة** على رأي **جمهورهم**، واحتجوا بأن العاصي قد بذل وسعه

في التلاقي، فيسقط عقابه، كمن بالغ في الاعتذار إلى من أساء إليه، فيسقط ذمه بالضرورة.

وبأن **التكليف** باقٍ، وهو تعريض للثواب، ولا يتصور إلا بسقوط العقاب، فوجب أن يكون له مخلص من العقاب، وليس غير التوبة، فتعين أن تكون التوبة مخلصاً من العقاب.

قال السعد: وأكثر المقدمات مزخرف. بل ربما يدعي القطع بأن من أساء إلى غيره، وانتهك حرماته، ثم جاء معتذراً، لا يجب في حكم العقل **قبول** اعتذاره، بل الخيرة إلى ذلك الغير، إن شاء صفح، وإن شاء جازاه.

وأما احتجاجنا بالإجماع على الابتهال إلى الله تعالى في قبول التوبة، وعلى وجوب شكره على ذلك، فربما يدفع بأن المسؤول هو استجماعها لشرائط القبول، فإن الأمر فيه خطير، **ووجوب القبول** لا ينافي **وجوب الشكر** لكونه إحساناً في نفسه، كتربية الوالد لولده، يجب على الولد شكرها، مع وجوبها على والده، ومحل النزاع بين **الأشعري وتلميذه** ما عدا توبة الكافر، أما توبته، **فبالإجماع** على قبولها قطعاً بالسمع، لوجود النص المتواتر:

- **قال الله تعالى**: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ ﴾ [الأنفال: ٣٨]، **بخلاف الآثار والأحاديث الواردة في غيره، فإنها تتناول المغفرة تناول الظاهر، وليست بنص في المسلم إذا تاب.**

- **كقوله تعالى**: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٣] **الآية**.

وما ورد من الأحاديث: **كقوله ﷺ**: «**التوبة تجب ما قبلها**»[1].

فليس بمتواتر، ولأنه إذا قطع بتوبة الكافر، كان ذلك فتحاً لباب الإيمان، وسوقاً إليه.

وإذا لم يقطع بتوبة المؤمن، كان ذلك سداً لباب العصيان، ومنعاً عنه، وهذا والذي قبله ذكره القاضي، لما قيل له أن الدلائل مع الشيخ **أبي الحسن**، وذكر **ابن عطية** أن جمهور أهل

(١) لم أعثر عليه وإنما الوارد في صحيح مسلم بلفظ: «أما علِمت أنّ الإسلام يهدِمُ ما كان قبلهُ؟ وأنّ الهِجرة تهدِمُ ما كان قبلها؟ وأنّ الحجّ يهدِمُ ما كان قبلهُ؟».

السنة على قول **القاضي أبي بكر** قال: والدليل على ذلك دعاء كل أحد من التائبين بقبول التوبة، ولو كانت مقطوعاً بها، لما كان معنى للدعاء بقبولها، وقد تقدم في كلام **السعد** رد هذا الدليل، ورده بعض من لقيه **ابن ناجي** أيضاً، بأن ذلك على طريق الإشفاق منهم رضي الله تعالى عنهم، فإن قلت: أطلق النظم الخلاف، فلم يبين راجحه، فهل هو على إطلاقه؟

قلت: أطلقه كثير، وقال بعضهم: المشهور قبولها قطعاً، والأصح ظناً.

وعبارة **النووي**: ثم توبة الكافر من كفره مقطوع بقبولها، وما سواها، أن أنواع التوبة ـ هل قبولها مقطوع به؟ أم مظنون فيه؟

خلاف لأهل السنة، واختار إمام الحرمين أنه مظنون، وهو الأصح، وعبارته في باب عقوبة شارب الخمر، وهو الأقوى.

وقال القرطبي: الذي أقول به، أن من تتبع القرآن والسنة، يقطع بأن توبة الصادق قطعية، انتهى.

وها هنا تتمة:

وهو أنه اختلف هل توبة الكافر نفس إيمانه، أو لابد من الندم على الكفر، فأوجبه **الإمام**، وقال غيره: بل يكفيه إيمانه، لأن كفره يمحى بإيمانه، وإقلاعه عنه.

قال تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ﴾.

قلت: الحق ما قاله الإمام.

قلت: وجزم به **القرطبي** في باب التوبة، حيث قال: الذنوب التي يتوب العبد منها إما كفراً أو غيره، فتوبة الكافر إيمانه مع ندمه على سالف كفره، وليس مجرد الإيمان نفس التوبة، انتهى المقصود منه، والله أعلم.

هذا ما يتعلق بطريقه وكيفيته.

وأما ما يتعلق بثمرته، فاعلم أنهم اختلفوا في سقوط العقوبة عند التوبة، فعند **أكثر المعتزلة** أن سقوطها بنفس التوبة، وعند **بعضهم** بكثرة ثوابها، إذ لو كان بنفس التوبة، لسقط بتوبة الملجأ، وبندم العاصي عند معاينة النار، ورد بمنع الندم في صورة الإلجاء، وبمنع كونه للقبح في صورة المعاينة، واحتج الأكثرون بأنه لو كان بكثرة الثواب، لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون أخرى، لأن نسبة كثرة الثواب إلى الكل على السواء، ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية، والمتأخرة عنها، في إسقاط عقابها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها، واللازم باطل للقطع، بأن من تاب عن المعاصي كلها، ثم شرب الخمر، لا يسقط عنه عقاب الشرب.

وأما عندنا، فهو بمحض عفو الله، وكرمه، وتوبته الصحيحة، عبادة يثاب عليها تفضلاً، ولا تبطل بمعاودة الذنب، ثم إذا تاب عنه ثانياً، تكون عبادة أخرى.

قال السعد: فإن قيل، فعندكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات، المتباعد عن المعاصي، والمؤمن المصر على المعاصي، طول عمره من غير عبادة أصلاً، والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصي، من غير توبة، والمؤمن التائب عن المعاصي، واحد، وهو التفويض إلى مشيئة الله تعالى، من غير قطع بالثواب أو العقاب، فلا رجاء من الطاعات والتوبة، ولا خوف من المعصية والإصرار، وهذه جهالة جاهلة، ومكابرة باهتة.

قلنا: حكم الكل واحد في أنه لا يجب على الله تعالى في حقهم شيء، لكن يثيب المطيع والتائب البتة، بمقتضى الوعد على تفاوت درجات، ويعاقب العاصي المصر بمقتضى الوعيد، على اختلاف دركات. لكن مع احتمال العفو احتمالاً مرجوحاً، فأين التساوي، وانقطاع الخوف، والرجاء، نعم خوفنا لا ينتهي إلى حد اليأس، والقنوط، إذ لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون.

ثم اختلف **المعتزلة** القائلون بإحباط الحسنات بالسيئات، كما سبق، في أنه إذا سقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة، هل يعود استحقاق ثواب الطاعة التي أبطلتها تلك المعصية وأحبطت ثوابها؟

فقال **أبو علي** و**أبو هاشم**: لا، لأن الطاعة تنعدم في الحال، وإنما يبقى استحقاق الثواب، وقد سقط، والساقط لا يعود.

وقال **الكعبي**: نعم، لأن الكبيرة لا تزيل الطاعة، وإنما يمنع حكمها، وهو المدح والتعظيم، فلا يزيل ثمرتها، فإذا صارت بالتوبة كأن لم يكن، ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس إذا زال الغيم.

وقال **بعضهم**: وهو اختيار المتأخرين، لا يعود ثوابه السابق، لكن تعود طاعته السابقة مؤثرة في استحقاق ثمراته، وهو **المدح** و**الثواب** في المستقبل بمنزلة شجرة أحرقت النار أغصانها وثمارها، ثم انطفأت النار، فإنه يعود أصل الشجرة وعروقها إلى خضرتها وثمرتها.

*** تتمات:**

الأولى: تقدم **كلام السعد** في «**توبة المجبوب والمريض مرضاً مخوفاً**»، وأنه لا يمنع قبول «**توبة المجبوب من الزنا**» إلا **أبو هاشم**، واعتمده **ابن العماد**، ولا عبرة به، وتقدم نقل **الآمدي** الإجماع على قبول «**توبة المريض**».

الثانية: اختلف الناس في صحة «**التوبة المؤقتة**»، مثل: أن لا يذنب سنة.

كما اختلفوا في التوبة من «**بعض الذنوب دون بعض**».

ومبنى الخلاف على أن الندم إذا كان على الذنب لكونه ذنباً:

- **هل يجب أن يعم الأوقات والذنوب جميعاً، أو لا يجب عمومه لهما؟**

والجاري على القواعد عمومه.

الثالثة: تكرر في كلام **السعد وغيره**، أن التوبة طاعة يثاب عليها.

وعبارة **الأمدي**: الظاهر، أن التوبة طاعة واجبة، فيثاب عليها لأنها مأمور بها، قال الله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [النور: ٣١]، والأمر ظاهر في الوجوب، لكنه غير

قاطع، لجواز أن تكون رخصة وإيذانًا بقبولها، ودفعاً للقنوط، قال الله تعالى: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٣] ﴿إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧]، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣]، وصريح «المتن» يجري على هذا الظاهر.

الرابعة: قال صاحب «الحلل» وغيره: اختلف في توبة القاتل عمداً:

- **فقيل: لا توبة له لقوله تعالى:** ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ﴾ [النساء: ٩٣] **الآية، وإليه ذهب مالك، لقوله: لا تجوز إمامته. وقال: ليكثر من شرب الماء البارد.**

- **وقيل: تقبل توبته لقوله تعالى:** ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ﴾ [الفرقان: ٦٨] **الآية**، وهذا هو الصواب الواجب القبول، ففي الحديث الصحيح: أن رجلاً قتل تسعاً وتسعين نفساً ثم قتل تمام المائة ثم أفتاه العالم بأن له توبة.

فقال **النووي**: هذا مذهب أهل العلم، وإجماعهم على صحة توبة القاتل عمدًا، ولم يخالف أحد منهم إلا **ابن عباس**، وأما ما نُقل عن **بعض السلف** من خلاف هذا، فمراد قائله الزجر والتورية، لا أنه يعتقد بطلان توبته، وهذا الحديث ظاهر فيه، وهو وإن كان شرعاً لمن قبلنا، وفي الاحتجاج به خلاف، فليس هذا موضع الخلاف، وإنما موضعه إذا لم يرد شرعنا لموافقته وتقريره، فإن ورد، كان شرعاً لنا بلا شك، وهذا قد ورد به شرعنا، وهو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا مَن تَابَ﴾ [الفرقان: ٧٠] الآية، وأما قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]، فالصواب في معناها، أن جزاءه جهنم، فقد يجازى بها وقد يجازى بغيرها وقد لا يجازى، بل يعفى عنه، فإن قتل عمداً مستحلاً له بغير حق ولا تأويل فهو كافر مرتد مخلد في جهنم بالإجماع، وإن كان غير مستحل بل معتقداً تحريمه فهو فاسق عاص مرتكب كبيرة جزاؤه جهنم خالداً فيها، لكن تفضل الله تعالى وأخبر أنه لا يخلد من مات موحداً فيها، فلا يخلد هذا، ولكن قد يعفوا عنه، فلا يدخل النار أصلاً، وقد لا يعفى عنه، بل يعذب، كسائر عصاة الموحدين، ثم يخرج معهم إلى الجنة، ولا يخلد في النار، **هذا هو الصواب في معنى الآية**، فلا يلزم من كونه يستحق

أن يجازى بعقوبة مخصوصة أن يتحتم ذلك الجزاء، وليس في الآية إخبار بأنه يخلد في جهنم، وإنما فيها أنها جزاؤه ـ أي يستحق أن يجازى بذلك.

- وقيل: **إن المراد من يقتل مستحلاً**.
- وقيل: **الآية وردت في رجل بعينه**.
- وقيل: **المراد بالخلود طول المدة لا الدوام**.
- وقيل معناها: **هذا جزاؤه إن جازاه**.

وهذه **الأقوال كلها ضعيفة أو فاسدة لمخالفتها حقيقة لفظ الآية**.

وأما هذا القول فهو شائع على ألسنة كثير من الناس، وهو فاسد، لأنه يقتضي أنه إذا عُفي عنه خرج عن كونها كانت جزاء له، وهي جزاء له لكن ترك الله مجازاته عفواً عنه وكرماً، **فالصواب ما قدمناه**، انتهى.

وفي **الأُبي**، أنّ **ابن شهاب** كان إذا سئل في هذه النازلة، استفهم السائل، فطاوله في الكلام، فإن ظهر له أنه لم يقتل، وإنما هو عازم على القتل، أفتاه أنه لا توبة له، وإن ظهر له أنه قتل، ومضى، أفتاه بصحة التوبة، وهو حسن من الفتوى.

وعلى ما هو **الصواب من صحة توبة قاتل العمد**، فشرط توبته من النفس أن يعرض نفسه على الأولياء، فإن اقتصوا، وإلا بذل لهم الدية، أو سامحوه، وصام شهرين متتابعين، وأعتق رقبة إن كان واجداً، وإلا أكثر، الاستغفار، ويستحب له أن يلازم الجهاد ببذل نفسه لله تعالى.

قلت: وهو ظاهر البناء على **أن رد المظالم شرط صحة**، وإن في تعبيره بالشرطية مسامحة، مراده بها، أن الخروج من عهدة الطلب في الآخرة بالنفس بذلك.

قال **الأبي**: واختلف في القاتل إذا اقتُصّ منه:

- **هل يكون القصاص كفارة له**؟ على قولين.

قلت: الصواب أنه إن وجدت أركان التوبة معه كان كفارة، وإلا فلا، انتهى.

والذي نقله **النووي** عن **القاضي** أنه أخذ من **حديث مسلم** أن قتل القصاص لا يكفر ذنب القاتل بالكلية وإن كفر ما بينه وبين الله تعالى ـ كما جاء في الحديث، فهو كفارة له، ويبقى حق المقتول، انتهى، ولم يتعقبه.

وقال **القرطبيُّ**: سمعت بعض شيوخنا يقول: القصاص إنما سقط حق الله تعالى يعني الجرأة، ويبقى حق المقتول فيقتل القاتل به في الآخرة، **وليس بصحيح**، لأنه تخصيص لعموم الأحاديث من غير دليل، انتهى.

وستسمع في الفائدة «**العاشرة من كلام القاضي**» ما يؤيد كلام **القرطبي**، والله أعلم.

قلت: وفي عزو **القرطبي** القول بعدم سقوط حق المقتول لبعض شيوخه قصور، وعبارة **العسقلاني**، ولكن قوله في حديث الباب، فعوقب به، أعم من أن تكون العقوبة حداً أو تعزيرًا.

قال **ابنُ التين**: وحكى عن **القاضي إسماعيل وغيره**، أن قتل القاتل إنما هو إرداع لغيره، وأما في الآخرة فالطلب للمقتول قائم، لأنه لم يصل إليه حقه.

قلت: بل وصل إليه حق، وأي حق، فإن المقتول ظلماً تكفر عنه ذنوبُه بالقتل ـ كما في الحديث الذي صححه ابن حبان وغيره، أن «**السّيف محّاءٌ لِلخطايا**»[1]، وفي آخر: «**لا يمر القتل بذنب إلا محاه إلى آخره ولولا القتل ما كفرت ذنوبه**»[2]، وأي حق يصل إليه أعظم من هذا، ولو كان القتل إنما شرع للإرداع فقط لم يشرع العفو عن القاتل، انتهى.

قلت: وقد يناقش بجواز كون المغفرة للمقتول مترتبة على **القتل** غير مراد بها المعارضة، فلا بد مما ينفيه.

تنبيه:

قال **ابن حجر** المذكور:

– **وهل يدخل في العقوبة المذكورة المصائب الدنيوية من الآلام والأسقام وغيرها؟**

---

(١) أخرجه ابن حبان برقم (٤٦٦٣).

(٢) أخرجه العقيلي في الضعفاء الكبير (١: ١١٨)، وقال: إسناده لين.

فيه نظر، ويدل **للمنع** قوله: «**ومن أصاب شيئًا مِن ذلِك فسترهُ الله**»[١]، فإن هذه المصائب لا تنافي السّتر، **لكن ثبتت الأحاديث الكثيرة أن المصائب تكفر الذنوب**، فيحتمل أن يراد أنها تكفر ما لا حد فيه، والله أعلم.

ثم قال: ويستفاد من الحديث، أن إقامة الحد كفارة للذنب، ولو لم يتب المحدود، وهو **قول الجمهور**.

وقيل: لابد من التوبة، وبذلك **جزم بعض التابعين**، وهو قول **بعض المعتزلة**، ووافقهم **ابن حزم**، ومن المفسرين **البغوي**، وطائفة يسيرة.

واستدلوا باستثناء من تاب في آية المحاربين؟

والجواب عن ذلك، أنه في عقوبة الدنيا، ولذلك قيدت بالقدرة عليه، انتهى.

قلت: وتسمع من كلام **القاضي** و**النووي** وغيرهما ـ في الآية ـ كلاماً، يأتي قريباً.

ثم قال **ابن حجر**: واختلف فيمن أتى ما يوجب الحد:

فقيل: يجوز أن يتوب سراً، ويكفيه ذلك.

وقيل: بل الأفضل أن يأتي الإمام، ويعترف، ويسأله أن يقم عليه الحد ـ كما وقع لماعز والغامدية.

وفصّل **بعضُ العلماء** بين من يكون **معلناً بالفجور** ـ فيستحب أن **يعلن بتوبته**، وإلا فلا.

الخامسة: اختلف:

- **هل يشترط في توبة القاذف تكذيب نفسه أم لا؟**

فقال **مالك**: لا يشترط.

وقال **الباجي** وغيره: يشترط، لأننا قضينا بكذبه في الظاهر، نقله **ابن ناجي**.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث عبادة بن الصامت، كتاب الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها، حديث رقم (١٧٠٩).

السادسة: قال **العلماء**: قبول التوبة لا يشترط فيه زمان معين، ولا مكان مخصوص، نعم، لا تصح عند طلوع الشمس من المغرب، لقوله عليه الصلاة والسلام: «**إن للتوبة باباً مفتوحاً، فلا تزال مقبولة حتى يغلق، فإذا طلعت الشمس من مغربها أغلق، وامتنعت التوبة على من لم يكن تاب قبل ذلك**»[1]، وهو معنى قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا﴾ [الأنعام: ١٥٨].

وعبارة **البعض**: إذا طلعت الشمس من مغربها لم تقبل توبته من معصية أو كفر **لارتفاع الإيمان بالغيب** في ذلك الوقت ـ كالتوبة عند الغرغرة.

قال **القرطبي** في «**التذكرة**»: فتوبة من شاهد ذلك أو كان كالمشاهد له مردودة، فلو امتدت أيام الدنيا بعد ذلك إلى أن نسي الأمر، أو ينقطع تواتره ويصير الخبر عنه آحادًا، فمن أسلم أو تاب حينئذ لم تقبل توبته، ومن تاب بعد ذلك قبلت توبته، انتهى.

قال **الحافظ**: وهنا آثار يشد بعضها بعضاً، وهي متفقة على أن الشمس إذا طلعت من المغرب أغلق باب التوبة، ولم يفتح بعد ذلك، فإن ذلك لا يختص بيوم الطلوع، بل يمتد إلى يوم القيامة.

ثم قال في محلٍّ آخر من «**الفتح**»: ثم وقفت على هذا الحديث، لعبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما، وذكر فيه «طلوع الشمس من المغرب»، وفيه: فمن يومئذ إلى يوم القيامة ﴿لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾ الآية، أخرجه الطبراني والحاكم، وهو **نص في موضع النزاع**، وبالله التوفيق.

ويؤخذ من تلك الأحاديث، أن طلوع الشمس من مغربها أول إنذار بقيام الساعة، ثم ذكر الآثار التي استند إليها في «**الفتح**»، انتهى.

قلت: وكون الحديث **نصاً في مطلوبه ـ منظور فيه**، لإمكان حمله على من كان علمه بذلك العيان، أو التواتر، وقد سلم **القرطبيُّ** عدم نفعه التوبة.

---

(١) أخرجه ابن ماجة في كتاب الفتن، باب طلوع الشمس من مغربها، حديث رقم (٤٠٧٠).

وللتوبة **شرط آخر**، وهو: أن يتوب قبل الغرغرة ـ كما جاء في الحديث، **فأما في حال الغرغرة**، وهي حالة النـزع، فلا تقبل توبة ولا غيرها، ولا تنفذ وصية ولا غيرها، قاله **النووي** وغيره.

واعتبر **الحنفية** هذا الشرط في الكافر، وألغوه في المؤمن **العاصي** فتقبل توبته ولو في الغرغرة، يعني النزاع، عملاً بالاستصحاب في الموضعين.

السابعة: قول النظم: «**فالثاني منه المُتاب واجب**» يؤخذ منه أن التوبة لا تجب من الصغائر عيناً، وهو **أحد قولين** بناءً على أنها مغفورة باجتناب الكبائر قطعا، وتوقف **السبكيُّ** في وجوبها عيناً من الصغيرة لتكفيرها باجتناب الكبائر وهو يقتضي أن الواجب لها التوبة أو اجتناب الكبائر، وخالفه ابنه **تاج الدين**، فقال: الذي أراه وجـوب التوبة لها عيناً على الفـور، نعم، إن فرض عدم التوبة عنها حتى اجتنبت الكبائر كفرت.

وما يراه يرجع إلى ما **رجحه الجمهور** من وجوب التوبة عنها عيناً، وعليه يتمشى قول **النووي**: واتفقوا على أن التوبة من جميع المعاصي واجبة، وأنها واجبة على الفور، ولا يجوز تأخيرها، سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة.

الثامنة: لما ذكر **العلماء أركان التوبة السابقة**، قال **شيخ الإسلام**: هذه حقيقة التوبة باطناً، أما في الظاهر، فتقبل شهادته، وتعود ولايته، فلا بد في تحققها مع ذلك في المعصية القولية من القول، كقوله في القذف: **قذفي باطل**، وأنا نادم عليه، ولا أعود إليه وفي الفعلية ـ كالزنا، وفي شهادة الزور، وقذف الإيذاء من استبرأ منه، انتهى.

وعندنا، لا يتحدد ذلك بالسنة، بل بما يغلب على الظن أنه لا يمضي مثله، إلا وقد زال الفسق أو العداوة، على أن من حد لا تقبل شهادته فيما حد فيه مطلقاً **عندنا**.

وحاصله، أن هذه مدارك فقهية خارجة لمعنى آخر، والله أعلم.

التاسعة: حيث قلنا **برد المظالم** إلى أهلها، فغصب مال شخص وأتلفه، وتوقفت التوبة على أدائه، وجب عليه الاستكساب ـ كما نقلوه عن **أبي الفضل الفراري** من **الشافعية**، ويوافقه كلام **أئمتنا** في باب الفلس، عند كلامهم على دين الغصب والتعدي.

وذكر ابن العماد أن في «التذكرة» للسيد: أن ما يتعلق بمحض حق الآدمي: منه ما تصح التوبة منه دون الخروج عن حق الآدمي، ومنه ما لا تصح التوبة منه دون الخروج عن حق الآدمي:

- أما الأول، فهو كل ما يتصور فيه حقيقة الندم مع دوام وجوب حق الآدمي، كالقتل الموجب للقصاص، فيصح الندم عليه من غير تسليم القاتل نفسه ليُقتاد منه، فإذا ندم صحت توبته في حق الله تعالى، ومنعه القصاص لمستحقه معصية مجردة، لا يقدح في التوبة، بل تستدعي في نفسها خروجاً عنها وتوبة عنها.

- وأما الثاني، فكالاغتصاب، لا يصح الندم عليه مع بقاء اليد عليه، وكذلك ظلامات العباد، لا تصح التوبة منها إلا بعد ردها، أو ضمان قيمة ما أتلفه منها، إن أمكنه ذلك، فإن تعذر عليه لزم العزم على أدائه إن أمكنه ذلك، وصحت توبته.

وذهب بعض العلماء إلى أن:

- توبته تصح عما بينه وبين الله تعالى إذا عزم على ترك العودة إلى مثله وإن كانت يده باقية على ملك الغير، ويكون مخاطباً بأن يرد المغصوب إلى صاحبه، كما لا يتضمن ترك الرد كمال زيد فساد التوبة برد مال عمرو.

- وما يتعلق بمحض حق الله، فكترك الطاعات، وشرب المسكرات، تصح منه التوبة بمجرد تركه والندم عليه والعزم على عدم العودة إليه وإن لم يسلم نفسه للأدب أو الحد.

- وما يتعلق بحقهما جميعاً، كقذف المحصنات، فهل تصح التوبة منه إذا لم يسلم نفسه للحد: فيه خلاف: فمن رأى أنه حق لله تعالى صحح التوبة، ومن رأى أنه حق لآدمي، فمن قاسه على القتل صحح التوبة، ومن قاسه على الغصب لم يصحح التوبة، انتهى كلام «التذكرة».

قال ابن العماد: والفرق بين «القصاص» و«الغصب» حيث لا يتوقف صحة التوبة في القصاص على التسليم، ويتوقف في الغصب على رد المغصوب:

- أن التسليم للقصاص فيه تفويت روح، ولهذا ندب الشرع إلى العفو فيه.

- وأما رد المغصوب فليس فيه تفويت روح، بل إزالة يد عن المغصوب، أو رد بدله إن تلف، وأما القذف فهو أشبه بالمال، لأنه ليس فيه تفويت روح، بل فيه الجلد لا غير، انتهى.

وتقدم أننا نبهناك على فرق آخر، وإن كان قوله هنا، وإن كانت يده باقية على ملكه متخالفة إلا أن إمام الحرمين مصرح في «**الشامل**» مما يستلزمه كما مر.

العاشرة: ورد في حديث ماعز عن النبي ﷺ قال له: «**ويحك، فاستغفِرِ الله وتُب إليهِ**» **فقال: طهِّرنِي**»[1]، وفي حديث الغامدية، أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**ويحكِ ارجِعِي فاستغفِرِي الله وتُوبِي إليهِ، فقالت: طهِّرنِي**»[2].

فقال العلماء، واللفظ للنووي: هذا دليل على أن الحد يكفر ذنوب المعصية التي حد لها، وقد جاء ذلك صريحاً في حديث عبادة ابن الصامت رضي الله تعالى عنه وهو قوله ﷺ: «**ومن فعل شيئاً من ذلك فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له**»[3]، ولا نعلم في هذا خلافاً، وفي هذا الحديث دليل على سقوط إثم المعاصي الكبائر بالتوبة، وهو بإجماع المسلمين إلا ما قدمناه عن ابن عباس في توبة القاتل خاصة، والله اعلم.

فإن قيل: فما بال ماعز والغامدية لم يقنعا بالتوبة وهي محصلة لغرضهما وهو سقوط الإثم، بل أصرا على الإقرار، واختارا الرجم.

فالجواب: أن تحصيل البراءة بالحد، وسقوط الإثم متيقن على كل حال، لاسيما لإقامة الحد بأمر النبي ﷺ، **وأما التوبة** ـ فيخاف أن لا تكون نصوحاً، وأن يخل شيء من شروطها، فتبقى المعصية وإثمها دائماً عليه، فأرادا حصول البراءة بطريق متيقن دون ما يتطرق إليه احتمال، والله أعلم، انتهى.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، حديث رقم (١٦٩٥).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، حديث رقم (١٦٩٥).

(٣) سبق تخريجه.

قلت: قال القاضي في حديث عبادة السابق: حجة للجمهور على أن الحدود كفارات، فمن قتل فاقتص منه، لم يبق عليه تبعة في الآخرة، لأن الكفارات ماحية للذنب، حتى كأنه لم يكن، ومنهم من وقف لحديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: «**لا أدرِي الحُدُودُ كفّاراتٌ**»[1]، **وحديث عبادة أصح**.

وقد يمكن الجواب عن الحديثين، بأن يكون حديث أبي هريرة قاله أولاً، قبل أن يعلم بأن الحدود كفارات، ثم أعلمه الله تعالى بأن الحدود كفارات.

واحتج من توقف بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣] والآية مختلف في معناها، فعلى أنها من مجازى الكفر لا حجة فيها، وعلى أنها من مجازى الإسلام، فحديث عبادة مخصص لعمومها، ومفسر لها، انتهى.

ولعل ما نقل عن **الرافعي** من أنها كفارات في الدنيا لا في الآخرة قول الوقف، انتهى كلام القاضي وغيره.

ثم رأيت **ابن حجر** قال ما نصه: **قلت**: حديث أبي هريرة أخرجه الحاكم في المستدرك، والبزار، من رواية معمر عن ابن أبي ذؤيب، عن سعيد المقبري، عن أبي هريرة، وهو صحيح على شرط الشيخين، وإذا كان صحيحاً، فالجمع الذي جمع به القاضي حسنٌ، لكن القاضي ومن تبعه جازمون بأن حديث عبادة هذا كان بمكة ليلة العقبة لما بايع الأنصاري رسول الله ﷺ البيعة الأولى بمنى، وأبو هريرة إنما أسلم بعد ذلك لسبع سنين عام خيبر، فكيف يكون حديثه متقدماً.

وقالوا في الجواب عنه، يمكن أن يكون أبو هريرة ما سمعه من رسول الله ﷺ، وإنما سمعه من صحابي آخر كان سمعه من النبي ﷺ قديماً، ولم يسمع من النبي ﷺ بعد ذلك أن الحدود كفارة كما سمعه عبادة.

وفي هذا تعسف، ويبطله أن أبا هريرة صرح بسماعه، وأن الحدود لم تكن نزلت إذ ذاك.

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه برقم (٢١٧٤) وقال: «هذا حدِيثٌ صحِيحٌ على شرطِ الشّيخينِ ولم يخرِّجاهُ».

والحق عندي، أن حديث أبي هريرة صحيح، وهو سابق على حديث عبادة، والمبايعة المذكورة في حديث عبادة لم تقع ليلة العقبة، وإنما هي بيعة أخرى وقعت بعد فتح مكة، وساق ما يدل على ذلك، ثم قال: وإنما حصل اللبس من جهة أن عبادة بن الصامت حضر البيعتين معاً، وكانت بيعة العقبة من أجل ما يتمدح به، فكان يذكرها إذا حدث تنويهاً بسابقته، فلما ذكر هذه البيعة التي صدرت على مثل بيعة النساء، عقب ذلك، توهم من لم يقف على حقيقة الحال، أن البيعة الأولى وقعت على ذلك، وليس كذلك.

والحاصل، أن البيعات ثلاث:

- **بيعة العقبة، وهي قبل فرض الحرب.**
- **وبيعة الحرب، وكانت على أن لا يفروا.**
- **بيعة الرجال، التي كانت على نظير بيعة النساء.**

فإن قلت: في بعض الروايات أن البيعة ليلة العقبة كانت على مثل بيعة النساء.

قلت: المراد وقوع ذلك بمثل ما في الآية قبل نزولها، فوافق ما نزلت به، أو أن تلك الزيادة من وهم بعض الرواة، ورجحه **ابن حجر**، انتهى بمعناه.

الحادية عشرة: تطلق التوبة في لسان الشرع على أنواع:

- **فتوبة المشركين، وهي الرجوع إلى الإسلام.**
- **وتوبة المذنبين، وهي الرجوع عن الذنوب والآثام.**
- **وتوبة المبتدعة، وهي الرجوع إلى السنة.**
- **وتوبة المؤمنين المتقين: وهي المناصحة ومجانبة المؤثمات.**
- **وتوبة الأنبياء والصديقين: وهي تفاوت المقامات والترقي في الكمالات.**

الثانية عشرة: قال **ابن عيينة**: التوبة عما دون إزهاق الأنفس عمداً مع بقائها نعمة أنعم الله بها على عباده من هذه الأمة دون غيرها من الأمم، وكانت توبة بني إسرائيل بقتل النفس ـ كما قال تعالى: ﴿فَاقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤].

خاتمتان:

الأولى: ليس في كلام «الناظم» ما يفيد توقف غفران الكبائر على التوبة، فقد تغفر بالفضل المحض، وقد يحقق منها بالطاعات، وقد صرح **النووي** في قوله عليه الصلاة والسلام: «**من قام رمضان إيمانًا واحتِسابًا، غُفِر لهُ ما تقدّم مِن ذنبِهِ**»(١): المعروف عند الفقهاء، أن هذا مختص بغفران الصغائر دون الكبائر.

قال **بعضهم**: ويجوز أن يخفف من الكبائر إذا لم يصادف صغيرة.

وقد قدمنا المبحث بأشبع من هذا، وقصدنا الآن الرد على ظاهر قول من قال: **أن الكبائر لا تكفر إلا بالتوبة**، والله أعلم.

وقد يقال: إن عدم المؤاخذة بها فضلاً من غير توبة يسمى عفواً لا تكفيراً، وفيه نظر.

الثانية: التائب الآتي بالتوبة شرعاً الخارج من المكان المغصوب شرعاً مسرعاً سالكاً أقرب الطرق وأقلها ضرراً:

- **مذهب الجمهور، أنه آت بواجب، إذ لا تتحقق التوبة إلا بذلك الخروج، وإن كان شغلاً لملك الغير بغير إذنه، وكل ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب.**

وقال أبو هاشم الجبائي من المعتزلة: هو آت بحرام لأن ما أتى به من الخروج شغل ل لك الغير بغير إذن منه، وذلك قبيح لعينه، كالمكث، فهو منهي عنه، ولا تتحقق التوبة إلا بانتهاء الخروج، إذ لا إقلاع إلا حينئذ بهذا الاعتبار مأمور به، لأنه انفصال عن المكث المحرم.

واعترض عليه، بأنه قول بتعلق الأمر والنهي معاً بالخروج، وهو تكليف محال، وأبو هاشم ممن يمنعه، فقد حافظ على أحد أصليه الفاسدين، وهو القبح العقلي، فأخا بالآخر، وهو امتناع تكليف المحال.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الإيمان، باب تطوع قيام رمضان من الإيمان، حديث رقم (٣٧)، و مسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب الترغيب في قيام رمضان، حديث رقم (٧٥٩).

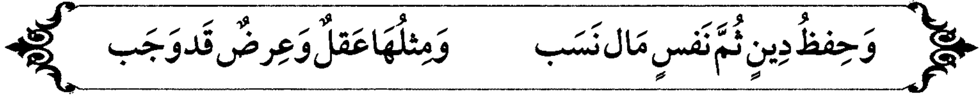
- **وقال إمام الحرمين: هو مرتبك في المعصية، ومشتبك بها، مع أنه انقطع عنه تكليف النهي الذي هو طلب الكف عن الشغل بخروجه تائباً الذي هـو مأمور به، فلا يـخلص من المعصيـة بالأخـذ في قطع المسافة للخـروج، لبقاء ما تسبب فيه بـدخوله من ضرر المالك بشغل ملكه.**

فاعتبر **إمام الحرمين** في الخروج جهة معصية، وفي الإثم لحصول الضرر بالشغل المذكور، وجهته طاعة، وهي امتثال الأمر بقطع المسافة للخروج، والأولى لازمة للثانية، إذ لا ينفك الامتثال المذكور عن الشغل المذكور، فلا يكون ما ذهب إليه من التكليف بالمحال، وإنما يكون منه لو تعلق الأمر والنهي معاً بالخروج، وتعلق النهي هنا منتف لانقطاع تكليف النهي ـ كما علمت.

فإن قلت: قد تقرر أنه لا معصية إلا بفعل منهي عنه، أو ترك مأمور به، وإذا سلم الإمام انقطاع تكليف النهي لم يبق للمعصية جهة.

قلنا: لعل **إمام الحرمين** لا يسلم أن **دوام المعصية** لا يكون إلا بفعل منهي عنه، أو ترك مأمور به، بل يخص ذلك بابتداء المعصية، ولهذا قال **ابن الحاجب** إنه بعيد حيث استصحب المعصية مع انتفاء تعلق النهي، فيكون قولاً مما لا نظير له، ولم يقل إنه محال، ومع ذلك فقد دفع **ابن السبكي** استبعاده إياه في شرح «**المختصر**» لقول الفقهاء: من جن بعد ارتداده ثم أفاق وأسلم وجب عليه قضاء صلوات زمن الجنون استصحاباً لحكم معصية الردة، لأن إسقاط الصلاة عن المجنون رخصة، والمرتد ليس من أهل الرخصة، ولهذا قال في «**جمع الجوامع**» في قول «الإمام» إنه دقيق، أما الخارج غير تائب فهو عاص قطعاً كالماكث، والله أعلم.

* * *



* [مبحث في المكفرات وأحكامها]:

ولما حكى **الغزالي** وغيرُه ـ من أئمة الأصول، أن الكليات الخمس، أو الست، مما أجمعت الملل كلها على امتناع إباحتها، وأطبقت على وجوب صيانتها لشرفها، وزيادة المفاسد المترتبة على انتهاكها، وعلم من الدين وجوب حفظها بالضرورة، جعلها مقدمة الكلام على المكفرات، وفاتحة له، فقال:

(و)، هي للإستئناف، (**حفظ**)، مبتدأ، أي صيانة (**دين**)، وهو: ما شرعه الله لعباده من الأحكام، فيشتمل أديان الأمم السابقة قبل نسخها، ودين محمد ﷺ الناسخ لها، (**ثم**) **حفظ** (**نفس**) عاقله لأنها المتبادرة عند الإطلاق، وحفظ (**مال**) بالسكون وحذف العاطف للوزن، أصله مول، قلبت الواو ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها، وهو كل ما يحل تملكه شرعاً، وحفظ (**نسب**)، بالسكون وحذف العاطف للوزن، وهو معلوم، (**ومثلها**) ـ أي هذه المذكورات في وجوب الحفظ: (**عقل**)، وقد تقدم بيانه، (**و**) مثلها في ذلك: (**عِرض**)، وهو معروف، وقال **شيخ الإسلام**: هو بكسر العين موضع المدح والذم من الإنسان، وقيل: الحسب، ومجمع على أعراض كأقفال، انتهى.

وهذا ذكره **الطوفي**، وتبعه عليه **ابن السبكي**، وعليه، فالكليات ست.

واعترضه بعضهم، بأنه ليس مما اتفقت الشرائع على تحريمه، وإن كانت حرمته معلومة من شرعنا بالضرورة.

وبعضهم، أسقطه لذلك مع ذكره الأديان بدله.

وبعضهم، أسقطها.

وذكره **بعضهم** ذكر الانتساب وأسقط الأحوال.

وبعضهم، أسقط الأنساب، كما نبه عليه **ابن عبد السلام المالكي**، والعلامة **خليل المالكي** في شرحها **لابن الحاجب** «الفرعي»، وتبعها المحقق **ابن عرفة**، وإن اعترضهم بعض

المتأخرين بأنه لم يره لمن يرجع إليه من **أئمة الأصول**، لأن من حفظ حجة علي من لم يحفظ، ولأنه إنما نفى رؤية نفسه، وذلك لا يستلزم عدم تحققه في نفسه.

وقد حكى **القرافي** بعض هذا الخلاف، **فقال**: واختلف العلماء في عدها:

- **فبعضهم يقول: الأديان عوض الأعراض.**
- **وبعضهم يذكر الأعراض، ولا يذكر الأديان.**

وفي **التحقيق**، الكل متفق على تحريمه، فما أباح الله تعالى العِرض بالقذف والسباب قط، ولا أباح الأموال بالسرقة والغصب، ولا الانتساب بإباحة الزنا، ولا العقول بإباحة المفسدات لها، ولا النفوس والأعضاء بإباحة القتل والقطع، ولا الأديان بإباحة الكفر وانتهاك حرم المحرمات، انتهى.

وما يفهم منه من أن الخلف في العد فقط دون المعنى ربما يرده ما نقلناه عن **بعضهم** في **الأعراض** إن لم يرد الاتفاق في شرعنا، وخبره قد وجب في جميع الشرائع كما أخبر به شرعنا على ما يشير إليه عليه الصلاة والسلام، فقوله في خطبته المشهورة: «**إن دماؤكم وأموالكم وأعراضكم حرام**» الحديث، وفي آخره: «**ألا لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض**»[١]، فالنهي عن الرجوع إلى الكفر نهي عن الردة، فهو راجع لحفظ **الدين والنسب**، داخل تحت حفظ الأعراض، ولازم التكليف بذلك: **العقل**، والرابط الضمير الراجع للحفظ المستتر في وجب، و«قد» دالةٌ على التحقيق لدخولها على الماضي:

- **ولحفظ الدين شرع قتل الكفار المحاربين، والمفتونين، من الزنادقة والمرتدين، وعقوبة الداعين إلى البدع والأهواء.**
- **كما شرع لحفظ النفوس القصاص في النفس والطرف.**
- **ولحفظ المال حد السرقة وحد قطع الطريق.**

---

(١) سبق تخريجه.

- ولهما معاً حد الحرابة.

- ولحفظ النسب حد الزنا.

- ولحفظ العقل حد السكر والقصاص ممن أذهبه عمداً بجناية، والدية إن ذهب بها عند تعذر القصاص.

- ولحفظ الأعراض حد القذف للعفيف والتعزيز لغيره، كما أنه الواجب في أدائه الأعراض بغير القذف.

تنبيه:

لم يرتب **الناظم** هذه المذكورات لضرورة الوزن:

- وآكدها الـدين، فهو أهمها، ومقدمهـا عند تعارضها، إذ حفظ غيره منها إما هو وسيلة لحفظه، ودونه حفظ النفوس، ودونه حفظ العقول، ودونه حفظ الأنساب.

- ودونه حفظ الأموال، وفي مرتبتها الأعراض، إن لم تؤد الإذاية فيها إلى قطع نسب، وإلا كانت في مرتبة الأنساب، كما أشار إليه البدر الزركشي.

فإن قلت: قد ظهر أن **حفظ العقول** آكد من **حفظ الأنساب والأعراض**، فما بال حد الشرب عند بعض الأئمة **كالشافعي** أربعون، وحد الزنا لغير المحصن مائة وتغريب عام، وله الرجم، وحد القذف ثمانون.

قلت: أجيب، بأنه لما كان أثر **الزنا** ـ وهو اختلاط الأنساب، وأثر **القذف** ـ وهو القدح فيها، مستمرين، ناسب التغليظ في الزجر عنهما، ولما كان أثر **الشرب** ـ وهو انغمار العقل دون زواله زائلاً غير مستمر، ناسب التخفيف في الزجر عنه، ولذا جعلوا في زواله الدية أو القصاص ـ كما مر، على أن **مذهبنا** استواء حدّي **الشرب والقذف**، وعليه، فاللائق، أن الأعراض والعقول في مرتبة واحدة ـ كما يشهد له حكم **علي رضي الله تعالى عنه** بحـده ثمانين

قائلاً: «**لأنه إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فأدي أن يضرب ثمانين**»[1]، ووافقه على ذلك **الصحابة**، وأما متابعة **بعض المتأخرين** من المالكية في شرح «**المختصر**» للشافعية في عده «**العقول**» آكد من الأعراض، فلا أعرفها لغيره منهم، فليحرر.

فإن قلت: كيف يكون **حفظ العقول** مما أجمعت الملل على وجوبه مع إباحة الخمر في صدر الإسلام؟

قلت:

- **لعل المراد، أنها مما أجمعت على حفظه في الجملة.**
- **أو لعل المراد، أنها لم يبح إفسادها في شريعة منها إباحة مستمرة.**

وأما حمله على أن الذي أجمعت عليه الملل حفظها عن الفساد لا عن التغطية، والخمر إنما فيها تغطية للعقل لا إفساده، فكلام منظور فيه، وإلا لم يكن حكمة لمشروعية تحريم الخمر، والحد على الشرب، إلا **أن يقال**: الحكمة خشية التطرق للإفساد.

وأشكل منه قول القرافي: إن المسكرات حرام في جميع الملل، وإن وقع الخلاف في اليسير الذي لا يسكر، ففي الإسلام هو حرام، وفي الشرائع المتقدمة هو حلال، أما القدر المسكر فحرام إجماعاً في الملل، لما ثبت عندهم من إباحة الخمر صدر الإسلام مطلقاً: ما أسكر منها وما لم يسكر.

وعبارة **النووي في جوابه** عن سكر حمزة: لا إثم فيه، لأنه كان حلالاً، لأنه كان قبل التحريم، وما يقوله بعض من لا تحصيل عنده: أن السكر لم يزل حراماً، فباطل لا أصل له، انتهت.

وعبارة **القرطبي**: أهل الأصول **يقولون**: السكر حرام في كل شريعة، وما قالوه واضح، لأن الشرائع مصالح العباد، وأصل المصالح **العقل**، فيحرم كل ما يذهبه أو يشوشه، ويجاب

---

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ برقم (٣١١٧)، والنسائي في الكبرى برقم (٥٢٧٠)، والطحاوي في شرح معاني الآثار برقم (٤٨٩٧).

عن الحديث، بأن حمزة لم يقصد بشربه السكر، لكنه أسرع فيه وغلبه، ولم ينكر عليه النبي ﷺ في حال سكره، لأنه لم يعقل، ونزل التحريم إثر ذلك.

قال الأبي: **قلت**: تأمل ما ذكر **النووي رضي الله تعالى عنه**، ونسبته ذلك البعض من لا تحصيل عنده، بل هو قول **كل الأصوليين**، وهو أحد الكليات الخمس الذي اتفقت الشرائع على تحريمها، والجواب عن الحديث إما ما ذكره القرطبي، وإما أن يقال أن السكر الذي اتفقت الشرائع على تحريمه إنما هو السكر الذي يذهب العقل جملة، حتى لا يميز الأرض من السماء، وليس هذا هو الواقع من حمزة، وإنما الواقع منه ما ذهب معه بعض التمييز، انتهى.

وأقول، يرد على **جوابه الثاني** ما أوردناه على **جواب القرافي** السابق، على أن في بعض طرق حديث حمزة التي ذكرها مسلم ما هو صريح في رده أيضاً، فإن فيها، **أن النبي ﷺ جاء للبيت الذي حمزة يشرب فيه ومعه زيد بن حارثة وعلي رضي الله تعالى عنهما، فاستأذن ﷺ، فأذنوا له، فإذا هم شرب، فطفق رسول الله ﷺ يلوم حمزة فيما فعل ـ يعني من قطع أسنمه شاد في علي، وبفرخوا سرهما، وأخذ أكبادهما، فإذا حمزة محمرة عيناه، فنظر حمزة إلى رسول الله ﷺ ثم صعد النظر إلى ركبتيه، ثم صعد النظر، فنظر إلى سرته، ثم صعد النظر فنظر إلى وجهه، وقال حمزة: وهل أنتم إلا عبيد لأمي، فعرف رسول الله ﷺ أنه ثمل، فنكص رسول الله ﷺ على عقبيه القهقري، حتى خرج خرجنا معه، ولو كان معه تمييز ما قال ذلك، ولا نظر كذلك، ولا خشيه النبي ﷺ حتى قهقر**[1].

تتمة: مذهب **مالك والشافعي وأحمد وجماهير السلف والخلف تحريم جميع الأنبذة المسكرة**، وأنها كلها تسمى خمراً، سواء في ذلك الفضيخ، ونبيذ التمر، والرطب، والبسر، والزبيب، والشعير، والذرة، والعسل، وغيرها، فكلها محرمة، وكلها تسمى خمراً، حسب ما طفحت به أحاديث الصحيح.

وقال قوم من أهل البصرة: إنما يحرم عصير العنب ونقيع التمر النيء، فأما المطبوخ منهما، والنيء المطبوخ مما سواهما، فحلال، ما لم يشرب ويسكر.

(١) أخرجه برقم (١٩٧٩).

وقال **أبو حنيفة**: إنما يحرم عصير ثمرات النخل والعنب.

قال: فسلافة العنب يحرم قليلها وكثيرها، إلا أن يطبخ، حتى تنقص ثلثاها، وأما نقيع التمر، والزبيب، **فقال**: يحل مطبوخهما، وإن مسته النار، شيئاً قليلاً، من غير اعتبار لحد، كما اعتبر في سلافة العنب.

قال: والنيء منه حرام.

قال: ولكن لا يحد شاربه.

هذا كله، ما لم يشرب ويسكر، فإن شرب وسكر فهو حرام بإجماع المسلمين.

واحتج **الجمهور** بالقرآن والسنة:

- أما القرآن، فهو أن الله تعالى نبه على أن العلة في تحريم الخمر كونها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهذه العلة موجودة في جميع المسكرات، فوجب طرد الحكم في الجميع.

فإن قيل: إنما يحصل هذا المعنى في الإسكار، وذلك مجمع على تحريمه.

قلنا: قد أجمعوا على تحريم عصير العنب وإن لم يسكر، وقد علل الله سبحانه وتعالى تحريمه بما سبق، فإذا كان ما سواه في معناه وجب طرد الحكم في الجميع، ويكون التحريم للجنس المسكر، وعلل بما يحصل من الجنس في العادة.

قال المازريُّ: هذا الاستدلال آكد من كل ما يستدل به في هذه المسألة.

قال: **ولنا في الاستدلال طريق آخر، وهو أن نقول**: إذا شربت سلافة العنب عند اعتصارها وهي حلوة لم تسكر، فهي حلال بالإجماع، وإن اشتدت وأسكرت حرمت بالإجماع، فإن تخللت من غير تخليل آدمي حلت، فنظرنا إلى تبدل هذه الأحكام وتجددها عند تجدد صفات تبدلها، فأشعرنا ذلك بارتباط هذه الأحكام بهذه الصفة، وقام مقام التصريح بذلك النطق، فوجب جعل الجميع سواء في الحكم، وأن الإسكار هو علة التحريم.

- وأما السنة فلا تحصى، والله أعلم.

خاتمة:

حفظ هذه الكليات مبني على اعتبار أحد أقسام الوصف المناسب في الأصول، وهو ما تضمن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة:

فالأول، كالغنا علة في وجوب الزكاة.

والثاني، كالإسكار علة في تحريم الخمر.

إذ المناسب ينقسم:

- **إلى ما هو في محل الضرورات.**
- **وإلى ما هو في محل الحاجات.**
- **وإلى ما هو في محل التتمات.**

ويسمى ما هو في محل الحاجات حاجياً، وما هو في محل التتمات تحسينياً.

فيقدم الأول على الثاني، والثاني على الثالث، عند التعارض.

فالأول، نحو الكليات الخمس.

والثاني، مثل تزويج الولي الصغيرة، فإن النكاح غير ضروري، لكنه مما تدعو الحاجة إليه في تحصيل الكفؤ، لئلا يفوت.

والثالث، ما كان حثاً على مكارم الأخلاق، كتحريم تناول القاذورات، وسلب أهلية الشهادات عن الأرقاء، ونحو الكتابات، ونفقات القرابات.

وقد تقع **أوصاف مترددة بين هذه الأقسام**، كقطع الأيدي باليد الواحدة، فإن شرعيته ضرورية: صوناً للأطراف، وأمكن أن يقال: ليس منه، لأنه يحتاج الجاني فيه إلى الاستعانة بالغير، وقد تتعذر.

مثال اجتماع هذه الأقسام في وصف واحد: النفقة:

- **فإنها على النفس ضرورية.**

- **وعلى الزوجات حاجية.**

- **وعلى الأقارب تتمة.**

واشتراط **العدالة في الشهادة** ضروري، صوناً للنفوس والأموال، وفي الإمامة على الخلاف فيها حاجية، لأنها شفاعة، والحاجة داعية لصلاح الشفيع، وفي ولاية النكاح تتمة، لأن الولي القريب نزعه طبعه عن الوقوع في العار، والسعي في الإصرار. وقيل: حاجية على الخلاف، ولا تشترط العدالة في الإقرار لقوة الوازع الطبيعي، ودفع المشقة عن النفوس مصلحة، ولو اقتضت إلى مخالفة القواعد، وهي ضرورية، كانت مؤثرة في الترخص كالبلد الذي يتعذر فيه العدول.

قال **ابن أبي زيد** في «**النوادر**»: تقبل شهادة أمثالهم حالاً، لأنها ضرورة، وكذلك يلزم في القضاة وولاة الأمور فائدة تتعلق بحفظ الأنفس.

قال **القرافي**: الحيوان الذي لا يؤكل بالذكاة إذا وصل في المرض لحد لا يرجى، هل يذبح تسهيلاً عليه وإراحة له من ألم الوجع الذي به؟

الذي رأيته: **المنع**، إلا أن يكون مما يذكي لأخذ جلده كالسباع، وأجمع الناس على منع ذلك في حق الآدمي، وإن اشتدت آلامه، واحتمل أن يكون ذلك لشرفه عن الإهانة بالذبح، فلا يتعداه ذلك إلى غيره، قاله في «**شرحه**» لـ«**تنقيحه**».

قلت: الذي مشى عليه **خليل** ـ وهو مذهب **ابن القاسم** في «**المدونة**»: جواز التذكية، وقضية تقييده بالوصول بالمرض للحالة المذكورة، أن ما هرم من القطط، أو هرم، أو بعيب من الحُمر، أو البغال مثلاً، بحيث صار لا نفع فيه، لكنه يعيش إن ترك، لا يذبح، وبه **أفتى ابن عرفة**، وكذا القطط الصغار، والحيوان الصغير، لقلة غذاء أمهاتهم، ويجب الإنفاق على الجميع، وخالفه **البرزلي**، فقال: والصواب في ذلك كله عندي الجواز لارتكاب أخف الضررين، لقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا التقى ضرران نفي الأصغر للأكبر»[1]، انتهى.

---

(١) لم أقف عليه.

والذي مشى عليه **البرزلي** في أهل البلايا ممن يأخذهم الولاة، ويجزمون أنهم يقتلون، فيريدوا أن يستعجلوا بشرب السم ونحوه، أنه يجري على ما تقدم، نعم، إن رجى حياة، أو طولها، وجب العدول إلى ما به يحصل ذلك، وإلا جاز الأمران عند تساوي الحالين.

وقال عز الدين: إذا رجى للإنسان حياة ساعة، فلا يحل له استعجال موته.

وفي **أسئلته**: هل يجوز للمكلف قتل نفسه إذا علم أنه أتى ما يوجب ذلك، أو يستحب، أو يحرم؟

فإذا فعل، هل سمي بذلك فاسقاً، أو مقتاتاً.

جوابها في تحتم قتله بذنب من الذنوب، لم يجز له أن يقتل نفسه، وستره على نفسه مع التوبة أولى به، وإن أراد أن يظهر نفسه بالقتل، فليقر بذلك عند ولي القتيل ليقتله على الوجه الشرعي، فإن قتل نفسه لم يجز له ذلك، لكنه إن قتل نفسه قبل التوبة كان ذنبه صغيراً لافتئاته على الإمام، ويلقى الله تعالى فاسقاً بالجريمة لموجبة للقتل، وإن قتل نفسه بعد التوبة: فإن جعلنا توبته مسقطة لقتله، فقد لقى الله تعالى فاسقاً بقتله نفسه لأنه قتل نفساً معصومة، وإن قلنا لا يسقط قتله بتوبته، لقى الله عاصياً لافتئاته على الأئمة، ولا يأثم بذلك إثم من يرتكب الكبائر، لأنه فوّت روحاً يستحق الله تعالى تفويتها، وأزهق نفساً يستحق الرب إزهاقها، وكان الأصل يقتضي أن يجوز للآحاد القيام بحق الله تعالى في ذلك، لكن الشرع فرضه للأئمة، كي لا يوقع الاستبداد به في الفتن، انتهى.

قلت: فظهر من جميع هذا، أن المراد: حفظ النفوس الواجبة الحفظ مطلقاً، أدميه أو غيرها، أما غير الواجبة الحفظ: كنفس المرتد بعد الاستتابة، ونفس الخنزير، ونفس الكلب المنهي عن اتخاذه، فلا يطلب حفظها، بل ربما طلب إهلاكها، كالكلاب المروعة، أو العقوبة على ما فصل في كتب الفقه، والله أعلم.

ولنختم هذا الفصل **بأسماء الأنبذة**، فنقول: قال بعض العلماء: فائدة: **أسماء الأنبذة** أربعة عشر اسمًا:

الأول: الفضيخ، وهو بسر يرضى، ثم يلقى عليه الماء، ويقال له: الفضوخ أيضاً، والأول أوجهُ، ولذا قال **ابن عمر**: ليس بالفضيخ، ولكنه الفضوخ، إشارة إلى أنه يفضخ الرأس والبدن.

الثاني: البتع، وهو شراب العسل.

الثالث: المزر، ويتخذ من البر والشعير عادة.

الرابع: الغبير، وفي الحديث: «**إيّاكُم والغُبيراء فإنّها خمرُ العالمِ**»[1]، وهو شراب الذرة، يضعه الحبش، وهو السكوك بضم السين، وإسكان الكاف، وقد تضم والكاف الثانية مفتوحة، **وهو الاسم الخامس**.

السادس، المغير، وهو ما يغير بالنار، أو بما يلقى فيه حتى يسكن غليانه، وينحرف عن حاله إلى ما هو أضر بالبدن.

السابع: الجعة، وهو شراب الشعير.

الثامن، والتاسع، والعاشر، والحادي عشر: الباذق، والطلاء، والبختج، والجمهوري، وهو المطبوخ كله حتى يرجع إلى النصف، أو الثلث.

الثاني عشر: المزاء، وهو نبيذ البسر، **وقيل**: هو النبيذ في الحنتم والمزفت.

الثالث عشر: المقدي، بتخفيف الدال، شراب ينسب لقرية من قرى **دمشق** يقال لها مقدية.

قال **ابن الأنباري رحمه الله تعالى**: وهو عندي بتشديدها.

قال **ابن السيد البطليوسي رحمه الله تعالى** في «**شرح آداب الكاتب**»: يجوز بتشديد الدال وتخفيفها، فمن شدد جعله منسوباً إلى مقد، وهي قرية بالشام، ومن خفف الدال نسبة إلى مقدية مخففة الدال، وهو حصن بدمشق معروف، انتهى.

---

(١) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير برقم (٨٩٧)، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (١٥٤٨١).

وضبطه في «**الصحاح**» بتخفيف الدال، ونسبه إلى قرية بالشام ووهمه في ذلك صاحب القاموس.

الرابع عشر: الصعق، وهو أن يشرح العنب، ثم يعمل في وعاء حتى يغلي، وقد يتخذ من الدبس، وهو عسل التمر، وكل مطعوم، فإنه يمكن أن يتخذ منه نبيذ، وقد أراح الله من ذلك كله على لسان نبيه ﷺ، فقال: «**كل شراب أسكر فهو حرام**»[١].

مهمة في الفرق بين المسكر والمفسد والمرقد وهو المخدر:

- **فالمسكر: ما غيب العقل دون الحواس مع نشأة وقدح.**

- **والمفسد: ما غيب العقل دون الحواس، لا مع نشأة وقدح، كعسل البلاذر.**

- **والمرقد: ما غيب العقل والحواس، كالشيكران.**

وينبني على **الإسكار** ثلاثة أحكام:

- **الحد.**

- **والنجاسة.**

- **وتحريم القليل دون الآخر.**

فعلي المدركين، اختلف **المتأخرون** في «**الحشيشة**» على قولين، بناء على أنها من **المسكرات**، أو من **المفسدات**، مع اتفاقهم على المنع من أكلها:

- **فاختار القرافي، أنها من المخدرات، قال: لأني لم أرهم يميلون إلى القتال والنصرة، بل عليهم الذلة والمسكنة، وربما عرض لهم البكاء.**

- **واختار المنوفي، أنها من المسكرات، قال: لأن من يتعاطاها يبيع أمواله لأجلها، فلولا ما فيها من الطرب لمّا فعل ذلك لأنا لا نجد أحداً يبيع داره ليأكل بها سكراً.**

---

(١) أخرجه البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها، برقم (٥٥٨٥)، ومسلم برقم (٢٠٠١).

- **قال مولانا خليل: وهو واضح على أن البرزلي ذكر عن القرافي في الحشيشة ثلاثة أقوال، ثالثها: الفرق بين أن تحمس فتكون نجسة، وفيها الحد، أو لا تحمس فلا حد ولا نجاسة.**

- **واختار القرافي في الفرق الموافي أربعين، أنه لا حد فيها، وإنما فيها التعزيز الزاجر عن الملابسة: قال: ولا تبطل الصلاة بحملها.**

ثم ذكر أن «**الأفيون**» من المفسدات:

قال: ومن صلى به، أو بـ«**البنج**»، أو «الشيكران» لم تفسد صلاته إجماعاً، وكذا غيره **من سائر المفسدات.**

قال: ويجوز أن يتناول من «**الأفيون**» و«**البنج**» و«الشيكران» ما لا يصل إلى التأثير في العقل والحواس.

قال **بعض المتأخرين**: فعلى هذا، يجوز لمن ابتلى بأكل «**الأفيون**»، وصار يخاف على نفسه «**الموت**» من تركه، أن يستعمل منه القدر الذي لا يؤثر في عقله وحواسه، ويسعى في تقليل ذلك وقطعه جهده، ويجب عليه أن يتوب ويندم على ما مضى، والله أعلم.

قال **ابن فرحون**: وأما «**العقاقير الهندية**»:

- **فإن أكلت لما يؤكل له الحشيشة: امتنع أكلها.**

- **وإن أكلت للهضم وغيره من المنافع لم تحرم، ولا يحرم منها إلا ما يفسد العقل.**

وذكر قبل هذا أن **جوزة الطيب** و«**كثير الزعفران**»، و«**البنج**» و«**الشيكران**»، من المفسدات: **قليلها** جائز، **وحكمها**: الطهارة.

قال **البرزلي**: أجاز **بعض أئمتنا** أكل القليل من جوزة الطيب، لتسخين الدماغ، فاشترط بعضهم أن يخلط مع الأدوية، والصواب العموم.

والشيكران: بإعجام الشين وإهمالها مع ضم الكاف.

قال **ابن فرحون**: من اللبن نوع يغطي العقل إذا صار قارصاً، ويحدث نوعاً من السكر، كما يذكر عن «**لبن الخيل**»، فإن شرب لذلك حرم، ويحرم منه القدر الذي يغطي العقل.

قلت: ولبن الخيل مشبه في إحداث السكر، لا يقيه حمضه، فهو حرام مطلقاً، لذلك، ولحرمة أكلها.

قال **بعض المتأخرين**: من المفسداتِ الحبُّ الذي يوجد في القمح المجلوب من دهلك، المسمّى بالزيوان.

قال **ابن فرحون**: الظاهر جواز سقي ما سقي من **المرقد**، لقطع عضو ونحوه، لأن ضرر المرقد مأمون وضرر العضو غير مأمون.

فإن قلت: فهل يجوز بيع «**الأفيون**» و«**البنج**» و«**الجوزة**» وسائر «**المعاجين**» المغيبة للعقل؟

قلت: قال **بعض المتأخرين**: الظاهر جواز بيعها لمن لا يستعمل منها القدر المغيب للعقل، ويؤمن أن يبيعه ممن يستعمل ذلك، أخذاً من قول ابن رشد في «**البيض المذر**»، على القول بحرمة أكله، إن كان فيه منفعة غير الأكل جاز بيعه ممن يصرفه في غير الأكل، ويؤمن أن بيعه ممن يأكله، انتهى.

قال: وقد ظهر في هذا القرن ـ أعني العاشر، وقبله بيسير ـ شراب يتخذ من قشر «البن» يسمى «**القهوة**»، واختلف الناس فيه:

- **ممن يغال فيه، يرى أن شربه قربة.**
- **ومن غال يرى أنه منكر كالخمر.**
- **والحقُّ، أنه في ذاته لا إسكار فيه، وإنما فيه تنشيط للنفس، ويحصل بالمداومة عليه ضراوة تؤثر في البدن عند تركه، كمن اعتاد اللحم بالزعفران والمفرحات، فيتأثر عند تركه، ويحصل له انشراح باستعماله، غير أنه تعرض له الحرمة لأمور منها:**

أنهم يجتمعون عليها، ويديرونها كما يديرون الخمر، ويصفقون، وينشدون أشعاراً من

كلام القوم فيها الغزل، وذكر المحبة، وذكر الخمر وشربها، ونحو ذلك، فيسري إلى النفس التشبه بأصحاب الخمر، خصوصاً من كان يتعاطى مثل ذلك، فيحرم حينئذ شربها لذلك، لما ينضم إلى ذلك من المحرمات.

ومنها، أن بعض من يبيعُها يخلطها بشيء من المفسدات، **كالحشيشة** ونحوها ـ على ما قيل.

ومنها، أن من شربها في مجامع أهلها يؤدي للاختلاط بالنساء، لأنهن يتعاطين بيعها كثيراً، وللاختلاط بالمرء لملازمتهم الذين يجتمعون لشربها مما يسقط المروءة بالمواظبة عليه.

ومنها، أنهم يلتهون بها عن الصلوات مع الجماعة رغبة لها، ولوجود ما يلهي من الشطرنج ونحوه في مواضعها.

ومنها، ما يرجع لذات الشارب لها، فقد قال **سيدي أحمد زروق**: إنها ليست مسكرة، ولكن من **كان طبعه** الصفراء والسوداء يحرم عليه شربها لأنها تضر به في بدنه وعقله، ومن **كان طبعه** البلغم، فإنها توافقه، وقد كثرت في هذا الزمان، وكثر بسببها الاختلاف والنزاع والشرور الذي يتعين على العاقل أن يجتنبها بالكلية إلا لضرورة شرعية، ومن سلم من هذه العوارض كلها الموجبة للحرمة، فإنها ترجع في حقه إلى أصل الإباحة، والله أعلم، **انتهى ما قاله بعض المتأخرين بغالب لفظه وتمام معناه.**

قلت: وقد حدث في **أوائل القرن الحادي عشر وقبله** بيسير شيء يقال له «**الدخان**»، وعبارات الناس عنه مختلفة:

- **فمنهم من يقول فيه التابعة.**
- **ومنهم من يقول فيه التنباك.**
- **ومنهم من يقول فيه التتن.**
- **ومنهم من يقول طابغي.**
- **ومنهم من يقول فيه طبغاً.**

وقد سئل عنه شيخنا العلامة **سالم السنهوري فأفتى بحرمته**، ولم يزد على ذلك.

ثم شاهدت فتيا أخينا في الله تعالى **الشيخ خالد السويدي المالكي** بإطلاق القول بمنعه، ثم استدل بما الله أعلم بصحته.

ثم شاهدت فتيا أخينا في الله تعالى الشيخ عبد الرحمن المسيري رأس الحنفية في وقته يمنعه كذلك.

ثم وقفت على ورقة بيد بعض إخواننا مكتوب فيها بالخط العربي القديم سئل الشيخ الفاضل القاضي محمد عن الطبغة، فأجاب رضي الله عنه بما صورته: وفي السنة الخامسة بعد الألف ظهرت أوراق شجرة في بلدنا تنبكتوا، حرسها الله تعالى، تسمى طبغاً، ابتلى الله المسلمين بتدخينها وشرب دخانها في كل وقت، وزعموا أن ذلك دواء لكل مرض، وأنهم وجدوا في شرب دخانها شفاء للأمراض حتى استعملها خاصتهم وعامتهم، وشح عليها السلاطين والكبراء حتى صارت غالية الأثمان كبيرة القدر، فقد قال القاضي **محمد بن أحمد بن القاضي عبد الرحمن**: والذي عندي في ذلك أنها من غش الشيطان وتزيينه لهم وتلبيسه عليهم حتى يتولد من تكاثف دخانها في أجوافهم أو مرض في عاقبة الأمر، وقد **قال جالينوس**: اجتنبوا ثلاثة، وعليكم بأربع، ولا حاجة لكم إلى الطبيب:

- **اجتنبوا: الغبار، والدخان، والتتن.**

- **وعليكم بالدسم، والطيب، والحلوى، والحمام.**

وفي كتاب البركة في باب الطيب: ويستحب من الأطعمة ما كان: أنضج طبخاً، وأحسن لوناً، وأزكى رائحة، وأطيب طعماً، ليكون الطبع إليه أميل، فينهضم، ويكون أبلغ في التغذية والقوة. انتهى.

وتكرار **الدخان** يسود ما قابله، فتتولد منه الحرارة، فيكون داء، وذلك يكون خطراً، والعاقل لا يخاطر بنفسه، فإن من خاطر بنفسه يخشى عليه أن يدخل في عموم النهي عن قتل نفسه، انتهى كلامه حفظه الله تعالى.

هذا آخر ما وقفت عليه في تلك الورقة، والقاضي **محمد** هذا هو: العابد، الزاهد، الورع، العالم، العامل، المحدث، أخونا في الله تعالى، وبيننا وبينه المكاتبة والمعاهدة والمباحثة بالكتابة عن مهمات، قيل: قتله الشريف أحمد ملك المغرب لما تغلب على بلاد السودان ظلماً ـ رحمه الله تعالى، ونفعنا ببركاته، والذي ينبغي التعويل عليه، ويليق بمن يخاف يوم الحساب، أن يميل بقلبه إليه، **أن يقال فيه** بالتفصيل، فقد أخبرنا الثقات من التجار وغيرهم، أن منه ما يجلب من بلاد النصارى والروم، ومنه ما يجلب من بلاد السودان، وبعض أراضي المغرب، وأن مايجلب من بلاد النصارى مطبق بالخمر، ومعجون بها، وأن الذي يجلب من بلاد المغرب يسلم من ذلك، وأن الذي يجلب من بلاد سودان المسلمين كذلك، وأما ما يجلب من بلاد سودان المجوس، فكالذي يجلب من بلاد النصارى، فأما ما اجتمع من ذلك في بلد، ولم يكن تمييز بعضه من بعض، فلا كلام في حرمته، كما إذا اختلطت ميتة بذكية، فإنه يحرم أكل الجميع، وأما ما انفرد من ذلك في محل فحكم المعجون منه خمراً ونجاسة واضح؛ إذ دخان النجاسة نجس على المذهب، وأما ما سلم من ذلك، فإن كان يتعاطى مع النساء، أو المرد، أو بمجامع السفهاء، أو الأراذل، أو كان على وجه يحرم المروءة، ويخل بالعدالة، أو كان يتناول بالآلات المحرمة، كقضبان من ذهب، وسائر الوجوه التي تقدم أنه يحرم تعاطي القهوة عليها فلا شك في حرمة تعاطيه كذلك، فقد قال الفقهاء: أنه لا يجوز لأحد أن يتسبب في إسقاط عدالته وخصوصاً إن تعلقت به شهادة ليست عند غيره، وإن تجرد عن كل ذلك، فاعلم أنه ليس من المسكرات قطعاً، واحتمل أن يقال: إنه من باب المفسدات، أو المرقدات، والمخدرات، أو ليس من شيء من ذلك كله، وإنما هو من نوع الأدوية، كالسفافات.

فإن قلنا: إنه من المفسدات حرم منه المقدار المؤثر في العقل، ليس إلا، لكن ما كان دونه، وقطع كل أحد بعدم تأثيره فيه: جاز تناوله، وما شك فيه: امتنع تناوله، ولا بد في ذلك من معرفة طبيب حاذق بالأمزجة، وما يغيرها، وإلا فالإقدام حرام مطلقاً للتردد بين السلامة والعطب، وكذا إن ألحق بالمرقدات والمخدرات، وإن ألحق بالأدوية جاز تعاطي كثيره وقليله

للمداواة، وكره تعاطي كثيره لغيرها، لأن التداوي بلا مرض ولا خوف وقوعه مكروه، هذا كله مع تحقق خلوه عن ضرر يلحق البدن حالاً أو مالاً، وإلا فالتحريم:

قال **ابن عسكر** في «**العمدة**»: والنباتات كلها مباحة، إلا ما فيه ضرر، أو يغطى على العقل، انتهى.

وفي شرح «**الإرشاد**» وأما **ما يغطي العقل**، فلا خلاف في تحريم القدر المغطي من كل شيء، وما لا يغطى من المسكر ـ كالمغطى، للحديث ما أسكر كثيره.

وفيه أيضاً، ولا خلاف في تحريم «**القدر المفسد**»، و«الأفيون» يغيب الحواس، ولا يذهب بالعقل، والظاهر أن «**القنطيط**» و«**الزريقة**» من المفسدات.

وفي جواز «**الطين**» خلاف.

وسأل **البرزلي** شيخه عن «**تسمين المرأة**»، فقال: ما أدى إلى ضرر بالجسم، أو إلى إفساد الطعام، فلا يجوز.

وفي «**الإكمال**»: قلما يكون كثرة الشحم، والاتصاف بالسمن، وكثرة اللحم.

فهم، وجملة من النقول شاهدة لما أصلناه وفصلناه.

وقد اختلف عدول من يتعاطاه في الإخبار عنه:

- **فمنهم، من يحكم بضرره.**
- **ومنهم من ينفيه.**

وعندي، أن الإخبار من راجعان لحالين أو طبعين:

فالأول، باعتبار المال.

والثاني، باعتبار الحال.

أو الأول، باعتبار أن طبعه البرودة أو اليبوسة.

والثاني، من طبعه الحرارة والرطوبة الدماغية.

فإذن، المعلوم من طبع هذا «**الدخان**» الحرارة والرطوبة على ما قاله **بعض الحكماء**، لكن الذي تواطأ عليه الثقاف، وأخبر به المعتبرون، أنه يحدث قوة في الجسم، وحدة في البصر، وهضماً للطعام، ونشاطاً في الأعضاء في ابتدائه، حتى إذا داوم عليه أو تركه من يتعاطاه: أورثه غشاوة في البصر، وثقلاً في الأعضاء، وإمساكاً في الهاضمة، وحينئذ فلا يشك عاقل في التحريم مطلقاً.

وبالجملة، فلا يبعد أن يختلف فيه على القولين الجاريين في «الطين» بالحرمة والكراهة، إذ مبناهما:

- **هل هو مضر أو لا؟ كما نقله حلولوا في «شرح التنقيح» عن «النهاية» للطرطوشي وغيرها.**

ولا يخفاك، أن ما ذكره سيدي **عبد الله المنوفي** في «**الحشيشة**» من صرف الأموال، وبيع الدور، أن نهض قاضياً بالتحريم كما استوضحه **العلامة سيدي خليل**، جرى في الدخان مثله، لوجود هذه العلة بعينها.

ولابد من الالتفات إلى أن الأصل في الأشياء ما هو؟

فاعلم أنه **قبل البعثة**، الحق عند أهل السنة: لا حكم، وحكمت المعتزلة العقل ـ كما قدمناه أول الكتاب.

وأما **بعد البعثة**، فاختلف العلماء فيه على أقوال:

أحدها: أن الأشياء بعد البعثة متصفة بالمنع والحرمة، إلا ما دل دليل الشرع على الإذن فيه، وعليه، فإن لم يوجد في الشريعة ما يدل على إباحته بقي على الأصل وهو الخطر والتحريم.

وثانيها: أن الأشياء متصفة بالإباحة والإذن، إلا ما دل دليل الشرع على خطره وتحريمه.

وثالثها: وهو الصحيح، التفصيل، وهو أن المضار ـ أعني مؤلمات القلب، كالضرب، والشتم، والاستخفاف، وغيرها، ومؤلمات القلب وبالجسد، متصفة بالتحريم ـ بمعنى، أن

الأصل فيها ذلك وأن المنافع أعني ما ينتفع به على الإباحة بمعنى أن الأصل فيها ذلك، قال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، ذكره في معرض الامتنان، ولا يمتن إلا بالجائز.

وقال ﷺ كما رواه ابن ماجة: «**لا ضرر ولا ضرار**»[١]، أي في ديننا، أي لا يجوز ذلك، وإلا فنفي كل من الإمكان والوقوع لا يصح، لأن الواقع بخلافه.

قال **السبكي**: إلا أموالنا فإنها من المنافع، والظاهر أن الأصل فيها التحريم، لقوله ﷺ: «**إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام**»، رواه الشيخان[٢].

فعلى ثالثها الصحيح، يتخرج حكم هذا «**الدخان**»:

- **فإن كان مضراً، فالأصل فيه الحرمة.**
- **وإن كان نافعاً، فالأصل فيه الإباحة.**
- **وإذا شك في أمره، غلب جانب التحريم ـ كما هو القاعدة الشرعية.**

واعلم أن هذا **الدخان** لا أعرف من تكلم عليه من أطباء الإسلام ولا غيرهم ممن يعول عليه، وإنما أحدث القول فيه يهوديٌّ بالمغرب الأقصى، وأبرز فيه نظماً زاد فيه السفهاء، ونقصوا، ولعبوا به فصفقوا ورقصوا ـ خصوصاً وأرباب البطالة كثير، وتحصيل المال الخبيث الذي ينفقون فيه عليهم غير عسير.

وقد صرح **الفقهاء** في باب «**الشركة**» بأن «**الأدخنة**»، و«**الروائح الكريهة**» مضرة بالأمعاء والأكباد، وأن محدثها يمنع من إحداثها، وإن ذكروا خلافاً في حرمة أكل «الطين» وكراهته، فإنما هو بناء على أنه:

- **هل هو من المضرات أو لا؟**

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

وما ذكره بعض من ينسب نفسه للتصوف في عصرنا من أنه غير مضر، بل هو نافع، فلا يقوم حجة أن ثبتت العدالة، لأنه إخبار عن تجربة خاصة، ومزاج مخصوص، على أنا رأينا أكثر من يتعاطاه إنما هو من لا مرض به، ولا يتوقع نزوله، ولا يحصل به حفظ صحة حاصلة، ولا جلب قوة زائلة، بل هو على وجه التلذذ والتمتع، وذلك إمارة الإسطال، بلا إشكال.

ولو لم يكن في تعاطيه إلا **التشبه بأهل النار فيها**، و**بأشرار الناس الذين يموتون آخر الزمان بالدخان**، فيخرج من أنف أحدهم وأذنيه وفمه ودبره وعينيه حتى يصير رأس أحدهم كالعجل الحنيذ ـ أي المشوي، لكان زاجراً عن تعاطيه.

وقد اختلف العلماء في «**التشبه بالكفار**» و«**بأرباب الجرائم**» على قولين:

- **الكراهة.**

- **والحرمة.**

وورد الحديث بنهي **خاتمي الحديد والنحاس**، وقال به مالك في لبس «**البرانس العجمية**»، وحمل أصحابه العجم هنا على المجوس.

وقد قال عليه الصلاة والسلام: «**الحلال بين والحرام بين، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه، ومن وقع في الشبهات كان كالراعي حول الحمى يوشك أن يقع فيه**»[١].

وقد اختلف العلماء في «**توقي الشبهات**» على قولين:

- **الحرمة.**

- **والكراهة.**

وقال عليه الصلاة والسلام: «**دع ما يرِيبُك إلى ما لا يرِيبُك**»[٢].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، حديث رقم (٢٥١٨).

ولا شك أن أمر «**الدخان**» مما أراب وأوقع في الاضطراب.

وقال عليه الصلاة والسلام: «**والإثمُ ما حاك في النّفسِ**»(١).

وقال عليه الصلاة والسلام: «**والإثمُ ما حاك في الصّدرِ وإن أفتاك النّاسُ وأفتُوك**»(٢).

وكل هذه **الأحاديث شاهدة للنهي عن تعاطي الدخان**، وأقل درجاته الكراهة، إذا أمنت عاقبته وضرره في الأجل والعاجل، وخلا عن جميع الوجوه المذكورة في «القهوة»، ولا أظنه ينتهي مع انتفاء هذه العوارض إلى درجة الإباحة أصلاً على حد ما قيل في «القهوة»، لأن شبه أهل العذاب لا ينفك عن شربته، بخلافها، كيف وهو إفساد المال الكثير في الخرافات، وإنفاقه من غير وجوه الطاعات، والشرف والتبرير يثبته الفقهاء بدون ذلك، **فقد ذهب جمع من الفقهاء إلى أن** «**السفه**» الموجب للحجر إضاعة المال في اللذات والشهوات المستغنى عنها، سواء كانت مباحة أو محرمة، فكيف إن ترتب على ذلك تحصيل المال من غير وجه حل، كأخذ أموال الأوقاف، أو ظلم الناس، أو أخذ حقوق الأيتام، أو السرقة، أو الغصب، أو الحرابة، أو الخديعة، إلى غير ذلك من وجوه الفساد.

وهذا الذي حررناه هو الحق الذي لا ينبغي لطالب السلامة العدول عنه، ولا التفات إلى ما عساه يزخرف به أرباب البطالة، ويرتبون به التمشرق في المقالة، فلا تلتفت إلى من تزنه الرجال، ولم تزنه الأحوال، ودع عنك ما قيل أو يقال، فماذا بعد الحق إلا الضلال، نسأل الله العظيم أن يمنعنا من الشيطان الرجيم.

وقد رأيت **بعض حكام بلادنا** «مصر» **عمرها الله بالعلم وحصنها بالعدل**، في زماننا أظهر النداء بمنع تعاطيه، ومنع بيعه.

وعندي، أنه مصيب في ذلك ـ أصاب الله به ـ وتابعه عليه حاكم آخر، واستمر على ذلك، وأحرق منه شيئاً كثيراً.

---

(١) أخرجه مسلم برقم (٢٥٥٣).

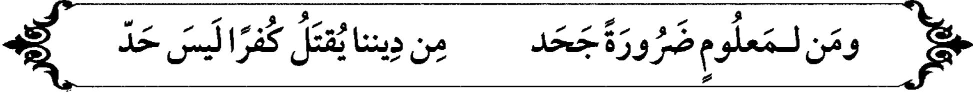
(٢) أخرجه أبو يعلى في مسنده برقم (١٥٨٧).

وقد توافرت الأخبار أن الشجر فيه مقرون بالخسارة، ولعل ذلك تنبيه وإيقاظ لذوي الأبصار ـ أنقذنا الله غير مفتونين من هذه الدار، **فالحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبقدرته قامت الأرض والسموات، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.**

تنبيه:

قد ظهر بما قدمناهُ، أن حفظ العقول واجب عن المفسدات والمغيبات والمرقدات والمنقصات مطلقًا، وأن القدر الذي لا يشوشها ليس داخلاً في شيء من ذلك، فاستثناؤه إنما هو لزيادة الإيضاح، ودفع توهم أن المراد جنس ما يفسد أو يرقد مطلقاً، فتأمل ـ وفقك الله للصواب، والله أعلم.

* * *



* [مبحث بناء الأوامر على المصالح والنواهي على المفاسد]:

ولما تعرض القوم ـ من أرباب هذا الفن، إلى ذكر أمور يحكم على آتيها بالكفر، اقتفى أثرهم في ذلك:

فاعلم وفقك الله لمرضاته، ولا عدل بك عن طرق طاعاته، أن «**النهي يعتمد المفاسد**»، كما أن «**الأوامر تعتمد المصالح**»:

- **فأعلى رتب المفاسد الكفر، وأدناها رتب الصغائر، والكبائر متوسطة بين المرتبتين.**

وأكثر التباس الكفر إنما هو بالكبائر:

فأعلى رتب الكبائر يليها أدنى رتب الكفر، **وأدنى رتب** الكفر يليها أعلى رتب الكبائر، **وأعلى رتب** الصغائر يليها أدنى رتب الكبائر، **وأدنى رتب** الكبائر يليها أعلى رتب الصغائر.

وأصل «**الكفر**» إنما هو انتهاك خاص لحرمة الربوبية:

- **إما بالقول ـ كما يأتي.**
- **وإما بالاعتقاد، كاعتقاد قدم العالم.**
- **وإما بالجهل بوجود الله عز وجل أوصفاته العلى.**
- **وإما بفعل كرمي المصحف في القاذورات، أو السجود للصنم، أو التردد للكنائس في أعيادهم بذي النصارى، ومباشرة أحوالهم، وجحد ما علم من الدين بالضرورة.**

فقولنا: «**انتهاك خاص**» احترازٌ من الكبائر والصغائر، فإنها انتهاك وليست كفراً.

وألحق **الأشعريُّ** بالكفر **إرادة الكفر**، كبناء الكنائس ليكفر فيها، أو قتل نبي مع اعتقاد صحة رسالته ليميت شريعته، ومنها تأخير إسلام من أتى ليسلم على يديك فتشير عليه بتأخير الإسلام لأنه إرادة لبقاء الكفر.

ومما يشكل على **هذا الأصل** ـ كما قاله بعض العلماء، الفرق بين السجود للشجرة والسجود للوالد، حيث جعلوا الأول كفراً دون الثاني، وإن كان الساجد في الحالين يعتقد ما يجب لله عز وجل وما يستحيل وما يجوز في حقه، وإنما زاد التشريك في السجود، وهو يعتقد بذلك التقرب لله عز وجل، كما يعتقده الساجد للوالد، وقد قالت عبدة: الأوثان: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، مع أن القاعدة، أن الفرق بين «**الكفر**» و«**الكبيرة**» إنما هو بعظم المفسدة وصغرها، لاشتراك الجميع في المفسدة والنهي والتحريم، وما بين هاتين الصورتين اللتين فعلهما ما يقتضي الكفر في إحداهما دون الأخرى، وقد أمر الله عز وجل الملائكة بالسجود لآدم فسجدوا له ولم يكن قبله على أحد القولين، بل هو المقصود بالتعظيم بذلك السجود على الصحيح، ولم يقل أحد أن الله عز وجل أمر هنالك ما نهى عنه من الكفر، ولأنه أباح الكفر لأجل آدم عليه الصلاة والسلام، ولا أن في السجود لآدم عليه الصلاة والسلام مفسدة تقتضي كفراً، ولا فعل شيء من غير أمر به، ولا يمكن أن يقال: إن النهي والأمر عنهما تنشأ المفاسد والمصالح، فإن نهى عن السجود كان مفسدة، وإن أمر به كان مصلحة، لأن هذا يلزم منه الدور، لأن المفسدة تكون حينئذ تابعة للنهي مع أن النهي يتبع المفسدة، فيكون كل واحد منهما تابعاً لصاحبه، فيلزم الدور والتسلسل، بل الحق، أن المفسدة يتبعها النهي، وما لا مفسدة فيه لا يكون منهياً عنه، واستقراء الشرائع يدل على ذلك، فإن السرقة لما كان فيها ضياع المال نهى عنها، ولما كان في القتل فوات الحياة نهى عنه، ولما كان في الزنا مفسدة اختلاط الأنساب نهى عنه، ولما كان في الخمر ذهاب العقول نهى عنها، حتى إذا صارت الخمر خلاً ذهب النهي، كما أنها لما كانت عصيراً لا يفسد العقل لم يكن منهياً عنها، فالاستقراء دل على أن المفاسد والمصالح: سابقة على الأوامر والنواهي، والثواب والعقاب تابع للأوامر والنواهي، فما فيه مفسدة نهي عنه، فإذا فعل حصل العقاب، وما فيه مصلحة أمر به، فإذا فعل حصل الثواب:

- **فالثواب والعقاب في الرتبة الثالثة.**
- **والنهي والأمر في الرتبة الثانية.**

- **والمفسدة والمصلحة في الرتبة الأولى.**

فلو علل «الأمر» و«النهي» بالثواب والعقاب، لزم تقديم الشيء على نفسه برتبتين، وكذلك يقول الأغبياء من الطلبة: مصلحة هذا الأمر ما يثاب عليه، فيعللون بالثواب والعقاب، وهو غلط.

قلت: ويمكن **الجواب**، بأن الشجرة لما كانت من نوع ما عبد دون الله تعالى حمل السجود لها على قصد ذلك، إذ ليس فيها جهة تعظيم إلا ذلك، بخلاف الوالد، إذ فيه جهات شتى يقتضي تعظيمه ليس شيء منا يقتضي كونه مستحقاً للعبادة، وسجود الملائكة لآدم عليه الصلاة والسلام كان إجلالاً له وتعظيماً مع اعتقاد أنه لا يستحق العبادة، وإنما عظم بصورة السجود: امتثالاً للأمر، واتباعاً للامتحان الذي أسفر عن كبر المتكبرين وامتثال المطيعين.

ثم رأيت **ابن حجر** فرق **بما حاصله**، أن السجود للوالد كان شريعة، بخلاف السجود للشجر والحجر.

ولعله يريد بالذي فعله شريعة السجود للعظماء بقرينة استدلاله بقوله تعالى: ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًا ﴾ [يوسف: ١٠٠]، ولا يكون لهذا المعنى إلا مجمعاً عليه، ولا يخفى عليك، أن الجرأة على الله عز وجل محال صعب التحرير.

قال **الشهاب القرافي**: وذلك أن الصغائر والكبائر، وجميع المعاصي، كلها جرأة على الله عز وجل، لأن مخالفة أمر الملك العظيم جرأة عليه، كيف كان، فيتميز ما هو كفر منها مبيح للذم، موجب للخلود في النار.

هذا هو المكان الحرج في التحرير والفتوى والتعرض إلى الحد الذي يمتاز به **أعلى رتب الكبائر عن أدنى رتب الكفر** عسر جداً، **بل طريق المحصل في ذلك، أن يكنز من حفظ فتاوى المقتدى به من العلماء في ذلك، وينظر ما يقع له: هل هو من جنس ما أفتوا فيه بالكفر، أو من جنس ما أفتوا فيه بعدم الكفر، فيلحقه ـ بعد إمعان النظر وجودة الفكر ـ مما هو من جنسه،**

فإن أشكل عليه الأمر، أو وقعت المشابهة بين أصلين مختلفين، أو لم يكن له أهلية النظر في ذلك لقصوره، وجب عليه التوقف، ولا يغني شيء، فهذا هو الضابط لهذا الباب، أما عبارة جامعة مانعة لهذا المعنى فهي من المعتذرات عند من عرف صعوبة هذه المباحث.

إذا علمت هذا، فلنتوجه إلى بيان ما قصده في قوله:

(و) هي للاستئناف (**من**) موصولة، فتكون عامة أو نكرة موصوفة، بناءً على أن النكرة تأتي للعموم في الإثبات قليلاً، أو لإفادة الوصف له، وجعلها شرطية صحيح أيضاً، ورفع الجزاء لا يضر، لأنه بعد ماض، **وبالجملة**، فالمراد: وكل مكلف (**لمعلوم**)، قرنه باللام المقوية لتقدمه على عامله لضرورة الوزن علماً مماثلاً ومشابهاً للعلم الحاصل لنا، (**ضرورة**)، ولا يكون بهذا المعنى إلا مجمعاً عليه، وإلا فالأحكام الشرعية كلها نظرية بحسب الأصل؛ إذ لا تثبت إلا بعد ثبوت الرسالة، وهي لا تثبت إلا بعد العلم بالمعجزة، وهو فطري، فاندفع **ما يقال**: إن في كلامه إيهام استقلال العقل بإدراك الأحكام دون دليل سمعي، وهو خلاف قاعدة **الأشاعرة**، من أنه لا يدرك منها شيء إلا بدليل سمعي.

وملخص الاعتذار، أن هذا المعلوم، لما اشترك في معرفته خواص أهل الدين وعوامهم مع عدم قبوله التشكيك، ساغ إطلاق الضرورة على إدراكه بطريق المشابهة لالتحاقه بالضرورات.

تتمة:

قد توقف بعض المتأخرين في قولهم «**معلوم من الدين بالضرورة**» لكثرتها وتظافرها، أو أن إضافته للدين، والحكم بأنه منه بالضرورة، يحتمل كل منهما، والظاهر الثاني، انتهى.

وما استظهره لا شك أنه الظاهر ـ كما يرشد له قولهم: هو **الذي يستوي في معرفته الخواص والعوام**، ومعلوم أن العوام لا أهلية فيهم للنظر في الأدلة والأخذ منها، والله أعلم.

(**جحد**)، الجحد في الأصل: **إنكار ما علم**، لكنه استعمله هنا في مطلق النفي، دفعاً لتكرار صورة اللفظ، وهو صلة «من» أو صفتها أو شرطها ـ على ما مر، وفصله منها بمعموله لا يضر، وقوله من (**ديننا**)، وهو الإسلام، متعلق بالمعلوم، يفيد التبعيض، للاحتراز من جحد

ما علم من غير الدين، كجحد وجود بغداد، ولذا **قال القاضي عياض في «الشفاء»**، فأما من أنكر ما عرف بالتواتر من الأخبار والسير والبلاد التي لا ترجع إلى إبطال شريعة، ولا يقضي إلى إنكار قاعدة من الدين، كإنكار غزوة تبوك، أو مؤته، أو وجود أبي بكر وعمر، أو قتل عثمان، أو خلافة علي رضي الله تعالى عنهم، مما علم بالنقل ضرورة، وليس في إنكار جحد شريعة، **فلا سبيل إلى التكفير بجحده وإنكار وقوع العلم به**، إذ ليس في ذلك أكثر من المباهتة، كإنكار هشام الغوطي وعباد وقعة الجمل، ومحاربة علي رضي الله تعالى عنه من خالفه، فأما إن ضعف ذلك من أجل تهمة الناقلين، ووهم المسلمين أجمع، فنكفره بذلك لسريانه إلى إبطال الشريعة، انتهى.

وفي تمثيله بجحد وجود أبي بكر وعمر نظر لا يخفى، ثم ذكر خبر «من» أو جوابها بقوله:

(يقتل) ذلك الجاحد إن لم يتب **(كفراً)**، تمييز لنسبة يقتل الجملة لصدقها بالكفر والحد، أو حال من مصدره المحذوف، أو صفة له، أو مفعول لأجله.

والمعنى، أن كل من جحد معلوماً من دين الإسلام بالضرورة قتل إن لم يتب كفراً لأن جحده يستلزم تكذيب النبي ﷺ فيه، والمعلوم بهذا المعنى هو ما يعرفه من الدين الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك، فالتحق بالضروريات: كوجوب الصلاة، والصوم، وحرمة الزنا، والخمر، بل **قال الشهاب في «قواعده»**: ولا يختص ذلك بالواجبات والقربات والمحرمات، بل لو جحد بعض الإباحات المعلومة بالضرورة: كفر، ـ كما لو قال: إن الله عز وجل لم يبح التين والعنب، انتهى.

وسيأتي مافيه.

وقوله: **(ليس حد)** بالسكون على لغة ربيعة للوزن، وإلا فحقه أن يرسم بالألف، لأنه تابع للمنصوب.

فإن قلت: فما فائدته، وما محله من الإعراب؟

قلت: فائدته دفع توهم أن قتله كفارة لجرمه ـ كما في سائر الحدود، **بل الحقُّ**، أنه إن كان مظهراً لذلك قتل إن لم يتب، وماله فيء، وإن كان سيره قتل ولا يستتاب لأنه زنديق، وماله لورثته إن تاب بعد القدرة عليه، وأما لو جاء تائباً قبل القدرة عليه، فإنه يقبل على المذهب عندنا، ومحله بحسب محل كفراً إما على الحالية والمفعولية، فظاهر، وإما على التمييز، فلأن ليس هنا واقعة موقع «لا» العاطفة التي لا مطلب اسماً وخبراً على رأي من قال بحرفيتها، وإنها تأتي للعطف على حد قول القائل[1]:

إنّما يَـجزي الفَتى ليسَ الـجَمل

والله أعلم.

* * *

(١) البيت من [الرمل] ينسب للبيد بن ربيعة، وهو عجز لبيتٍ صدره: وإذا جُوزِيتَ قَرضاً فاجْزِه.

و(**مثل**) كفر جاحد (**هذا**) **المعلوم من الدين بالضرورة**، أو وقتله كفراً لا حدًا:

كفرُ وقتلُ (**من**) **أي كلِّ مكلفٍ** (**نفى**) **وجحد** (**لـ**)**ـحكم** (**مجمع**) **عليه إجماعاً قطعياً**:

كما هو أحد القولين.

والحق القول الثاني، أنه **لا يكفر**، نعم ـ **إن كان حكم الإجماع القطعي معلوماً من الدين بالضرورة: كفر جاحده من غير خلاف**.

وما أوهمه كلام **الآمدي**: اختلفوا في تكفير جاحد المجمع عليه، فأثبته بعض الفقهاء، وأنكره الباقون، مع اتفاقهم على أن إنكار حكم الإجماع الظني غير موجب هذا، **والمختار** إنما هو التفصيل بين أن يكون داخلاً في مفهوم اسم الإسلام، كالعبادات الخمس، ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة، فيكون جاحده كافراً، أو لا يكون داخلاً، كالحكم بحل البيع وصحة الإجارة، ونحوه، فلا يكون جاحده كافراً، انتهى.

وعبارة **ابن الحاجب**: مسألة إنكار حكم الإجماع القطعي:

ثالثتها: **المختار** أن من[1] أنكر نحو العبادات يكفر، انتهت.

قال العضد: في تقرير «الثالث» **ما نصه**: ثالثتها، وهو **المختار**، أن نحو «العبادات الخمس» مما علم بالضرورة من الدين، يوجب الكفر اتفاقاً، وإنما الخلاف في غيره، **والحقُّ**، أنه لا يكفر، هكذا فهم هذا الموضع، فإنه مصرح به في «**المنتهى**».

قال **السيد**: إنما قال: «**هكذا فهم**» لأن ظاهر كلام «**المتن**» و«**الشروح**» و«**إحكام الآمدي**» أن في المسألة **ثلاثة مذاهب**:

أولها: التكفير مطلقاً.

(١) (من) زيادة من لمحقق.

والثاني: عدم التكفير مطلقاً.

والثالث: وهو **المختار**: التفصيل بأن **حكم الإجماع** إن كان مما علم من الدين بالضرورة فالإنكار يوجب التكفير وإلا فلا، ولا خفاء في أنه لا يتصور من المسلم القول بأن إنكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب التكفير، ولهذا قال في «المنتهى»: أما **القطعي**، فكفر به بعض، وأنكره بعض، والظاهر أن نحو «العبادات الخمس» و«التوحيد» مما لا يختلف فيه، وهو صريح في أن الخلاف إنما هو في غير ما علم بالضرورة كونه من الدين، لكن جعل الثالث على هذا التقرير مذهباً ليس على ما ينبغي، انتهى.

وفي «**الشفاء**»: فأما من **أنكر الإجماع المجرد** ـ أي حكمه الذي ليس طريقة النقل المتواتر عن الشرائع:

*** فأكثر المتكلمين من الفقهاء والنظار في هذا الباب قالوا بتكفير كل من خالف الإجماع الصحيح الجامع لشروط الإجماع المتفق عليه عموماً. وحجتهم:**

– **قول الله تعالى**: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ﴾ [النساء: ١١٥].

– **وقوله ﷺ**: «**من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه**»[(١)].

وحكوا الإجماع على تكفير من خالف الإجماع.

*** وذهب آخرون إلى الوقف عن القطع بتكفير من خالف الإجماع الذي يختص بنقله العلماء.**

*** وذهب آخرون إلى التوقف في تكفير من خالف الإجماع الكائن عن نظر، كتكفير النظام بإنكاره الإجماع، لأنه بقوله هذا مخالف إجماع السلف على احتجاجهم به خارق للإجماع، انتهى.**

وبه ينتعش كلام المصنف ويتقوى القول بظاهره حداً خصوصاً مع حكاية الإجماع.

(١) سبق تخريجه.

فائدة:

قال **القاضي والنووي**: أجمع العلماء على تحريم الشفاعة في الحد **بعد بلوغه إلى الإمام**، للأحاديث الواردة في النهي عنه، وعلى أنه يحرم التشفيع فيه، فأما **قبل بلوغه الإمام** فقد أجاز الشفاعة فيه أكثر العلماء إذا لم يكن المشفوع فيه صاحب شر أو أذى للناس، فإن كان لم يشفع فيه، وأما المعاصي التي لا حد فيها وواجبها التعزير فيجوز الشفاعة فيها، والشفيع فيها سواء بلغت الإمام أم لا، لأنها أهون، ثم الشفاعة فيها مستحبة إذا لم يكن المشفوع فيه صاحب أذى.

قال **مالك**: أو كانت الشفاعة تضييع حق آدمي، والله تعالى أعلم.

وهاهنا تنبيهات:

الأول: علم مما تقرر، أن ما جزم به في «**النظم**» ضعيفٌ، وأن نافي حكم الإجماع، وجاحده، لا يكفر إلا إذا كان معلوماً من الدين بالضرورة، فما مر يغنى عن هذه المسألة على هذا.

الثاني: علم من كلام **الآمدي** أن جاحد حكم **الإجماع الظني** لا يكفر باتفاق، **والقطعي** منه هو الذي اتفق المعتبرون على كونه إجماعاً، بأن صرح كل من المجمعين بالحكم الذي أجمعوا عليه من غير أن يشذ منهم أحد لإحالة العادة خطأهم جملة، والظن منه هو الذي اختلف المعتبرون في كونه إجماعاً ـ كالسكوتي، وما ندر مخالفة هذا **مذهب الجمهور، والظني**، وذهب **الرازي والآمدي** إلى أنه ظني مطلقاً، لأن المجمعين عن ظن لا يستحيل خطأهم، والإجماع عن قطع غير متحقق.

فإن قلت: ما ضبط المعتبرين، وما المراد بهم؟

قلت: أما ضبطه، فبفتح الموحدة لا كسرها ـ كما توهم، كما ضبطه به أستاذ شيخنا في «**آياته**» فخطأ.

الثاني: وأما المراد بهم، فهم **المتفقون على أن اتفاق المجتهدين على الحكم إجماع**، والمختلفون في أنه إجماع وصفوا بذلك إشارة إلى عدم الاعتداد بالمخالف، وأن بعضهم

خالفهم في الحجية، وإلى أن مخالفة ذلك البعض في الحجية لا تنافي القطع لعدم الاعتداد بمخالفته لضعف شبهته، فصارت مخالفتهم كالعدم.

وملخصه: أنهم القائلون بحجية الإجماع، لا المجتهدون المتفقون على الحكم، أو المختلفون فيه ـ كما توهمه من ضبطه بالثاني، كذا حرره أستاذ شيخنا رحمه الله تعالى في «**آياته**».

وعلم من تفسير **القطعي** بما مر أنه ليس المراد من كونه قطعياً أن يكون مستنده قطعياً، بل هو قطعي وإن كان مستنده ظنياً ـ كما جزم به أستاذ شيخنا في «**آياته**».

فإن قلت: فهل يشترط في كونه قطعياً بلوغ المجمعين عدد التواتر؟

قلت: كلام **القاضي** صريح في ذلك هذا، وأما ما يفهم من كلام «ابن الحاجب» و«شراحه»، **فإنهم استدلوا على أن الإجماع حجة قطعية بوجوه:**

- منها، أنهم أجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الإجماع، والعادة تحيل اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع، فوجب بحكم العادة تقرير نص قاطع دال على القطع بتخطئة مخالف الإجماع.

قال: وأورد عليه ابن الحاجب، أن مقتضاه أن الإجماع إنما يكون حجة إذا بلغ المجمعون عدد التواتر، فإن غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه.

وأجاب بما شرحه العضد مما حاصله: أن الدليل ناهض في إجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط، فإنهم خطأ، والمخالف مطلقاً من غير تعرض لعدد التواتر، فإن سلم، فلا يضرنا إذ عرضنا حجيه الإجماع في الجملة، وقد صح، انتهى.

وفيه شيء، إذ غاية ما أنتجه حجيه الإجماع قطعيته التي هي أخص من الحجية.

فإن قلت: فهل يعتبر في قطعية الإجماع بلوغ ناقليه عدد التواتر؟

قلت: لا لكن لابد من ثبوته وتقرره بالتواتر ـ كما صرح به في **الشفاء**، والله أعلم.

الثالث: علم من كلام **الآمدي** أن منكر حل البيع والإجارة لا يكفر لأنه غير داخل في مفهوم اسم الإسلام، وهو خلاف ما صرح به القرافي ـ كما نقلناه عنه فيما مر، من أن منكر إباحة التين والعنب كافر، ويشهد لما قاله القرافي حديث: «**أحللت الحلال وحرمت الحرام**»[1]، أي اعتقدت الحل والحرمة مع ورود حل البيع في التواتر: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، والإجارة بيع وحلهما مما علمه العامة والخاصة، ولعل تمثيله بهما وقع منه منظوراً فيه إلى جانب الإجماع فقط من غير نظر إلى كونهما مما علم من الدين بالضرورة، على أن قضية **كلام الآمدي**، أن الحل وأجرى الإباحة ليسا داخلين في **مسمى الدين**، وفيه نظر، إذ هما من جملة الأحكام الشرعية التي لا تتلقى إلا من الشرع، كما لا يخفي، ولا نشك أن **الدين** عبارة عن الاعتقادات الحقة والأعمال الصالحة المعبر عنها بالوضع الإلهي... إلى آخره، ولأجل هذا مثل **المحقق المحلي** المجمع عليه المعلوم كونه من غير الدين بالضرورة بوجود بغداد، فإن جاحده لا يكفر قطعاً، فليتأمل.

الرابع: جزم **ابن السبكي** بأن الحكم المجمع عليه المشهور بين الناس المنصوص عليه، ومثّله **المحلي** بحل البيع، يكفر منكره على الأصح، لإشعاره بالتكذيب، ومقابله لا يكفر لجواز أن يخفى على المنكر.

قلت: في تمثيله بالبيع نظر يعلم مما مر، وقد **رد الكمال على ابن السبكي** بأن كلامه يقتضي كفر منكر المشهور المجمع عليه ولو لم يكن معلوماً من الدين بالضرورة، وهو مستلزم لإثبات واسطة بين الكفر والإيمان، إذ قد عرفوا الكفر بأنه انكار ما علم بالضرورة أنه من دين محمد ﷺ، وعرفوا الإيمان بأنه التصديق مما علم ضرورة أنه من دين محمد ﷺ، وبأنه فهم لكلام **الروضة** على غير مرادها ـ كما وقع فيه جمع، حيث قالت: ومن جحد مجمعاً عليه ظاهراً لا نص فيه ففي الحكم في تكفيره خلاف يأتي بيانه في باب الردة، ففهموا الظاهر على ضد الخفي مراد منه ما لم يبلغ أن يعلم من الدين بالضرورة وجعلوه مقابل له وليس كذلك، بل المراد به المعلوم من الدين بالضرورة الغير المنصوص عليه ـ كما يفصح عنه قوله في باب الردة، أن في

(١) أخرجه أبو يعلى الموصلي في مسنده برقم (١٩٤٠).

جحد المجمع عليه تفصيلاً سبق بيانه في باب تارك الصلاة، قال **ومختصره**: أنه إن جحد مجمعاً عليه يعلم من دين الإسلام ضرورة كفر إن كان فيه نص، وكذا إن لم يكن فيه نص في الأصح، وإن لم يعلم من دين الإسلام بحيث لا يعرفه كل المسلمين لم يكفر انتهى، **ملخصاً**.

وذكر أن في كفر جاحد المجمع عليه المشهور الغير المنصوص تردداً:

- **قيل يكفر جاحده لشهرته، قال العراقي: وصححه النووي في باب «الردة»**.
- **وقيل: لا يكفر لجواز أن يخفى عليه**.

وحكى **الرافعي** في باب «**حد الخمر**» عن «**الإمام**» أنه لم يستحضر إطلاق القول بتكفيره.

وقال: كيف نكفر من خالف الإجماع، ونحن لا نكفر من رد أصل الإجماع، وإنما نبدعه ونضلله، وأول كلام الأصحاب على ما إذا صدق المجمعين على أن التحريم ثابت في الشرع ثم خالفهم، فإنه يكون راداً للشرع، انتهى.

ونظر **الكمال في التكفير** بمثل ما أسلفناه عنه، وجزم أيضاً بأن جاحد المجمع عليه الخفي ـ وهو ما لا يعرفه إلا الخواص، كفساد الحج بالجماع قبل تمام أركانه، **لا يكفر**، هذا إذا لم يكن مخصوصاً وكذا لو كان منصوصاً عليه أيضاً، كاستحقاق بنت الابن مع بنت الصلب السدس، فإنه قضى به النبي ﷺ ـ كما رواه البخاري، لا يكفر.

الخامس: إنما حكمنا بضعف القول الذي مشى عليه النظر لعدم وقوفنا على ترجيح أحد من أئمتنا وغيرهم له.

ونص **القرافي**: ولا نعتقد أن جاحد ما أجمع عليه بكفر على الإطلاق، بل لابد أن يكون المجمع عليه اشتهر في الدين حتى صار ضرورياً، فكم من المسائل المجمع عليها إجماعاً لا يعلمه إلا خواص الفقهاء بجحد مثل هذه المسائل المجمع عليها التي يخفى الإجماع فيها ليس كفراً، بل قد جحد أصل الإجماع جماعة كثيرة من الروافض والخوارج والنظام، ولم أعلم أحداً قال بكفرهم من حيث أنهم جحدوا الإجماع، وسبب ذلك أنهم بذلوا جهدهم في أدلته فما ظفروا بها كما ظفر بها الجمهور، فكان ذلك عذراً في حقهم، كما أن متجدد الإسلام إذا قدم

من أرض الكفر، وجحد في مبادئ أمره بعض شعائر الإسلام المعلومة من الدين بالضرورة، لا يكفر، لعذره، لعدم الاطلاع، وإن كنا نكفر بذلك الجحد غيره.

وبهذا التقريب يجيب عن سؤال:

- **كيف تكفرون من خالف المسائل المجمع عليها ولا تكفرون جاحد أصل الإجماع؟**

- **وكيف يكون الفرع أقوى من الأصل؟**

بأن نقول: لم نكفر بالمجمع عليه من حيث هو مجمع عليه، بل من حيث الشهرة المحصلة للضرورة، فمتى انضافت هذه الشهرة للإجماع كفر جاحد المجمع عليه، وإذا لم تصنف لم نكفره، وعلى هذا التقرير لم نجعل الفرع أقوى من الأصل، وإنما يلزم ذلك لو كفرنا به من حيث هو مجمع عليه، لا من حيث هو مشتهر، ممن جحد إباحة القراض، لا نكفره من حيث أنه مجمع عليه، فإن انعقاد الإجماع فيه إنما يعلمه خواص الفقهاء أو الفقهاء دون غيرهم، وتسمع بعد هذا **كلام الشافعية** أيضاً.

خاتمة:

اعلم أن نافي الإسلام: كلاً أو بعضاً، كنافي بعثة محمد ﷺ:

- **مخطئ آثم كافر عند الأشعرية، بشرط تكليفه وبلوغه الدعوة.**

- **وعند المعتزلة بعد تأهله للنظر فقط، ولا ينفعه تأويله، ولا اجتهاده.**

ويدخل في نافي الإسلام:

- **نافي ما ثبت من قواعده بدليل العقل مع دليل السمع، كنافي توحد الباري تعالى بالقدم، فإن ثبت القدم للأفلاك ونحوها.**

- **ونافي ما ثبت بدليل السمع وحده، كنافي الحشر والجزاء ونحوهما، مما علم كونه من الدين ضرورة.**

وأما القائل بخلق القرآن، ونافي إرادة الشر، وثبوت الصفات زائدة، وعذاب القبر، ونحوها، فمبتدع آثم، لا كافر، بخلاف نافي علمه تعالى بالجزئيات، فإنه كافر، ولا كلام.

* [مبحث في حكم مستبيح شرائع الدين]:

ولما اختلف الناس في التكفير باستباحة المحرمات:

- فقال بعض الماتريدية: بأن استحلال المعصية ولو صغيرة كفر إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي، لأن ذلك من أمارات التكذيب.

- وقال بعضهم الآخر: من اعتقد حل محرم، فإن كانت حرمته لعينة، وقد ثبت بدليل قطعي كفر، وإلا فلا.

- وقال الأشاعرة: إن استحل محرماً قد علم من دين الإسلام تحريمه بالضرورة: كنكاح ذوي المحارم، وشرب الخمر، وأكل الميتة، أو لحم الخنزير، من غير ضرورة، فكافر، وإلا فلا، كما لو فعل هذه الأشياء بدون استحلال، فإنه فسق فقط.

أشار إلى اختيار مذهب الأشاعرة، فقال عاطفاً على صلة من المحكوم بكفر مدلولها، أو صفتها، أو عاطف على من يحذف الموصول لجوازه مع القرينة كما هنا:

(أو)، هي لتنويع الكافرين، يعني: أن مثل من سبق بيانه في الحكم بكفره: كلُّ مكلّفٍ (استباح) - أي استحل محرّماً مجمعاً عليه معلوماً من الدين بالضرورة - كان فيه نص أو لا.

- (كا)ستحلال (الزنا)، واللواط، ولو في مملوكه، وإن قال أبو حنيفة لا حد به، لأن مأخذ الحرمة عنده غير مأخذ الحد.

- وكاستحلال الفرض قاعداً مع قدرته على القيام - كما صرح به النووي وغيره.

- وكاستحلال الخمر، وإن استبعد الإمام كما نقله الرافعي عنه إطلاق اسم الكفر، بأنا لا نكفر من رد أصل الإجماع، فكيف نكفر بفرعه، ثم أول ما ذكره القوم فيه بما إذا صدق المجمعين على أن التحريم ثابت في الشرع ثم حلله، فإنه يكون راداً للشرع، قال الرافعي: وهذا إن صح فليجر مثله في سائر ما حصل الإجماع على افتراضه أو تحريمه فنفاه.

وأجاب عنه أبو القاسم الزنجاني:

بأن ملحظ التكفير ليس مخالفة الإجماع، بل استباحه ما علم تحريمه من الدين ضرورة، ولهذا قال ابن دقيق العيد: مسائل الإجماع إن صحبها التواتر ـ كالصلاة، كفر منكرها لمخالفة التواتر لا لمخالفة الإجماع، وإن لم يصحبها التواتر، فلا نكفر نافيها.

وفرق الزركشي بين تكفير منكر الإجماع ـ أي المجمع عليه، وعدم تكفير منكر أصل الإجماع، بأن منكر الحكم وافق على كون الإجماع حجة ثم أنكر أثره المترتب عليه فكفرناه، بخلاف منكر الأصل، فإنه لم يوافق على شيء ألبتة، انتهى.

وفي فرقه نظر، لاقتضائه أن منكر الحكم لابد أن يسبق منه اعتراف بحجية الإجماع، وهو خلاف قضية إطلاقهم، وأن من سبق منه الاعتراف بذلك يكفر وإن لم يكن الحكم ضرورياً، وليس كذلك.

والذي يتجه هو ما أشار إليه الجواب الأول، من أن ملحظ التكفير إنكار الضروري: سواء سبق منه الاعتراف بحجية الإجماع أو لا.

فإن قلت: هل بقي من فرق آخر بين إنكار أصل الإجماع: حيث لم يكن كفراً، وإنكار الحكم المجمع عليه الضروري؟

قلت: نعم، وتقدم قبله مقدمة، وهي أن **النظّام وغيره** إنما أنكروا كون الإجماع حجة زعماً منهم أنه لا يستحيل الخطأ على أهل الإجماع، وأنه لا دليل على عصمتهم قطعاً وأن ما استدل به على ذلك يحتمل التأويل فالإجماع الذي أنكروه هو تطابق العلماء على تفرقتهم وكثرتهم على أمر نظري، وهذا ليس كإنكار الضروري الذي هو تطابقهم على الإخبار عن محسوس على نقل التواتر وذلك قطعي لحصول العلم الضروري به، والقدح فيه يسري إلى إبطال الشريعة من أصلها، فتطابق العلماء على رأي واحد نظري لا يوجب العلم القطعي إلا من جهة الشرع، فلم يكن إنكار كونه من أصله حجة، ولا إنكار إفادته القطع مع الاعتراف بحجيته مكفراً على الأصح، بخلاف إنكار الضروري، فإنه يجري إلى إنكار الشريعة، بل الشرائع كلها، فمن ثم، كان كفراً، كما تقدر، فاتضح الفرق بين:

- **إنكار أصل الإجماع، أو كونه حجة قطعية.**

- **وبين إنكار الضروري.**

ومما قررته يعلم:

- **رد تنظير الغزالي في كفر جاحد المجمع عليه، بأن النظّام أنكر كون «الإجماع حجة»، فيصير مختلفاً فيه.**

- **ووجه رده أن النظام لا ينكر الحكم ـ كما مر.**

وعلى التنزل، فهو بهذا الإنكار مبتدع ضال، فلا نظر لإنكاره، ولا لخلافه.

فإن قلت: نافي حكم الإجماع أخف حالاً من جاحد المجمع عليه، لأن الأول ليس معه اعتقاد مخالف، بخلاف النافي، وأن الجحد يقتضي سبق الاعتراف والاعتقاد.

وقلت: إذا تأملت ما سبق من التقرير، علمت أن الملحظ في التكفير إنما هو إنكار الضروري المتلزم، لإنكار الإجماع، بخلاف إنكار الإجماع من أصله، أو حجيته، أو المجمع عليه الغير الضروري، فإنه لا يكون كفراً، خلافاً لما يوهمه كلام **بعض المتأخرين.**

ومما يوضح هذا المقام، أن من **أنكر ما عرف بالتواتر،** بأن لم يرجع إنكاره إلى إنكار شريعة من الشرائع:

- **كإنكار غزوة تبوك.**

- **أو وجود أبي بكر وعمر، وقتل عثمان، وخلافة علي رضي الله تعالى عنهم.**

- **وغير ذلك مما علم بالنقل ضرورة.**

وليس في إنكاره جحد شريعة، لا يكون إنكاره ذلك كفراً، إذ ليس فيه أكثر من الكذب والعناد:

- **كإنكار هشام وعبادة وقعة الجمل، ومحاربة علي رضي الله تعالى عنه من خالفه.**

نعم، إن اقترن بذلك اتهامه للناقلين، وهم المسلمون أجمع، كفر، كما في «**الشفاء**» و«**غيره**»، لسريانه إلى إبطال الشريعة، وليس هذا **كمنكر أصل الإجماع**، لأنه لا يتهم جميع المسلمين، بل ولا بعضهم، وإنما ينكر اجتماعهم وتوافقهم على شيء، وإن رجع إنكاره إلى إنكار قاعدة من قواعد الدين، أو حكم من أحكامه:

- **كإنكار الخوارج حديث الرجم.**

فإن كان لإنكارهم الرجم كفروا، لأنه من أحكام الشريعة مجمع عليه، معلوم من الدين بالضرورة، وإن أنكروا واقعته واعترفوا بأن الرجم ثابت في هذه الشريعة بدليل آخر لم يكفر، وإما لم يقترن بذلك اتهامهم للناقلين وهم المسلمون أجمع.

ومن هاهنا تعرف، أن **منكر إباحة التين يكفر ككفر من أنكر كون الإباحة حكماً شرعياً**.

وعبارة **ابن حجر**: يعترض على **قول بعض الحنفية**: من **أنكر حلالاً أو حراماً كفر**... إلى آخره، لا خصوصية لهما بذلك، بل من أنكر حكماً من الأحكام الخمسة الواجب أو الحرام أو المباح أو المندوب أو المكروه من حيث هو، كأن أنكر الوجوب من حيث، هو أو التحريم من حيث هو، وكذا الباقي، كان كافراً، انتهى.

قلت: واحترز بقيد الحيثية عن إنكارها من حيث متعلقاتها، فإنها لابد فيها من العلم الضروري على ما مر، والله أعلم.

وهاهنا فوائد.

الأولى: حيث كان ما استحل حراماً مجمعاً عليه معلوماً تحريمه من الدين بالضرورة كفر مستحله ولو كان صغيرة ـ كما صرح به **الحنفية** وغيرهم.

الثانية: اعتقاد وجوب ما ليس بواجب الإجماع، كاعتقاد فرضية صلاة سادسة مع الصلوات الخمس: كفر، إذ عدم فرضية زائدة عليها معلوم من الدين بالضرورة.

الثالثة: إنما تعرض لكفر من استحل معلوماً تحريمه بالضرورة بعد تعرضه لكفر من

جحد معلوماً من الدين بالضرورة وإن أمكن أن يكون بينهما تلازم تبعاً للقوم، وقصد للتنصيص على أعيان المسائل والله أعلم.

خاتمات.

الأولى: قد قدمنا القول في **تكفير أهل البدع المتأولين** من كلام من قال قولاً يؤديه مساقه إلى كفر هو إذا وقف عليه لا يترك مما يؤديه قوله، إليه وقد عرفت **المختار في المسألة من المذاهب**.

وفي «**الشفاء**» أنه اختلف **الفقهاء والمتكلمون** في إكفارهم على حسب اختلاف **أقوال السلف** في ذلك:

- **فمنهم من صوب التكفير الذي قال به جمهور السلف.**
- **ومنهم من أباه ولم ير إخراجهم من سواد المؤمنين، ونحكم لهم بأحكامهم.**

ولهذا قال **سحنون**: لا إعادة على من صلى خلفهم في وقت ولا غيره، **قال**: وهو قول جميع **أصحاب مالك**: المغيرة وابن كنانة، وأشهب. قال: إنه مسلم، وذنبه لم يخرجه من الإسلام، واضطرب آخرون في ذلك، ووقفوا عن القول بالتكفير أو ضده.

واختلف **قول مالك** في ذلك وتوقفه عن إعادة الصلاة خلفهم منه.

وإلى نحو من هذا **ذهب القاضي أبو بكر إمام أهل التحقيق الحق**.

وقال: إنها من المفوضات، إذ القوم لم يصرحوا باسم الكفر، وإنما قالوا قولاً لا يؤدي إليه، واضطرب قوله في المسألة على نحو اضطراب قول إمامه **مالك** بن **أنس رضي الله تعالى عنه**، حتى قال في بعض كلامه: إنهم على رأي من كفرهم بالتأويل، لا تحل مناكحتهم، ولا أكل ذبائحهم، ولا الصلاة على ميتهم، ويختلف في مواريثهم على الخلاف في ميراث المرتد.

وقال أيضاً: نورث منهم ورثتهم من المسلمين، ولا نورثهم هم من المسلمين، وأكثر ميله إلى ترك التكفير بالمآل، وكذلك اضطرب فيه قول شيخه أبو الحسن الأشعري، وأكثر قوله ترك التكفير، وأن الكفر كله خصلة واحدة، وهو الجهل بوجود الباري تعالى.

وقال مرة: من اعتقد أن الله جسم، أو المسيح، أو بعض من يلقاه في الطريق فليس بعارف به، وهو كافر ولمثل هذا ذهب أبو المعالي رحمه الله تعالى في **أجوبته لأبي محمد عبد الحق**، وكان قد سأله عن المسألة، فاعتذر له بأن الغلط فيها يصعب، لأن إدخال كافر في الملة، وإخراج مسلم عنها عظيم في الدين.

وقال غيرهما من المحققين: الذي يجب الاحتراز من التكفير في أهل التأويل، **فإن استباحة دم المصلين الموحدين خطأ**، والخطأ في ترك قتل ألف كافر أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم واحد.

وقد قال ﷺ: «**فإذا قالوها**»يعني الشهادة، «**قد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله**»[1]، فالعصمة مقطوع بها مع الإتيان بالشهادة، ولا ترتفع ـ ويستباح خلافها، إلا بقاطع، ولا قاطع من شرع ولا قياس، وألفاظ الأحاديث الواردة في الباب معرضة للتأويل، مما جاء منها في التصريح:

- **بكفر القدرية، وقولهم: لا سهم لهم في الإسلام.**
- **وتسمية الرافضة بالشرك، وإطلاق اللعنة عليهم.**
- **وكذلك في الخوارج وغيرهم من أهل الأهواء.**

فقد يحتج بها من يقول بالتكفير، وقد يجيب الآخر عنها، بأنه قد ورد مثل هذه الألفاظ في الحديث في غير الكفر على طريق التغليظ، وكفر دون كفر، وإشراك دون إشراك، وقد ورد مثله في الربا، وعقوق الوالدين، والزوج، وغير معصية، وإذا كان محتملاً للأمرين فلا يقطع على أحدهما إلا بدليل قاطع.

وقوله في **الخوارج**: «**هم من شر البرية**»[2]، وهذه صفة الكفار، وقال: «**هم شر قتلى تحت أديم السماء طوبى لمن قتلهم أو قتلوه**»[3].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم برقم (١٠٦٤).

(٣) أخرجه أبو داود برقم (٤٧٦٥).

وقال: «**فإذا وجدتموهم فاقتلوهم قتل عاد**»[١]، فظاهر هذا الكفر لاسيما مع تشبيههم بعاد، فيحتج به من يرى تكفيرهم، **فيقول له الآخر**: إنما ذلك في قتلهم لخروجهم عن المسلمين، وبغيهم عليهم، بدليله من الحديث نفسه: «**يقتلون أهل الإسلام**»، فقتلهم ها هنا حدٌّ لا كفر، وذكر «**عاد**» تشبيه للقتل وحله لا للمقتول، وليس كل من حكم بقتله حكم بكفره.

ويعارضه بقول خالد في الحديث: «**دعني أضرب عُنقه يا رسول الله**»، **فقال**: «**لعله يصلي**»[٢].

فإن احتجوا بقوله ﷺ: «**يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم**»[٣]، فأخبر أن الإيمان لم يدخل قلوبهم.

كذلك قوله: «**يمرُقُون مِن الدِّينِ مُرُوق السّهمِ مِن الرّمِيّةِ**»[٤]، ثم لا يعودون إليه حتى يعود السهم إلى فوقه.

وقوله: «**سبق الفرث والدّم**»[٥]، يدل على أنه لم يتعلق من الإسلام بشيء.

أجابه الآخرون، أن معنى: «**لا يجاوز حناجرهم**» لا يفهمون معانيه بقلوبهم، ولا تنشرح له صدورهم، ولا تعمل به جوارحهم، وعارضوهم بقوله، ويتمادى في الفرق، وهذا يقتضي التشكيك في حاله.

وإن احتجوا بقول أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه في هذا الحديث، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**يخرُجُ في هذِهِ الأُمّةِ**»[٦]، ولم يقل من هذه، وتحرير أبي سعيد الرواية، وإتيانه اللفظ.

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٧٤٣٢)، ومسلم برقم (١٠٦٤).
(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث رقم (٢٥).
(٣) سبق تخريجه.
(٤) أخرجه البخاري برقم (٣٣٤٤)، ومسلم برقم (١٠٦٤).
(٥) أخرجه مسلم برقم (١٠٦٤).
(٦) أخرجه البخاري برقم (٣٦١٠)، ومسلم برقم (١٠٦٤).

أجابهم الآخرون بأن العبارة «في» لا تقتضي تصريحاً بكونهم من غير الأمة، مع أنه قد روي عن أبي ذر، وعلي، وأبي إمامة، وغيرهم، في هذا الحديث: «**يخرج من أمتي**» و«**سيكون من أمتي**»، وحروف المعاني مشتركة، فلا تعويل على إخراجهم من الأمة «في»، ولا على إدخالهم فيها، بـ«من»، لكن أبا سعيد رحمه الله تعالى أحاد ما شاء في التنبيه عليه، وهذا مما يدل على سعة فقه الصحابة، وتحقيقهم للمعاني، واستنباطها من الألفاظ، وتحريرهم لها، وتوقيهم في الرواية.

هذه **المذاهب المعروفة لأهل السنة**، ولغيرهم من الفرق فيها مقالات مضطربة سخيفة، أقربها قول **جهم ومحمد بن شبيب**: الكفر بالله الجهل به، لا نكفر أحد بغير ذلك.

وقال **أبو الهذيل**: إن كل متأول كان تأويله تشبيهاً لله بخلقه، وتجويزاً له في فعله، وتكذيباً لخبره، فهو كافر، وكل من أثبت شيئاً قديماً لا يقال له: الله، فهو كافر.

وقال **بعض المتكلمين**: إن كان عرف الأصل، وبنى عليه، وكان فيما هو من أوصاف الله، فهو كافر، وإن لم يكن من هذا الباب، ففاسق، إلا أن يكون ممن لا يعرف الأصل فهو مخطئ غير كافر.

وذهب **عبيد الله بن الحسن العنبري** إلى تصويب أقوال المجتهدين في أصول الدين فيما كان عرضة للتأويل.

وفارق في ذلك فرق الأمة، إذا أجمعوا سواه على أن الحق في أصول الدين في واحد، والمخطئ فيه آثم عاص فاسق، وإنما الخلاف في تكفيره.

وقد حكى **القاضي أبو بكر الباقلاني** مثل قول **عبيد الله عن داود الأصبهاني**.

قال: وحكى قوم عنهما أنهما قالا ذلك في كل من علم الله سبحانه من حاله استفراغ الوسع في طلب الحق من أهل ملتنا أو من غيرهم.

وقال نحو هذا القول الحاجة، وتمامه في أن كثيراً من العامة والنساء والبله ومقلدة النصارى واليهود وغيرهم لا حجة لله عليهم إذا لم يكن لهم طباع يمكن معها الاستدلال.

وقد نحا **الغزالي** نحواً من هذا المنحى في كتاب «**التفرقة**»، وقال: هذا كله كافر بالإجماع على كفر، من لم يكفر أحداً من النصارى أو اليهود وكل من فارق دين الإسلام أو وقف في تكفيرهم أو شك. قال **القاضي أبو بكر**: لأن التوقيف والإجماع على كفرهم ممن وقف في ذلك فقد كذب النص، والتوقيف أو شك فيه والشك فيه والتكذيب لا يقع إلا من كافر.

ثم قال: فأما من نفى صفة من صفات الله تعالى الذاتية، أو جحدها مستبصراً في ذلك ـ كقوله: ليس بعالم ولا قادر أو لا مريد، ولا متكلم، وشبه ذلك من صفات الكمال الواجبة له تعالى، فقد نص أئمتنا على كفر من نفى عنه تعالى الوصف بها، وأعراه عنها

وعلى هذا حمل **قول سحنون**: من قال ليس لله كلام فهو كافر، وهو لا يكفر المتأولين كما قدمناه.

فأما من **جهل صفة من هذه الصفات**، فاختلف العلماء ها هنا:

فكفره بعضهم، وحكى ذلك **عن أبي جعفر الطبري** وغيره، وقال به **أبو الحسن الأشعري** مرة.

وذهبت طائفة إلى أن هذا لا يخرجه عن اسم الإيمان، وإليه رجع **الأشعري**، قال: لأنه لم يعتقد ذلك اعتقاداً يقطع بصوابه ويراه ديناً وشرعاً، وإنما يكفر من اعتقد أن مقاله حق.

واحتج هؤلاء بحديث السوداء، وأن النبي ﷺ إنما طلب منها التوحيد لا غير، و«بحديث القائل»، «لأن قدر الله علي»، وفي رواية فيه لعلي: «**أضل الله**»، ثم قال: فغفر الله له، قالوا: ولو بوحث أكثر الناس عن الصفات، وكوشفوا عنها، لما وجد من يعلمها إلا الأقل

وقد أجاب الآخر عن هذا الحديث **بوجوه منها: إن قدر**، بمعنى قدر، ولا يكون شكه في القدرة على أحيائه، بل في نفس البعث الذي لا يعلم إلا بشرع، ولعله لم يكن ورد عندهم به شرع يقطع عليه، فيكون الشك في حينئذ كفراً، فأما ما لم يرد به شرع فهو من مجوزات العقول، أو يكون قدر بمعنى ضيق، فيكون ما فعله بنفسه وزراً عليها وغضباً لعصيانها.

وقيل: قال ما قاله وهو غير عاقل لكلامه ولا ضابط للفظه مما استولى عليه من الجزع والخشية التي أذهلت له، فلم يؤاخذ به.

وقيل: هذا من مجاز كلام العرب الذي صورته الشك ومعناه التحقيق، وهو يسمي تجاهل العارف، وله أمثلة في كلامه:

كقوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾ [طه: ٤٤].

وقوله: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ [سبأ: ٢٤].

فأما من **أثبت الوصف ونفى الصفة**، فقال: أقول: عالم ولكن لا علم له، ومتكلم ولكن لا كلام له، وهكذا في سائر الصفات، على **مذهب المعتزلة** ممن قال بالمال لما يؤديه إليه قوله، ويسوقه إليه مذهبه:

كفره بعضهم لأنه إذا نفى العلم انتفى وصف عالم، إذ لا يوصف بعالم إلا من له علم، فكأنهم صرحوا عنده ما أدى إليه قوله، وهكذا سائر فرق أهل التأويل من المشبهة والقدرية وغيرهم.

ومن لم يؤاخذهم بمآل قولهم، ولا ألزمهم بموجب مذهبهم، لم ير إكفارهم، **قال**: لأنهم إذا وقفوا على هذا قالوا: لا نقول ليس بعالم، ونحن ننتفي من القول بالمآل الذي ألزمتموه لنا، ونعتقد نحن وأنتم أنه كفر، بل نقول: إن قولنا لا يؤل إليه على ما أصلناه.

فعلى **هذين المأخذين اختلف الناس** في إكفار **أهل التأويل**، فإذا فهمته اتضح لك الموجب لاختلاف الناس في ذلك، والصواب ترك كفارهم، والأعراض عن الختم عليهم بالخسران واجداً حكم الإسلام عليهم في قصاصهم ووراثاتهم ومناكحاتهم ودياتهم والصلاة عليهم ودفنهم في مقابر المسلمين وسائر معاملاتهم، لكنهم يغلظ عليهم بوجيع الأدب وشديد الزجر والهجر حتى يرجعوا عن بدعتهم، وهذه كانت سيرة الصدر الأول فيهم، فقد كان نشأ على زمن الصحابة وبعدهم في التابعين من قال بهذه الأقوال من القدر

ورأى الخوارج والاعتزال، فما أزاحوا لهم قبراً، ولا قطعوا لأحد منهم ميراثاً، لكنهم هجروهم وأدبوهم بالضرب والنفي والقتل على قدر أحوالهم لأنهم فساق ضلال عصاة، أصحاب كبائر عند المحققين، وأهل السنة ممن لم يقل بكفرهم منهم خلافاً لمن رأى غير ذلك، والله الموفق للصواب.

قال **القاضي أبو بكر**: وأما مسائل **الوعد والوعيد والرؤية ومسالة خلق الأفعال وبقاء الأعراض والتوليد وشبهها من الدقائق**، فالمنع من إكفار المتأولين فيها أوضح، إذ ليس في الجهل شيء منها جهل بالله تعالى، ولا أجمع المسلمون على إكفار من جهل شيئاً منها، وقد قدمنا في الفصل قبله من الكلام وصورة الخلاف في هذا ما أغني عن إعادته بحول الله تعالى. انتهى.

قلت: وموضوع الخلاف في الفصل الذي أشار إليه: من أضاف إلى الله تعالى ما لا يليق به ليس على طريق السبب ولا الردة، وقصد الكفرة، ولكن على طريق التأويل والاجتهاد والخطأ المفضي إلى الهوى والبدعة من تشبيه أو نعت بجارحة أو نفي صفة كمال، فهذا مما اختلف فيه السلف:

فالخلف في تكفير قائله ومعتقده، واختلف قول مالك وأصحابه في ذلك، ولم يختلفوا في قتالهم إذا تحيزوا فيه، وأنهم يستتابون، فإن تابوا وإلا قتلوا، **وإنما اختلفا** في المنفرد منهم، فأكثر قول مالك وأصحابه ترك القول بتكفيرهم، وترك قتلهم، والمبالغة في عقوبتهم، وإطالة سجنهم حتى يظهر إقلاهم، وتستبين توبتهم، كما فعل عمر رضي الله تعالى عنه بصبيغ.

وهذا قول **محمد بن المواز في الخوارج، وعبد الملك بن الماجشون**، وقول **سحنون** في جميع أهل الأهواء، وبه فسر قول **مالك** في «**الموطأ**».

ثم ذكر اضطراب قول **مالك وأصحابه**، ثم نقل عن **الشافعي والليث وأحمد بن حنبل وأكثر الفقهاء وأهل الحديث** ترك إكفار الخوارج والقدرية وأهل الأهواء المضلة وأصحاب البدع المتأولين والواقفين والشاكين في الأصول.

وتأول قول **مالك** بقتلهم على أنه لدفع فسادهم بعد استتابتهم وإنابتهم، كما قال في المحارب أن رأى الإمام قتله وإن لم يقتل قتله، وفساد المحارب إنما هو في الأموال ومصالح الدنيا، وإن كان قد يدخل أيضاً في أمر الدين من قطع سبيل الحج والجهاد وفساد أهل البدع معظمه على الدين، وقد يدخل في أمر الدنيا مما يلقون بين المسلمين من العداوة. انتهى ملخصاً مع ترك زيادات يراجعها فيه من أرادها.

وعبارة «**المواقف**» و«**شرحه**»: المقصد الخامس: في أن المخالف للحق من أهل القبلة: هل يكفر أم لا:

جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة، فإن الشيخ أبا الحسن قال في أول كتاب مقالات الإسلاميين: اختلف المسلمون بعد نبيهم ﷺ في أشياء ضلل بعضهم بعضاً، وتبرأ بعضهم عن بعض، فصاروا فرقاً متباينين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويعمهم، فهذا مذهبه، وعليه أكثر أصحابنا.

وقد نقل عن **الشافعي رضي الله تعالى عنه** أنه قال: لا أرد شهادة أحد من أهل الأهواء إلا الخطابية، فإنهم يعتقدون حل الكذب.

وحكى صاحب «**المختصر المنتقى**» عن **أبي حنيفة** رضي الله تعالى عنه أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة.

وحكى **أبو بكر الرازي** مثل ذلك عن **الكرخي** وغيره.

والمعتزلة الذين كانوا **قبل أبي الحسن** تعمقوا، فكفروا الأصحاب في أمور سيأتيك تفصيلها، فعارضه بعضنا بالمثل، فكفرهم في أمور أخرى يستطلع عليها.

وقد كفر المجسمة مخالفوهم من أصحابنا، ومن المعتزلة.

وقال **الأستاذ أبو إسحق**: كل مخالف يكفرنا، فنحن نكفره، وإلا فلا.

لنا على ما هو المختار عندنا، وهو أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة، أن المسائل التي اختلف

فيها أهل القبلة من كون الله عالم بعلم، أو موجد الفعل العبد، أو غير متحيز في جهة، ونحوها، لكونه مريباً أولاً، لم يبحث النبي ﷺ عن اعتقاد من حكم بإسلامه فيها، ولا الصحابة والتابعون، فعلم أن صحة الإسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل، وأن الخطأ فيها ليس قادحاً في حقيقة الإسلام، إذ لو توقف عليها، وكان الخطأ قادحاً في تلك الحقيقة، لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها، لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه عليه الصلاة والسلام، ولا في زمانهم أصلاً.

فإن قيل: لعله عليه الصلاة والسلام عرف منهم ذلك، أي كونهم عالمين بها إجمالاً، فلم يبحث عنها لذلك، كما لم يبحث عن علمهم بعلمه تعالى وقدرته مع وجوب اعتقاده، وما ذلك إلا لعلمه بأنهم عالمون على طريق الجملة بأنه تعالى عالم قادر، فكذا الحال في تلك المسائل.

قلنا: ما ذكرتموه مكابرة، لأنا نعلم أن الأعراب الذين جاءوا إليه عليه الصلاة والسلام ما كانوا عالمين بأنه تعالى عالم بالعلم لا بالذات، وأنه مرئي في الآخرة، وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهه، وأنه قادر على أفعال العباد كلها، وأنه موجد لها بأسرها، فالقول بأنهم كانوا عالمين بها علم فساده بالضرورة، وأما العلم والقدرة بما يتوقف عليه ثبوت نبوته عليه الصلاة والسلام لتوقف دلالة المعجزة عليها فكان الاعتراف والعلم لها، أي بالنبوة، دليلاً للعلم بهما ولو إجمالاً، فلذلك لم يبحث عنهما، ولذا **قال الإمام الرازي الأصول** التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد ﷺ: أدلتها على ما يليق بأصحاب الجمل ظاهرة، فإن من دخل بستاناً ورأى أزهاراً حادثة بعد أن لم تكن، ثم رأى عنقود عنب قد اسود جميع حباته إلا حبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء وحر الشمس إلى جميع تلك الحبات، فإنه يضطر إلى أن العلم بأن محدثه فاعل مختار، لأن دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية، ودلالة المعجزة على صدق المدعي ضرورية أيضاً، وإذا عرف هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرسول، فثبت أن أصول الإسلام جلية، وأن أدلتها مجملة واضحة، فلذلك لم يبحث عنها، بخلاف المسائل التي اختلف فيها، فإنها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك الأصول، بل أكثرها مما ورد في

الكتاب والسنة مما يتخيله المبطل معارضاً لما يحتج به المحقق فيها، وكل واحد منهما يدعي أن التأويل المطابق لمذهبه أولى، فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الإسلام، فلا يجوز الإقدام على التكفير؛ إذ خطره عظيم.

ولنذكر الآن ما يكفر به بعض أهل القبلة، وينفصل عنها على سبيل التفصيل، وفيه أبحاث: الأول: كفر المعتزلة في أمور:

الأول: نفي الصفات، لأن حقيقة الله تعالى ذات موصوفة دائماً بهذه الصفات الكمالية التي هي العلم والقدرة والحياة، ونظائرها، فمنكره ـ أي: منكر اتصافه بها تعالى جاهل، والجاهل بالله تعالى كافر.

قلنا: الجهل بالله تعالى من جميع الوجوه كفر، لكن ليس أحد من أهل القبلة يجهله كذلك فإنهم على اختلاف مذاهبهم:

اعترفوا بأنه تعالى قديم أزلي علم قادر خالق السموات والأرض، والجهل به من بعض الوجوه لا يضر، وإلا لزم تكفير **المعتزلة والأشاعرة** بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه، أي لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحاً في الإيمان لكفر بعض الأشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها، وكذا الحال في **معتزلة البصرة وبغداد**، فإنهم اختلفوا أيضاً فيها.

الثاني: من تلك الأمور إنكارهم إيجاد الله تعالى لفعل العبد، وأنه كفر:

أما أولا، فإنهم جعلوه غير قادر على فعل العبد، إما على عينه كالجبائية، أو على مثله، **كالبلخي وأتباعه**، وإما على القبيح مطلقاً، **كالنظام ومتابعيه**، وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى، فهو إثبات للشريك، كما هو **مذهب المجوس** حيث أثبتوا له شريكاً لا يقدر أحدهما على مقدور الآخر.

وأما ثانياً، فللإجماع المنعقد من الأمة على التضرع والابتهال إلى الله تعالى في **أن** يرزقهم الإيمان وينجيهم عن الكفر، وهم ينكرونه لأنهم يقولون فعل الله بكل أحد من اللطف ما أمكن

لوجوبه عليه، وأما نفس الإيمان فليس من فعله تعالى، بل من فعل العباد، كالكفر، فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه.

قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم إن الله لا يقدر على فعل الشيطان، بل كفروا بغيره، وهو قطعهم بتناهي مقدورات الله تعالى، وعجزه عن دفع الشيطان، واحتياجه في دفعه إلى الاستغاثة بالملائكة.

وأيضاً، خرق الإجماع مطلقاً ليس بكفر، بل خرق الإجماع القطعي الذي صار من ضروريات الدين.

ثم إن سلمنا أن خرق الإجماع الذي ذكرتموه كفر، **قلنا**: ذلك الخرق ليس مذهبهم، بل غايته أنه لازم منه، ومن يلزمه الكفر، ولا يعلم به لم قلتم أنه كافر.

الثالث: قولهم **بخلق القرآن**، ففي الحديث الصحيح: «**من قال القرآن مخلوق فهو كافر**»[١].

قلنا: أحاد، فلا يعتمد عليها، أو المراد بالمخلوق هو المختلق، أي المفترى، فقال: خلق الإفك واختلقه وخلقه ـ أي: افتراه، وهذا كفر بلا خلاف، والنزاع في كونه مخلوق المعنى أنه حادث.

الرابع: قد أجمع من قبلهم من الأمة على أن: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وقد ورد في الحديث أيضاً، فلم ينكرونه حيث يدعون أنه تعالى قد يشاء شيئاً ولا يكون، وقد لا يشاء ويكون.

قلنا: يمنع الإجماع، وعلى تقدير ثبوته، بمنع كون مخالفه كافر، لما عرفت.

الخامس: قولهم **المعدوم شيء**، أي ثابت مقدر في الأزل، وأنه تصريح بمذهب أهل الهيولى، سيما نفاة الأحوال الذين كانوا قبل **أبي هاشم**، لأن ذاته عندهم وجوده، يعني أن نافي

---

(١) قال الذهبي في ترتيب الموضوعات (١٧): «روي من وجوه باطلة».

الأحوال يلزمه القول بأن ذات الشيء غير وجوده، فإذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الأزل بلا فاعل، كان وجودها كذلك، فذوات الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد إلى فاعل أصلاً، **وهذا أشنع من القول بوجود الهيولي القديمة المستندة إلى فاعل في الجملة.**

قلنا: ما ذكرتم إلزام للكفر عليهم بما ذهبوا إليه، والإلزام غير الالتزام، واللزوم غير القول به ـ كما مر عن قريب.

السادس: إنكارهم الرؤية، وقد دل القرآن على أن منكرها كافر، قال تعالى: ﴿بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ﴾ [السجدة: ١٠].

قلنا: اللقاء حقيقة والوصول إلى مماسة الشيء، وذلك محال في حقه تعالى، فتعين أنه في الآية مجاز، ولعل المراد به لقاء ثواب الله تعالى لا رؤيته، فإن المفسرين كلهم قالوا: المراد به الوصول إلى دار الثواب.

الثاني من تلك الأبحاث: تكفير المعتزلة أهل السنة بأمور:

الأول: إنكار كون العبد فاعلاً لفعله لأنه سد لباب إثبات الصانع، إذ طريقة قياس الغائب على الشاهد، أي الطريق إلى احتياج العالم في حدوثه إلى الفاعل هو قياسه على حاجة أفعالنا في حدوثها إلينا، فإذا لم يحتج في حدوثها إلينا لم يكن القياس، فالقول به سد لباب إثبات صانع العالم، وهو كفر.

قلنا: ليس الطريق إلى احتياج العالم في حدوثه إلى الصانع منحصر في القياس المذكور، إذ قد تقدم لنا في إثبات الصانع وجوه خمسة، لا يحتاج فيها إلى هذا القياس.

الثاني من تلك الأمور، نسبة فعل العبد إلى الله تعالى لأنه يلزمه كونه فاعلاً للقبائح، فجاز حينئذ إظهار المعجزة على يد الكاذب، إذ غايته أنه فعل قبيح، وقد جوزوا صدوره عنه تعالى، فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي، وجاز أيضاً الكذب عليه سبحانه، فيرتفع الوقوف عن كلامه تعالى في وعده ووعيده وكتبه، وذلك إبطال للشرائع بالكلية.

قلنا: قد أجبنا عنه مما مر من أنه لا قبيح بالنسبة إليه تعالى، بل الأفعال كلها بحسن صدورها عنه، ومن أن إظهار المعجزة على يد الكاذب وإن كان ممكناً صدوره عنه عقلاً، إلا أنه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العادات إلى آخر ما في البحث عن كيفية دلالة المعجزة.

الثالث: إثبات الصفات قوله مقدماً متعددة، وقد كفرتم النصارى للقول مقدماً ثلاثة، فكيف بالستة أو السبعة.

قلنا: قد مر جوابه في بحث القدم، وأشير إليه في مباحث الصفات.

الرابع: قولهم القرآن قديم، فإنه يقتضي عدم كون المسموع قرآناً لحدوثه قطعاً، إذ هو مركب بما لا يجتمع في الوجود معاً، بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر.

قلنا: ما ذكرتم مشترك الإلزام، لأن الحروف والأصوات التي يتكلم بها الله تعالى على مذهبهم قد انتفت، وما يتكلم به حروف وأصوات أخر مما نسمعه ليس كلام الله، فقد لزمكم الكفر أيضاً، ولا مفر لكم إلا أن تقولوا: ما نسمعه وإن لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله، فلا يلزمنا الكفر، فنقول نحن مثله، فلا يلزمنا أيضاً.

الثالث من أبحاث التكفير: قد كفر المجسمة لوجوه:

الأول: أن تجسيمه جهل به تعالى، وقد مر جوابه، وهو أن الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر.

الثاني: أنه عابد لغير الله، فيكون كافر العابد الصنم.

قلنا: ليس المجسم عابداً لغيره، بل هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز مما جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله، فلا يلزم كفره، بخلاف عابد الصنم، فإنه عابد لغير الله حقيقة.

الثالث: أنه كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم، وما ذلك الكفر إلا أنهم جعلوا غير الله إلهاً، فلزم الشرك، وهؤلاء المجسمة كذلك؛ لأنهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله إلهاً.

قلنا: ما ذكرتم ممنوع، والمستند ما تقدم من أنه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه، فلم يجعل غير الله إلهاً حتى يكون مشركاً.

الرابع: من تلك الأبحاث: **قد كفر الروافض بوجوه**:

الأول: أن القدح في أكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والأحاديث الصحيحة بالتزكية والإيمان تكذيب للقرآن والرسول، حيث أثنى عليهم وعظمهم، فيكون كفراً.

قلنا: لا ثناء عليهم خاصة، أي لا نناقي القرآن على واحد من الصحابة بخصوصية، وهؤلاء قد اعتقدوا أن من قدحوا فيه ليس داخلاً في الثناء العام الوارد فيه، وأشار بقوله: ولا أنهم داخلون فيه عندهم، فلا يكون قدحهم تكذيباً للقرآن.

وأما الأحاديث الواردة في تزكية بعض، يعني من الصحابة، والشهادة لهم بالجنة، فمن قبيل الأحاد، فلا يكفر المسلم بإنكارها، أو نقول ذلك الثناء عليهم، وتلك الشهادة، لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة وإن لم يوجد عندهم، فلا يلزم تكذيبهم الرسول.

الثاني: الإجماع منعقد من الأمة على تكفير من كفر عظماء الصحابة، وكل واحد من الفريقين يكفر بعض أولئك العظماء، فيكون كافراً.

قلنا: هو ـ أي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة، لا يسلم كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم، فلا يلزم كفره.

الثالث: قوله عليه الصلاة والسلام: «**من قال لأخيه المسلم يا كافر فقد باء به**»، أي بالكفر «**أحدهما**»[1].

قلنا: أحاد، وقد أجمعت الأمة على أن إنكار الأحاد ليس كفراً، **ومع ذلك نقول**: المراد مع اعتقاد أنه مسلم، فمن ظن بمسلم أنه يهودي أو نصراني فقال له: يا كافر، لم يكن ذلك كفراً بالإجماع.

(١) سبق تخريجه.

واعلم أن **عدم تكفير أهل القبلة** موافق لكلام الشيخ **الأشعري والفقهاء** كما مر، لكنا إذا فتشنا عقائد فرق الإسلاميين، وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً، كالعقائد المؤدية إلى وجود إله غير الله سبحانه وتعالى، أو إلى حلوله في بعض أشخاص الناس، أو إلى إنكار نبوة محمد ﷺ، أو إلى دمه واستحقاقه، أو إلى استباحة المحرمات وإسقاط الواجبات الشرعية، وإليه الإشارة بقوله: وسنزيد هذا الذي ذكرناه في المقصد الخامس تحقيقاً إذا فصلنا الفرق الإسلامية، وبينا عقائدهم في ذيل هذا الكتاب، والله الموفق للحق، انتهت.

وكلامه في **المجسمة ضعيف**، والصواب تكفيرهم، كما قدمناه.

وقد ذكرنا طوائف الاعتقاد في صدر «تعليق الفرائد على شرح العقائد» للسعد متفق عليه، ولعلنا طولنا بجلب هذه الأنقال، لنزيل ما انتقش في أذهان القاصرين المقلدين لبعض المتأخرين حيث يصرح بتكفير كل من خالف أهل السنة، وهو كلام لا يحل السكوت عليه، ولعله قاله تنفيراً عن اتباعهم، ومع ذلك ففيه ما فيه، والحمد لله رب العالمين.

وبعد انتهاء الغرض إلى هذا المحل، رأيت أن أذكر كلاماً نفيساً في كتاب «**التفرقة بين الإسلام والزندقة**» لحجة الإسلام **الغزالي**، حيث قال: الكفر هو تكذيب الرسول ﷺ في شيء مما جاء به، والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به، وذلك لأن جاحد ما ذكر كفر، إلا لتضمن قوله تكذيب الرسول ﷺ فيما ثبت بالعلم الضروري أنه قال ذلك، وأن ظاهره مراد، فكل ما كان تكذيباً لنبي من الأنبياء، فهو كذلك، بقي عليك أن تعرف ما الجحد الذي يصير فاعله كافراً، لأن كل فرقة تنسب مخالفتها إلى التكذيب، **فالحنبلي** يكفر **الأشعري**، زاعماً أنه كذب الرسول في إثبات الفوق لله تعالى في الاستواء على العرش، **والأشعري** يكفره زاعماً أنه جسمه، وكذب الرسول في أنه ليس كمثله شيء، **والأشعري** يكفر **المعتزلي** زاعماً أنه كذب الرسول في جواز رؤية الله عز وجل، وفي إثبات العلم والقدرة والصفات له، **والمعتزلي** يكفر **الأشعري** زاعماً أن إثبات الصفات تكثير للقديم، وتكذيب للرسول ﷺ في التوحيد، ولا ينجيك من هذه الورطة إلا أن تعرف حد التكذيب والتصديق، **فأقول**: إنما يتطرق التصديق إلى الخبر، وحقيقته

الاعتراف بوجود ما أخبر الرسول ﷺ عن وجوده، إلا أن للوجود خمس مراتب، فإن الوجود:

- ذاتي.
- وحسي.
- وخيالي.
- وعقلي.
- وشبهي.

فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول ﷺ بوجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة، فليس بمكذب على الإطلاق:

فالذاتي، هو الوجود الحقيقي الثابت خارج الجنس والعقل، ولكن يأخذ الحسي والعقل صورته، فيسمى أخذه إدراكاً، وهذا كوجود السماء والأرض والحيوان والنبات، وهو ظاهر.

الحسي، ما يتمثل في القوة الباصرة من العين، مما لا وجود له خارج العين، فيكون موجوداً في الحس، ويختص به الحاس، ولا يشاركه فيه غيره، وذلك كما يشاهده النائم، بل كما يشاهده المريض المتيقظ، إذ قد يتمثل له صورة لا وجود لها خارج حسه، كما يأخذ قبساً من نار كأنه نقطة ثم تحركه بسرعة حركة مستقيمة، فتراه خطاً من نار، وتحركه حركة مستديرة فتراه دائرة من نار، ولكن ذلك في أوقات متعاقبة، فلا يكون موجوداً في حالة واحدة، ومن الحسنى رؤية جبريل عليه الصلاة والسلام في صورة غير صورته التي خلقه الله تعالى عليها لصورة دحيّة مثلاً، فإن الصورة المخلوق عليها هي الذاتية الموجودة في الخارج، وتلك حسية.

والخيالي، هو صورة المحسوسات، إذا غاب عن حسك، فتكون موجودة في خيالك، وذلك الـذي في خيـالك ليس هو الذي في الخارج، فإن خزانة خيالك لا تسمع السموات والأرضـين.

والعقلي: هو أن يكون للشيء روح ومعنى، فيتلقى العقلي مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج، كاليد، فإن لها صورة محسوسة ومتخيلة.

ومعنى «**العلم**» ما ينتقش به المعلوم.

والشبهي: هو أن لا يكون نفس الشيء موجوداً بصورته الحقيقية: لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل، ولكن يكون الموجود شيئاً آخر يشبهه في خاصته، ومن خواصه وصفة من صفاته، مثل جعل النبي ﷺ الحجر الأسود يمين الله لكونه مثل اليمين، لا في ذاته ولا في صفات ذاته، بل في عارض من عوارضه، وذلك أنه يقبل تقرباً إلى ربه، كما أن اليمين تقبل تقرباً إلى ربها، أي صاحبها.

فمن نزل قولاً من أقوال «صاحب الشرع» على درجة من هذه الدرجات، فهو من المصدقين، والتكذيب أن ينفي جميع هذه المعاني، ويزعم أن ما قاله ﷺ لا معنى له، وإنما هو كذب محض، وغرضه فيما قاله التلبيس، أو مصلحة دنيوية، وذلك هو الكفر المحض، والزندقة، ولا يلزم الكفر للمتأولين ما داموا يلازمون قانون التأويل، وهو أن يقوم البرهان على استحالة الظاهر، فالظاهر الأول، أن الوجود الذاتي، فإنه إذا ثبت تضمن الجميع، وإن تعذر فالحسي، فإنه إذا ثبت تضمن ما بعضه، فإن تعذر فالخيالي أو العقلي، فإن تعذر فالوجود الشبهي المجازي، ولا رخصة في العدول عن درجة إلى ما دونها إلا بضرورة البرهان، فيرجع الاختلاف على التحقيق إلى البرهان:

إذ يقول الحنبلي: لا برهان على استحالة اختصاص الباري بجهة فوق.

ويقول الأشعري للمعتزلي: لا برهان على استحالة الرؤية.

وكان كل واحد لا يرتضي ما يذكره الخصم، ولا يراه دليلاً قاطعاً، وكيف ما كان، فلا ينبغي أن يكفر كل فريق خصمه بأن يراه غالطاً في البرهان، نعم يجوز أن يسميه ضالاً أو مبتدعاً:

- **أما ضالاً**، فمن حيث أنه ضل عن الطريق عنده.

- **وأما مبتدعاً**، فمن حيث أنه ابتدع قولاً لم يعهد من السلف التصريح به، أو من المشهور فيما بين السلف أن الله تعالى يرى.

فقول القائل: لا يرى بدعة، وتصريحه بتأويل الرؤية بدعة.

ويقول الحنبلي: إثبات الفوق لله تعالى مشهور عن السلف، ولم يذكر أحد منهم أن خالق العالم ليس متصلاً بالعالم ولا منفصلاً، وأن جهة فوق إليه كنسبة جهة تحت، وهذا قول مبتدع.

ثم قال: من الناس من يبادر إلى التأويل لغلبات الظنون من غير برهان قاطع، فأما ما يتعلق من هذا الجنس أصول العقائد المهمة، فيجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع، كالذي ينكر حشر الأجساد، وينكر العقوبات الحسية في الآخرة، بظنون وأوهام.

وأما شرح ما يكفر به وما لا يكفر به فيستدعي تفصيلاً طويلاً، فاقنع الآن بوصية وقانون:

أما الوصية: فأن تكف لسانك عن أهل الملة ما أمكنك ما داموا قائلين: لا إله إلا الله، غير مناقضين لها، والمناقضة تجويزهم الكذب على رسول الله ﷺ بعذر أو بغير عذر، فإن التكفير فيه خطر، والسكوت لا خطر فيه.

وأما القانون، فهو أن يعلم أن النظريات قسمان:

- **قسم متعلق بأصول العقائد.**
- **وقسم يتعلق بالفروع.**

وأصول الإيمان ثلاثة:

- **الإيمان بالله.**
- **ورسوله.**
- **واليوم الآخر.** وما عداه فرع.

ثم قال: ومهما كان التكذيب وجب التكفير، ولو كان في الفروع، فلو قال قائل ـ مثلاً: البيت الذي بمكة ليس هو الكعبة التي أمر الله تعالى بحجها، فهذا كفراً، وثبت تواتراً عن رسول الله ﷺ خلافه.

واعلم أن قوله: نعم، يجوز أن يسميه ضالاً أو مبتدعاً... إلى آخره، ليس هذا بين **طائفة**

الأشعرية والماتريدية، إذ كل من أهل الطائفتين مجمعون على عدم تضليل بعضهم بعضاً، وعلى أن من تقرب إلى الله تعالى بعقيدة من العقيدتين بريء من عهدة التكليف عند الله تعالى ـ كما تقدم.

وها هنا تنبيه:

وهو أن العلامة **ابن حجر** قال: **من المعلوم أن كل فرقة ترد قول مخالفها، وربما كفرتهم، فينبغي التحري في ذلك، والذي يظهر، أن الذي يحكم عليه بالكفر من كان الكفر صريح قوله، وكذا من كان لازم قوله، وعرض عليه فالتزمه، أما من لم يلتزمه، وناضل عنه، فإنه لا يكون كافراً، ولو كان اللازم كفراً**، انتهى.

وقد تكلمنا على هذه المسألة في «**تعليق الفرائد**» فعد إليه، وعول عليه.

الثانية: رأيت أن أذكر جملة من «**المكفرات على قاعدة المذهب**» من كلام **القاضي** وغيره.

قال: **القاضي**: واعلم أن تحقيق هذا الفصل، وكشف اللبس فيه، مورده الشرع، ولا مجال للعقل فيه، والفصل البين في هذا:

أن كل مقالة صرحت:

- بنفي الربوبية أو الوحدانية، أو عبارة أحد غير الله تعالى، أو مع الله تعالى، فهو كفر، كمقالة الدهرية، وسائر فرق أصحاب الإثنين: من الديصانية، والمانوية، وأشباههم: من الصابئين، والنصارى، والمجوس، والذين أشركوا بعبادة الأوثان، أو الملائكة، والشياطين، أو الشمس، أو النجوم، أو النار، أو واحد غير الله تعالى: من مشركي العرب، وأهل الهند، والصين، والسودان، وغيرهم، ممن لا يرجع إلى كتاب.

ـ **وكذلك**، القرامطة وأصحاب الحلول والتناسخ من الباطنية، والطيارة من الروافض.

- **وكذلك**، من اعترف بإلهية الله تعالى، ووحدانيته، ولكنه اعتقد أنه غير حي، أو غير قديم، أو محدث، أو مصور، أو ادعى له ولداً، أو صاحبة، أو والداً، أو أنه متولد من

شيء، أو كائن عنه، أو أن معه في الأزل شيئاً قديماً غيره، أو أن ثم صانعاً للعالم سواه، أو مدبر غيره من المسلمين، فذلك كله كفر بإجماع من المسلمين، كقول الإلهيين من الفلاسفة والمنجمين والطبائعين.

- **وكذلك**، من ادعى مجالسة الله تعالى، أو العروج إليه، ومكالمته، أو حلوله في أحد الأشخاص ـ كقول بعض المتصوفة والباطنية والنصارى والقرامطة.

- **وكذلك**، نقطع على كفر من قال: بقدم العالم، أو بقائه، أو شك في ذلك، على مذهب بعض الفلاسفة والدهرية، أو قال بتناسخ الأرواح وانتقالها أبد الآباد في الأشخاص، وتعذيبها أو تنعيمها فيها بحسب ذكائها وخبثها.

- **وكذلك**، من اعترف بالإلهية والوحدانية، ولكنه جحد النبوة من أصلها: عموماً أو نبوة نبينا محمد ﷺ وسلم كثيراً خصوصاً، أو واحد من الأنبياء الذين نص الله عليهم بعد علمه بذلك، فهو كافر بلا ريب، كالبراهمة، ومعظم اليهود والأروسية من النصارى والغرابية من الروافض الزاعمين أن علياً كان المبعوث إليه جبريل، وكالمعطلة والقرامطة الإسماعيلية والعنبرية من الرافضة، وإن كان بعض هؤلاء قد أشركوا في كفر أحد من قبلهم.

- **وكذلك**، من دان بالوحدانية، وصحة النبوة، ونبوة نبينا ﷺ، ولكن جوز على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الكذب فيما أتوا به، ادعى في ذلك المصلحة بزعمه، أو لم يدعها، فهو كافر بإجماع، كالمتفلسفين، وبعض الباطنية، والروافض، وغلاة المتصوفة، وأصحاب الإباحة، فإن هؤلاء يزعمون ظواهر الشرع، وأكثر ما جاءت به من الرسل من الأخبار، عما كان ويكون من أمور الآخرة، والحشر والقيامة، والجنة والنار، ليس منها شيء على مقتضى لفظها، ومفهوم خطابها، وإنما خاطبوا بها الخلق على جهة المصلحة، إذ لم يمكنهم التصريح لقصور أفهامهم، فمضمون مقالاتهم: إبطال الشرائع، وتعطيل الأوامر والنواهي، وتكذيب الرسل، والارتياب فيما أتوا به.

- **وكذلك**، من أضاف إلى نبينا ﷺ تعمد الكذب فيما بلغه، أو أخبر به، أو شك في

صدقه، أو سبه، أو قال: إنه لم يبلغ، أو استخف به أو بأحد من الأنبياء، أو أزرى عليهم أو أذاهم، أو قتل نبياً أو حاربه، فهو كافر بإجماع.

- **وكذلك**، نكفر من ذهب مذهب بعض القدماء في أن في كل جنس من الحيوان نذيراً أو نبياً من القردة والخنازير والدواب والدود وغير ذلك، ويحتج بقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤]، إذ ذلك يؤدي إلى أن توصف أنبياء هذه الأجناس بصفاتهم المذمومة، وفيه من الإزراء على هذا المنصب المنيف ما فيه، مع إجماع المسلمين على خلافه، وتكذيب قائله.

- **وكذلك**، نكفر من اعترف من الأصول الصحيحة بما تقدم، وبنبوة نبينا ﷺ، ولكن قال: كان أسود، أو مات قبل أن يلتحي، أو ليس الذي كان بمكة والحجاز، أو ليس بقرشي، لأن وصفه عليه الصلاة والسلام بغير صفاته المعلومة نفي له، وتكذيب به.

- **وكذلك**، من ادعى نبوة أحد آخر مع نبينا ﷺ، أو بعده، أو ادعى نبوة معه أو بعده، كالعيسوية من اليهود القائلين بتخصيص رسالته إلى العرب، وكالخرمية القائلين بتواتر الرسل، وكأكثر الرافضة القائلين بمشاركة علي رضي الله تعالى عنه في «الرسالة» للنبي ﷺ، وبعده.

- **وكذلك**، كل إمام عند هؤلاء يقوم مقامه في النبوة والحجية، وكاليزيغية، والبيانية منهم القائلين بنبوة يزيغ، وبيان، وأشباه هؤلاء، ومن ادعى النبوة لنفسه، أو جوز اكتسابها، والبلوغ بصفاء القلب إلى مرتبتها، كالفلاسفة، وغلاة المتصوفة.

- **وكذلك**، من ادعى منهم أنه يوحي إليه وإن لم يدع النبوة، أو أنه يصعد إلى السماء ويدخل الجنة، ويأكل من ثمارها، ويعانق الحور العين، فهؤلاء كلهم كفار، مكذبون للنبي ﷺ، لأنه أخبر عليه الصلاة والسلام أنه خاتم النبيين، ولا نبي بعده، وأخبر عن الله أنه خاتم النبيين، وأنه أرسل كافة للناس، وأجمعت الأمة على حمل هذا الكلام على ظاهره، وعلى مفهومه المراد منه، دون تأويل، ولا تخصيص.

فلا شك في كفر هؤلاء الطوائف كلها قطعاً إجماعاً وسمعاً.

- **وكذلك**، وقع الإجماع على تكفير كل من دافع نص الكتاب، أو أخص حديثًا مجمعاً على نقله مقطوعاً به مجمعاً على حمله على ظاهره، كتكفير الخوارج بإبطال الرجم.

ولهذا، نكفر من لم يكفر من دان بغير ملة المسلمين من الملل، أو وفق فيهم، أو شك أو صحح مذهبهم، وإن أظهر مع ذلك الإسلام، واعتقده، واعتقد بطلان كل مذهب سواه، فهو كافر بإظهار ما أظهر من خلاف ذلك.

- **وكذلك**، نقطع بتكفير كل قائل قال قولاً يتوصل به إلى تضليل الأمة، أو تكفير جميع الصحابة، لقول الكميلية من الرافضة بتكفير جميع الأمة بعد موت النبي ﷺ، إذ لم تقدم علياً، وكفرت علياً إذ لم يتقدم ويطلب حقه في التقديم، فهؤلاء قد كفروا من وجوه، لأنهم أبطلوا الشريعة بأسرها، إذ قد انقطع نقلها، ونقل القرآن، أو ناقلوه كفرة على زعمهم، وإلى هذا، والله أعلم.

أشار مالك **في أحد قوليه**: نقتل من كفر الصحابة، ثم كفروا من وجوه أخر:

- بسبهم **النبي ﷺ على مقتضى قولهم**.

- **وزعمهم الفاسد، أنه عهد إلى علي رضي الله تعالى عنه وهـو يعلم أنه يكفر بعده، على قولهم لعنة الله عليهم أجمعين**.

- وكـذلك، نكفر بكل فعل أجمع المسلمون على أنه لا يصدر إلا من كافر، وإن كان صاحبه مصرحاً بالإسلام مع فعله ذلك الفعل، كالسجود للصنم، أو للشمس، والقمر، والصليب، والنار، والسعي إلى الكنائس والبيع مع أهلها، والتزين بزيهم من شد الزنانير، وفحص الروس، فقد أجمع المسلمون أن هذا لا يوجد إلا من كافر، وأن هذه الأفعال علامة على الكفر، وإن صرّح فاعلها بالإسلام.

ـ **وكذلك** أجمع المسلمون على تكفير من **استحل القتل، أو شرب الخمر، والزنا**، مما حرم الله بعد علمه بتحريمه، كأصحاب الإباحة من القرامطة، وبعض غلاة المتصوفة.

وكذلك نقطع بتكفير كل من كذب، **وأنكر قاعدة من قواعد الشرع، وما عرف يقيناً بالنقل المتواتر من فعل الرسول ﷺ، ووقع الإجماع المتصل عليه**، كمن أنكر وجوب الصلوات الخمس، أو عدد ركعاتها، وسجداتها، **ويقول**: إنما أوجب الله علينا في كتابه «الصلاة» على الجملة، وكونها خمسًا، وعلى هذه الصفات والشروط، لا أعلمه، إذ لم يرد به في القرآن نص جلي، والخبر به عن الرسول خبر واحد.

وكذلك أجمع المسلمون:

- على تكفير من قال من الخوارج: **إن الصلاة طرفي النهار**.

- وعلى تكفير الباطنية في قولهم: **إن الفرائض أسماء رجال أمروا بولايتهم والخبائث والمحارم أسماء رجال أمروا** بالبرآءة **منهم**.

- وقول بعض المتصوفة: **إن العبادة وطول المجاهدة إذا صفت نفوسهم أفضت بهم إلى إسقاطها، وإباحة كل شيء لهم، ورفع عهد الشرائع عنهم**.

- وكذلك إن أنكر منكر: مكة أو البيت، أو المسجد الحرام، أو صفة الحج، وقال: الحج واجب في القرآن، واستقبال القبلة كذلك، ولكن كونه على هذه الهيئة المتعارفة وإن تكن البقعة هي مكة والبيت والمسجد الحرام: لا أدري، هل هي تلك أو غيرها، ولعل الناقلين أن النبي ﷺ فسرها بهذه التفاسير غلطوا ووهموا.

فهذا ومثله، لا مرية في تكفيره إن كان ممن يظن به علم ذلك، وممن خالط المسلمين وامتدت صحبته لهم إلا أن يكون حديث عهد بالإسلام، فيقال له: سبيلك أن تسأل عن هذا الذي لم تعلمه بعد كافة المسلمين، فلا نجد بينهم خلافاً كافة عن كافة إلى معاصري الرسول ﷺ أن هذه الأمور كما قيل لك، وإن تلك البقعة هي مكة والبيت الذي فيها هو الكعبة والقبلة التي صلى لها الرسول ﷺ والمسلمون، وحجوا إليها، وطافوا بها، وأن تلك الأفعال هي صفات عبادة الحج والمراد به، وهي التي فعلها النبي ﷺ والمسلمون، وأن صفات

الصلوات المذكورة هي التي فعل ﷺ وشرح مراد الله بذلك، وأبان حدودها، فيقع كذلك العلم كما وقع لهم، ولا ترتاب بذلك بعد، والمرتاب في ذلك، والمنكر له بعد البحث، وصحبة المسلمين: **كافر باتفاق**، لا يُعذر بقوله: لا أدري، ولا يصدق فيه، بل ظاهره التستر عن التكذيب، إذ لا يمكن أنه لا يدري.

وأيضاً، فإنه إذا جوز على جميع الأمة الوهم والغلط فيما نقلوه من ذلك، وأجمعوا أنه قول الرسول ﷺ وفعله وتفسير مراد الله به، أدخل الاسترابة في جميع الشريعة، إذ هم الناقلون لها وللقرآن، وانحلت عرى[1] الدين كرة، ومن **قال هذا: كافر**.

وكذلك، من أنكر القرآن، أو حرفاً منه، أو غير شيئاً منه بعد الإجماع على أنه منه، أو زاد فيه، كفعل الفاطمية والإسماعيلية، أو زعم أنه ليس بحجة للنبي ﷺ، وليس فيه حجة ولا معجزة، كقول هشام الغوطي ومعمر الصيمري المعتزليين: أنه لا يدل على الله، ولا حجة فيه لرسول الله ﷺ، ولا يدل على ثواب، ولا عقاب، ولا حكم، ولا محالة في كفرهما بهذا القول.

وكذلك، يكفرهما بإنكارهما أن يكون في سائر معجزات النبي ﷺ حجة له، أو في خلق السموات والأرض دليل على الله، لمخالفتهم الإجماع، والنقل المتواتر عن النبي ﷺ باحتجاجه بهذا كله، وتصريح القرآن به.

وكذلك، من أنكر شيئاً مما نص فيه القرآن بعد علمه أنه من القرآن الذي في أيدي المسلمين ومصاحف المسلمين، ولم يكن جاهلاً، ولا قريب عهد بالإسلام، واحتج لإنكاره:

- إما بأنه لم يصح النقل عنده ولا بلغه العلم به.
- أو لتجويز الوهم على ناقله.

فنكفره بالطريقين المتقدمين، لأنه مكذب للقرآن، ومكذب للنبي ﷺ، لكنه تستر بدعواه.

---

(١) في «خ» غزى والمثبت من تصحيحنا

وكذلك، من أنكر الجنة والنار، والبعث والحساب، والقيامة، فهو **كافر بإجماع**، للنص عليه، وإجماع الأمة على صحة نقله متواتراً.

وكذلك أقول، فيمن اعترف بذلك، ولكنه **قال**: إن المراد بالجنة والنار والحشر والنشر والثواب والعقاب معنى غير ظاهره، وأنها لذات روحانية، ومعان باطنة، كقول **النصارى والفلاسفة والباطنية وبعض المتصوفة**، وزعم أن معنى «القيامة» الموت، أو فناء محض، وانتقاص هيئة الأفلاك، وتحليل العالم، كقول **بعض الفلاسفة**.

وكذلك، نقطع بكفر غلاة الرافضة في قولهم: إن الأئمة أفضل من الأنبياء.

فأمّا من أنكر ما عرف بالتواتر من الأخبار والسير والبلاد التي لا ترجع إلى إبطال شريعة، ولا تفضي إلى إنكار قاعدة من الدين، كإنكار غزوة تبوك، أو مؤتة، أو وجود أبي بكر وعمر أو قتل عثمان وخلافة علي رضي الله تعالى عنهم، بما علم بالنقل ضرورة، وليس في إنكاره جحد شريعة، فلا سبيل إلى تكفيره بجحد ذلك، وإنكار وقوع العلم له؛ إذ ليس في ذلك أكثر من المباهتة، كإنكار **هشام وعباد** وقعة الجمل ومحاربة علي من خالفه.

فأمّا إن ضعف ذلك من أجل تهمة الناقلين ووهم المسلمين، أجمع، فنكفره بذلك لسريانه إلى إبطال الشريعة.

فأمّا من **أنكر الإجماع المجرد** الذي ليس طريقة النقل المتواتر عن الشارع، فأكثر **المتكلمين** من **الفقهاء والنظار** في هذا الباب قالوا بتكفير كل من خالف الإجماع الصحيح الجامع لشروط الإجماع المتفق عليه عموماً.

وحجتهم:

- قوله تعالى: ﴿**وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ**﴾ [النساء: ١١٥] الآية.

- وقوله ﷺ: «**من خالف الجماعة قِيد شِبرٍ فقد خلع رِبقة الإسلامِ مِن عُنُقِه**»[١].

---

(١) أخرجه الترمذي من حديث الحارث الأشعري، أبواب الأمثال، باب ما جاء في مثل الصلاة والصيام =

وحكوا الإجماع على تكفير من خالف الإجماع.

وذهب آخرون إلى الوقف عن القطع بتكفير من خالف الإجماع الذي يختص بنقله العلماء.

وذهب آخرون إلى التوقف في تكفير من خالف الإجماع الكائن عن نظر، كتكفير النظام بإنكاره الإجماع، لأنه بقوله هذا مخالف إجماع السّلف على احتجاجهم به خارق للإجماع.

قال **القاضي أبو بكر**: القول عندنا أن الكفر بالله هو الجهل بوجوده، والإيمان بالله هو العلم بوجوده، وأنه لا يكفر أحد بقول، ولا رأي، إلا أن يكون هو الجهل بالله، فإن عصي الله بقول أو فعل، نص الله ورسولُه، أو أجمع المؤمنون أنه لا يوجد إلا من كافر، أو يقوم دليل على ذلك، **فقد كفر**، ليس لأجل قوله، أو فعله، لكن لما يقارنه من الكفر.

فالتكفير بالله لا يكون إلا بأحد ثلاثة أمور:

أحدها: الجهل بالله تعالى.

والثاني: أن يأتي فعلاً أو يقول قولاً يخبر الله ورسوله، أو يجمع المسلمون، أن ذلك لا يكون إلا من كافر، كـ:

- السجود للصنم.

- والمشي إلى الكنائس بالتزام الزنانير وزي أصحابها في أعيادهم.

أو يكون ذلك القول أو الفعل لا يمكن معه العلم بالله.

قال: فهذان الضربان ـ وإن لم يكونا جهلاً بالله، فهما مما علم أن فاعلهما كافر منسلخ من الإيمان، انتهى مرادنا منه.

وناقشه **بعض متأخري الشافعية** في «تعليق» له في بعض ما حكي فيه الإجماع.

= والصدقة، حديث رقم (٢٨٦٣) و (٢٨٦٤) وقال: «حدِيثٌ حسنٌ صحِيحٌ غرِيبٌ»، وأخرجه أحمد في مسنده برقم (١٧١٧٠)، الطبراني في معجمه الكبير برقم (٣٤٢٧).

الثالث: مما رأينا مناسبته لهذا البحث ـ وإن كان الأنسب به مبحث اختصاصه تعالى بعلم الغيب على ما أشرنا إليه فيما مرّ، **النجامة والمواقيت**، لأنها فشت في زماننا حتى تمدح بها الجاهلون، واغتر بمقالتهم الغافلون، وتقربوا بها إلى الحكام، وأعرضوا بإكبابهم عليها عن تعلم الشريعة وما يلزمهم عيناً من الأحكام، يرون ذلك فخراً، ويعدونه قدراً، ويستطيرون بذلك بين الناس ذكراً، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ونعوذ بالله من مقته العظيم وعقابه الأليم، والموسوس بتزيين ذلك الشيطان الرجيم، **فنقول:**

قال **الشهاب القرافي** في **«قواعده»**: الفرق الحادي والسّبعون والمائتان: بين قاعدة ما يجب تعلمه من النجوم، وبين قاعدة ما لا يجب.

ظاهر كلام **أصحابنا**، أن التوجه للكعبة لا يجوز فيه التقليد مع القدرة على الاجتهاد، ونصوا على أن القادر على العلم يجب عليه التعلم، ولا يجوز له التقليد، ومعظم أدلة القبلة في الكواكب، فيجب تعليم ما تعلم به القبلة، كالفرقدين، والجدي، وما يجري مُجراها في معرفة القبلة.

وظاهر **كلامهم**، أن تعلم هذا القسم فرض عين على كل أحد.

وقال **صاحب المقدمات**: يتعلم من أحكام النجوم ما يستدل به على القبلة، وأجزاء الليل، وما مضى منه، وما يهتدى به في ظلمات البر والبحر ويعرف مواضعها من الفلك وأوقات طلوعها وغروبها، وهو مستحب لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [الأنعام: ٩٧].

قلت: ومقتضى القواعد أن يكون ما يعرف به منها أوقات الصلوات فرض على الكفاية لجواز التقليد في الأوقات.

قال **صاحب الطراز**: يجوز التقليد في أوقات الصلوات إلا الزوال، فإنه ضروري، يستغني فيه عن التقليد، فكذلك لم يكن فرضاً على الأعيان، ومن جهة أن معرفة الأوقات واجبة يكون ما تعرف به الأوقات فرض كفاية، ويكون موطن الاستحباب هو ما يعين على الأسفار، وينجي من ظلمات البر والبحر.

قال صاحب المقدمات: وأما ما يفضي إلى معرفة نقصان الشهور، ووقت رؤية الهلال، فمكروه، لأنه لا يعتمد عليه في الشرع، فهو اشتغال بغير مفيد.

قال: وكذلك ما تعلم به الكسُوفات مكروه، لأنه لا يغني شيئًا، ويوهم العامة أنه يعلم الغيب بالحساب، فيزجر عن الأخبار بذلك، ويؤدب عليه.

قال: وأما ما يخبر به «**المنجم**» من «**الغيب**» في نزول الأمطار أو غيره:

فقيل: **ذلك كفر يقتل فاعله بغير استتابة، لقوله عليه الصلاة والسلام**: «**يقول الله عز وجل: أصبح مِن عِبادِي مُؤمِنٌ بِي وكافِرٌ بِي، فأمّا من قال: مُطِرنا بِرحمةِ الله وبِرِزقِ الله وبِفضلِ الله، فهُو مُؤمِنٌ بِي، كافِرٌ بِالكوكبِ، وأمّا من قال: مُطِرنا بِنجمِ كذا، فهُو مُؤمِنٌ بِالكوكبِ كافِرٌ بِي**»[١].

وقيل: يستتاب، فإن تاب، وإلا قتل، قاله **أشهب**.

وقيل: يزجر عن ذلك ويؤدب، وليس اختلافاً في قول، بل اختلاف في حال.

فإن قال:

- إن الكواكب مستقلة بالتأثير قتل، ولم يستتب إن كان ليسره، لأنه زنديق.

- وإن أظهره، فهو مرتد يستتاب.

- وإن اعتقد أن الله تعالى هو الفاعل عندها، زجر عن الاعتقاد الكاذب، لأنه بدعة، تسقط العدالة، ولا يحل لمسلم تصديقه.

قال: والذي ينبغي أن يعتقد فيما يصيبون فيه، أن ذلك على وجه الظن الغالب، نحو قوله عليه الصلاة والسلام: «**إذا أنشأتِ السّماءُ بحرِيّةً، ثُمّ تشاءمت فهُو عينٌ غُديقةٌ**»[٢].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث زيد بن خالد، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، حديث رقم (٤١٤٧).

(٢) أخرجه الإمام مالك في الموطأ برقم (٦٥٤)، والطبراني في المعجم الأوسط برقم (٧٧٥٧) وقال: «لم يروِ هذا الحدِيث عن عوفِ بنِ الحارِثِ إلّا عبدُ الحكِيم، تفرّد بِهِ: الواقِدِيُّ».

هذا تلخيص قاعدة: ما يجب وما يحرم من تعلم أحكام الكواكب، انتهى.

وقال **ابن عرفة** في «**نوازل سحنون**»: شهادة المنجم المدعي أنه يعرف القضاء لا يجوز، وهذه جرحة، بينه.

ابن رشد معناه، أنه يدعي أنه يعرف من ناحية نظره في النجوم ما قضي الله تعالى به وقدره قبل أن يكون، والقول بهذا ـ مثلاً، ضلال لا كفر، وهو جرحة بينه.

وسمع **ابن القاسم** في كتاب «**السلطان**»: من ينظر في النجوم، فيقول: الشمس تكسف غداً، والرحيل غداً، وشبهه، يزجر، فإن لم ينته أدب، وإني أرى الذين يعالجون المجانين زاعمين أنهم إنما يعالجونهم بالقرآن قد كذبوا لو علموا ذلك لعلمته الأنبياء قد صنع لرسول الله ﷺ السم، فم يعرفه حتى أخبرته الشاة.

وأرى هذا ينظر في الغيب، وإنها لمن حبائا الشيطان.

ابن رشد: ليس قوله الشمس تكسف غداً، أو القمر ليلة كذا من جهة النظر في النجوم وعلم الحساب، بمنزلة قوله: من هذا الوجه، فلان يقدم غداً، في جميع الوجوه، لأن الشمس والقمر يجريان بأمر الله تعالى في أفلاكهما من برج إلى برج على تقدير لا يختلف بعد القمر عن الشمس كلما بعد زاد ضوءه إلى أن ينتهي في البُعد ليلة أربع عشرة فتكمل استدارته وضوئه لمقابلة الشمس ثم يأخذ في القرب كلما قرب نقص ضوءه، فإذا قدر الله تعالى علي ما أحكمه من أمره وقدره من منازله في سيره أن يكون بإزاء الشمس في النهار في ما بين الأبصار والشمس يستر جرمه عنا ضوء الشمس كله إن كان مقابلها أو بعضه إن كان منحرفاً عنها فكان عند ذلك كسوف الشمس آية من آيات الله، فليس في معرفة ذلك مما ذكرنا من جهة النجوم، وطريق الحساب، ادعاء علم الغيب، ولا ضلالة بوجه، لكنه يكره الاشتغال به، لأنه مما لا يعني، وفي الإنذار به قبل كونه ضرر في الدين، لأن الجاهل إذا سمعه ظنه من علم الغيب فيزجر عن ذلك قائله، ويؤدب عليه، كما **قال**.

قلت: في كلامه تناف، لأنه صرّح أولاً وثانياً بأن الكسُوف من الأمور التي نصب الله تعالى

على وجودها سبباً حسياً يعلم وجود ذلك بالحساب المستند لمعرفة حركة النيرين، وهذا أمر واضح، ولفظ قوله: فإذا قدر الله تعالى، إلى قوله: آية من آيات الله، يقتضي أنه كنزول زلزلة، أو صاعقة ونحوهما، من الأمور التي لم ينصب عليها دليل.

قال: واختلف في «**المنجم**»، يدعي أنه يعلم وقت قدوم فلان، أو نزول المطر، أو ما في الأرحام، أو ما يستبشر الناس به من الأخبار، وحادث الفتن والأهوال، وشبهه من المغيبات:

فقيل: ذلك كفر يجب به قتله دون استتابة.

وقيل: يستتابُ إن تاب، وإلا قتل، **قاله أشهب**.

وقيل: يزجر ويؤدب، وهو له في السماع.

والذي أقوله، أن هذا الخلاف إنما هو خلاف في حال:

- فإن زعم المنجم أن النجوم، واختلاف طلوعها وغروبها، هي الفاعلة لذلك كله، وكان مستبشراً بذلك، فأسرته بينة، قتل بلا استتابة، لأنه كافر زنديق.

- وإن كان معلناً بذلك غير مستبشر به، يظهره ويحاجج عليه، استتيب، فإن تاب وإلا قتل.

- وإن أقر، أن النجوم، واختلاف طلوعها وغروبها، لا تأثير لها، وأن الله هو الفاعِل لذلك، إلا أنه جعلها أدلة، فهذا يزجر عن اعتقاده، ويؤدب أبداً، حتى يكف ويرجع عن اعتقاده، ويتوب عنه، لأنها بدعة، يجرح بها، وتسقط أمانته وشهادته، ولا يحل تصديقه في شيء من ذلك، وأنى يصح! أم كيف يجتمع في قلب مسلم تصديقه مع قوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الجن: ٢٦].

قلت: بعضهم يجيب عن هذا، بأن الغيب هو مالم ينصب عليه دليل، ويزعمون أن ما يقولونه هو مما نصب عليه دليل، وهو **النصبة الخاصة**، وغير ذلك مما تقرر في كتبهم، انتهى كلام **ابن عرفة**.

ولما نقل **ابن ناجي** كلام **ابن رشد** السّابق عند قول «الرسالة»: ولا ينظر من النجوم إلا ما يستدل به على القبلة وأجزاء الليل، ويترك ما سوى ذلك، وكره **المازري** النظر في **الإسطرلاب** و**الصفيحة**، لأن العمل بهما لا يمكن إلا بعد تعمق في النجوم، انتهى.

تتمّة:

لا أرى أن يحل للمنجم ما يأخذه من الأجرة على تنجيمه، وكذا ما يدفع له على وجه الإحسان، إن كان على وجه مكافأة «النجامة»، ولولاها ما أحسن به إليه، وما يأخذه على وجه المحاباة أشد في المنع، فقد قال العلماء في حديث: «**إنّ مِنّا رِجالًا يأتُون الكُهّان**»، **قال: «فلا تأتِهِم»**[1] الحديث، إنما نهي عن **إتيان الكهان** لأنهم يتكلمون في مغيبات قد يصادف بعضها الإصابة، فنخاف الفتنة على الإنسان بسبب ذلك، ولأنهم يلبسون على الناس كثيراً من الشـرائع.

*** [حكم إتيان الكاهن]:**

وقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة بالنهي عن **إتيان الكهان**، وتصديقهم فيما يقولونه وتحريم ما يعطون من **الحلوان**، وهو حرام بإجماع المسلمين.

وقد نقل الإجماع في تحريمه جماعة منهم:

أبو محمد البغوي، قال **البغوي**: اتفق أهل العلم على تحريم **حلوان الكاهن**، وهو ما يأخذه المتكهن على كهانته، لأن فعل الكهانة باطل، لا يجوز أخذ الأجرة عليه.

وقال **الماورديُّ** في «**الأحكام السلطانية**»: ويمنع المحتسب الناس من التكسب **بالكهانة واللهو**، ويؤدب عليه الآخذ والمعطي.

وقال **الخطابي**: حلوان **الكاهن** ما يأخذه المتكهن على كهانته، وهو محرم، وفعله باطل.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة، ونسخ ما كان من إباحته، حديث رقم (٥٣٧).

قال: وحلوان **العراف** حرام أيضاً.

قال: والفرق بين «العراف» و«الكاهن»:

- أن **الكاهن** إنما يتعاطى الأخبار عن الكوائن في المستقبل، ويدّعي معرفة الأسرار.

- و**العراف** يتعاطى معرفة الشيء المسروق، ومكان الضالة، ونحوهما.

وقال **الخطابي** ـ أيضاً، في حديث: «**من أتى كاهِنًا فصدّقهُ بِما يقُولُ، فقد برِئ مِمّا أُنزِل على مُحمّدٍ ﷺ**»[1] **قال**: كان في العرب كهنة يدعون أنهم يعرفون كثيراً من الأمور:

- فمنهم من يزعم أن له رئباً من الجن، يلقي إليه الأخبار.

- ومنهم من يدعي استدراك ذلك بفهم أعطيه.

- ومنهم من يسمى عرافاً، وهو الذي يزعم معرفة الأمور بمقدمات أسباب يستدل بها، كمعرفة من سرق الشيء الفلاني، ومعرفة من تتهم به المرأة، ونحو ذلك.

- ومنهم من يسمي المنجم كاهناً.

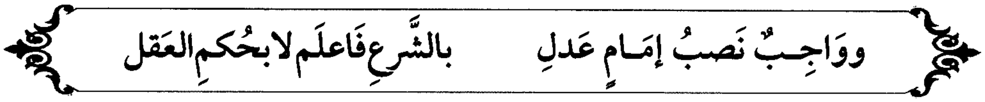
قال: والحديث مشتمل على النهي عن إتيان هؤلاء كلهم، والرجوع إلى قولهم، وتصديقهم فيما يدعونه، هذا كلام **الخطابي**، قال **النووي**: **وهو نفيس**.

وقوله: (**فلتسمع**) تكمله، والله أعلم.

* * *

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط من حديث أنس بن مالك برقم (٦٦٧٠) وقال: «لم يرو هذا الحديث عن قتادة إلا جرير بن حازم، ولا عن جرير إلا رشدين، تفرد به محمد بن أبي السري»، والبزار في مسنده برقم (٩٥٠٢)، والبيهقي في السنن الكبرى برقم (١٤١٢٤)، والطيالسي في مسنده برقم (٣٨١)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٥: ١١٨): «رواه الطبراني في الأوسط، وفيه رشدين بن سعد وهو ضعيف، وفيه توثيق في أحاديث الرقاق، وبقية رجاله ثقات».



*** [مبحث في الإمامة العظمى]:**

ولما لم يكن بين الناس نزاع في أن **مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق** لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من **فروض الكفايات**، وهي **أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية أو دنيوية، لا ينتظم الأمر إلا بحصولها**، فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن يقصد حصولها من كل أحد، ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العمليّة دون الاعتقادية، حتى قد ذكر في الكتب الفقهية أنه لا بد من إمام يحيي الدين، ويقيم السنة، وينتصف للمظلومين، ويستوفي الحقوق، ويضعها مواضعها، ولكنه شاعت بين الناس في باب «الإمامة» اعتقادات فاسدة، واختلافات باردة، سيما من فرق الروافض والخوارج، ومالت كل فئة إلى تعصبات تكاد تفضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام، ونقض عقائد المسلمين، والقدح في الخلفاء الراشدين، مع القطع بأنه ليس للبحث عن أحوالهم، واستحقاقهم، وأفضليتهم، كبير تعلق بأفعال المكلفين:

ألحق المتكلمون هذا الباب بأبواب «**الكلام**»، وربما أدرجوه في تعريفه حيث قالوا:

هو العلم الباحث عن أحوال الصانع عز وجل والنبوة والإمامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الإسلام.

فتبعهم على ذلك تأسياً بهم، فقال على طريق الاستئناف النحوي، مقدماً خبر الجملة الاسمية: (**وواجب**).

بعد انقراض زمن النبوة ـ عندنا وعند عامة المعتزلة ـ على الأمة، كفاية كان الوقت زمن فتنة، أو زمن أمن خلافاً للإمامية، فمن **الشيعة والإسماعيلية**، وهم السبعية قوم من الملاحدة سموا بذلك لأن متقدميهم قالوا: الأئمة تكون سبعة، وعند السّابع، وهو محمد بن **إسماعيل**، توقف بعضهم عليه، وجاوزه بعضهم، **وقالوا**: الأئمة يدورون على سبعة سبعة، كأيام الأسبوع في قولهم: هو واجب على الله تعالى، فعندهم ليكون معلماً في معرفة الله تعالى.

وعند **الإمامية**، ليكون لطفاً في أداء الواجبات العقليّة، واجتناب المقبحات العقليّة.

وعند **غلاة الشيعة** لتعليم اللغات وأحوال الأغذية والأدوية والسموم والحرف والصناعات، والمحافظة على مجانبة المخافات.

وخلافاً لقوم من **الخوارج** يقال لهم **النجدات**، أصحاب نجدة بن عويمر، في قولهم: أنه ليس بواجب أصلاً.

وخلافاً لأبي بكر الأصم من المعتزلة في قوله: أنه لا يجب عند ظهور العدل والإنصاف لعدم الاحتياج إليه، ويجب عند ظهور الظلم.

وخلافاً لهشام الغوطي منهم في قوله بالعكس، أي يجب عند ظهور العدل لإظهار شرائع الشرع، ولا يجب عند ظهور الظلم، لأن الظلمة ربما لم يطيعوه، وصار سبباً لزيادة الفتن.

احتج القائلون بوجوب نصب الإمام على الله تعالى بأنه:

- **لطف من الله تعالى في حق العباد.**

وأما عند الملاحدة، فليتمكنوا به من تحصيل المعرفة الواجبة، إذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى.

وأما عند الإمامية، فلأنه إذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات، ويحثهم على الواجبات، كانوا معه أقرب إلى الطاعات، وأبعد عن المعاصي منهم بدونه، **واللطف واجب على الله تعالى** لما سبق.

والجواب إجمالاً، منع **المقدمتين**، والقدح فيما يورد لإثباتهما.

وتفصيلاً، أنه إنما يكون لطفاً إذا خلا عن جميع جهات القبح، وهو ممنوع، والسند ما مرّ، مع وجوه أخر مثل:

أن أداء الواجبات وترك القبيح مع عدم الإمام أكثر ثواباً لكونهما أشق وأقرب إلى الإخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الإمام.

وأيضاً، فإنما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه، كالعصمة مثلاً، فلم لا يجوز أن يكون زمان يكون الناسُ فيه معصومين مستغنيين عن الإمام.

والقول بأنا نعلم قطعاً أن اللطف الذي يحصل عليه بالإمام لا يحصل عليه بغيره مجرد دعوى ربما يعارض بأنا نعلم قطعاً جواز حصوله بغيره، وهذا كدعوى القطع بانتفاء المفاسد في نصب الإمام، وكونه مصلحة خالصة.

وأيضاً، إنما يكون منفعةً ولطفًا واجبًا إذا كان ظاهرًا قادرًا زاجرًا عن القبائح، قاهرًا على تنفيذ الأحكام، وإعلاء لواء الإسلام، وهذا ليس بلازم عندكم، فالإمام المختفي المعصوم الذي ادّعيتم وجوبه على الله تعالى ليس بلطف؛ إذ لا يتصوّر منه مع الاختفاء تقريب الناس إلى الصّلاح وتبعيدهم عن الفساد الذي هو لطف ليس بواجب عليه تعالى، وإلا لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركاً للواجب، وهو محال.

وأجاب الشيعة، بأن وجود الإمام لطف، سواء تصرف أو لم يتصرف، على ما نقل عن علي كرم الله وجهه أنه قال: «**لا تخلوا الأرض عن قائم لله بحجة إما ظاهراً مشهوراً أو خائفاً مغموراً لئلا تبطل حجج الله تعالى وبيناته**»[1]، وتصرفه الظاهر لطف آخر، وإنما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث أخافوه وتركوا تصرفه، ففوتوا اللطف على أنفسهم.

ورد ما قالوه، أولاً، بأنا لا نسلم أن وجوده بدون التصرف لطف.

فإن قيل، لأن المكلف إذا اعتقد وجوده كان دائماً يخاف ظهوره وتصرفه، فيمتنع من القبائح .

قلنا: مجرد الحكم بتخلفه وإيجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى، فإن ساكن القرية إذا انزجر عن القبيح خوفاً من حاكم من قبل السُّلطان مختفي في القرية بحيث لا أثر له، كذلك ينزجر خوفاً من حاكم علم أن السلطان يرسله إليها ألبتة متى شاء، وليس هذا خوفاً من المعدوم، بل من موجود مترقب، كما أن خوف الأول من ظهور مترقب.

---

(١) أورده أبو نعيم في حلية الأولياء (١: ٧٩).

وثانياً، بأنه ينبغي أن يظهر لأوليائه الذين يبذلون الأرواح والأموال على محبته، وليس عندهم إلا مجرد الاسم.

فإن قيل: لعله ظهر لهم وأنتم غافلون.

قلنا: عدم ظهوره لهم من العاديات التي لا ارتياب فيها لعاقل، كعدم بحر من المسك، وجبل من الياقوت، ولو سلم، فالأولياء إذا عرفوا من أنفسهم أنه لم يظهر لهم توجه الإشكال عليهم، ولا يخفاك بطلان الحسن والقبح العقليين المبني عليهما وجوب نصب الإمام عقلاً على الله تعالى.

واحتج القائلون بعدم وجوب نصب الإمام بأن في نصبه إشارة الفتنة، لأن الأراء مختلفة، والأهواء متباينة، فيميل كل حزب إلى أحد وتهييج الفتن، وتقوم الحروب، وما هذا شأنه لا يجب، بل كان ينبغي أن لا يجوز - كما بحثه شارح «**المواقف**»، إلا أن الاحتمال الاتفاق على الواحد، أو تعينه وتعدده باستجماع الشرائط، أو ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع، وواجب الجواز.

والجواب، أن اعتبار الترجيح - كما قيل، يرفع الاختلاف في تعينه إن كان بأن يقدم الأعلم ثم الأسن، أو انعقاد الأمر وانسداد طريقة المخالفة بمجرد بيعه البعض ولو واحد يرفع الفتنة، مع أن فتنة النزاع في تعيين الإمام بالنسبة إلى مفاسد عدم الإمام ملحقة بالعدم.

لا يقال: الاحتجاج المذكور على تقدير تمامه لا ينبغي الوجوب على الله تعالى، ولا على النبي ﷺ بالنص، ولا على الإمام السّابق بالاستخلاف.

لأنا نقول: المقصود، مضي ما يراه الجمهور من الوجوب على العباد إذا لم ينص عليه النبي ﷺ، ولم يستخلف الإمام السّابق.

ثم ذكر المبتدأ بقوله: (**نصب**)، أي إقامة وتولية (**إمام**).

فإنما يجب عليك ذلك عند عدم النص من الله ورسوله على التولية، وعند عدم الوصيّة من السابق على الإمامة لمعين، والإ فلا يجب علينا النصب.

نعم ـ يجب علينا الامتثال عند وجود الشرط الآتي، وهو مشتق من الإمامة.

وهي:

- إما **إمامة وحي**، وكالنبوة.

- وإما **إمامة وراثة**، كالعلم.

- وإما **إمامة عبادة**، كالصّلاة.

- وإمّا **إمامة مصلحة**، وهي الخلافة العظمى.

وكلها ثابتة لرسول الله ﷺ.

وحيث أطلقت، فإنها تنصرف **للخلافة**، وهي بهذا المعنى: **رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي** ﷺ.

وبهذا القيد: خرجت النبوة. وبقيد: العموم، مثل القضاء، **والرئاسة** في بعض النواحي، وكذا **رئاسة** من جعل الإمام نائباً عنه على الإطلاق، فإنها لا تعم الإمام، وكذا **رئاسة** الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقال **قوم من أصحابنا**، وتبعهم **الفخر**: هي: **رئاسة عامّة لشخص من الأشخاص**.

فقيد «**العموم**» احترازاً من «القاضي» و«المحتسب» و«غيرهما».

والقيد الأخير، وهو «**لشخص من الأشخاص**»، **قال**: للاحتراز عن **كل الأمة** إذا عزلوا الإمام لفسقه، فإن الكل ليس شخصاً واحداً.

قال **سعد الدين**: وكأنه أراد بـ«كل الأمة»: **أهل الحل والعقد**، واعتبر **رئاستهم** على من عداهم، أو على كل من آحاد الأمة، ومع هذا **يرد** عليه أن «**الوحدة**» من شرائط الإمامة، لا مقدماتها، وفي الشروط كثرة، وعلى اشتراطها أدلة.

ويمكن **أن يقال**: أنها بالمقدمات أشبه من جهة، أن لا يقال لجميع الأمة: إمام، بخلاف الإمام الجاهل، أو الفاسق، أو نحو ذلك.

وعلى هذا، ينبغي أن لا يقال لـ«شخصين» بايعهما الأمة: إنهما إمامان.

فإن قيل: الخلافة عن النبي ﷺ إنما تكون فيمن **استخلفه** النبي ﷺ، فلا يصدق التعريف على **إمامة البيعة** ونحوها فضلاً عن **رئاسة النائب العام للإمام**.

قلنا: لو سلم، **فالاستخلاف** أعم من أن يكون بواسطة أو بدونها.

وفي «**المواقف**» أن هذا التعريف قد نقض بالنبوة، ووصف الإمام بـ **(عدل)** شهادة، ولو في الظاهر، إشارة إلى شروط الإمامة في حالة الاختيار ابتداء، وهو عرفا وصف مركب من خمسة شروط:

- الإسلام.
- والبلوغ.
- والعقل.
- والحرية.
- وعدم الفسق بجارحة، أو اعتقاد.

لأن:

- غير المكلف، من **الصبي والمعتوه**، قاصر عن القيام بالأمور على ما ينبغي.
- **والعبد**، مشغول بخدمة السيد، لا يتفرغ للأمور، مستحقراً في أعين الناس، لا يهاب ولا يمتثل.

ويستفاد من **تذكير الوصف** اشتراط: **الذكوريّة**، فلا يكون الإمامُ:

- امرأةً.
- ولا خنثى مشكلاً.

لأنه بالنساء أشبه، والنساء ناقصات عقل ودين، ممنوعات عن الخروج إلى مشاهد الحكم، ومعارك الحرب.

- **والفاسق**، لا يصلح لأمر الدين، ولا يوثق بأوامره ونواهيه.

- **والظالم**، يختل به أمر الدين والدنيا، فكيف يصلح للولاية.

- وأما الوالي لدفع شره أليس بعجيب استرعاء الغنم.

- وأما **الكافر**، فأمره ظاهر.

وزاد **الجمهور** اشتراط:

- **أن يكون شجاعاً**، لئلا يجبن عن إقامة الحدود، ومقاومة الخصوم.

- **مجتهداً في الأصول والفروع** إن وجد، وإلا فأمثل المقلدين، ليتمكن من القيام بأمر الدين.

- **ذا رأي في تدبير الأمور**، لئلا يخبط في سياسة الجمهور.

ولم يشترط هذه **الثلاثة** بعضُهم في الإمام، وجوز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير:

- بأن يفوض أمر الحروب، ومباشرة الخطوب إلى الشجعان.

- ويستغني المجتهدين في أمر الدين.

- ويستشير أصحاب الآراء الصائبة في أمور الملك محتجاً بندرة وجودها في شخص واحد، **وحينئذ**:

- فإمّا أن يجب نصب واجدها، فيؤدي إلى تكليف ما لا يطاق.

- أو يجب نصب فاقدها، وذلك إلغائها.

- أو لا يجب لا هذا ولا ذاك، فيكون اشتراطها مستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا تعتبر هذه الأوصاف معتبرة فيه.

وردّ ما تمسك به بأنا نختار عدم الوجوب مطلقًا، لكن للأمة أن ينصبوا فاقدها دفعاً للمفاسد التي تندفع بتنصيبه.

واشترط **الأشاعرة والجبائيان**، وجلة **الأئمة: كونه قرشياً.**

أي: من أولاد **النضر بن كنانة**، أو من أولاد **فهر**، على خلاف في ذلك، أشار إليه القرافي في «نظم السيرة» بقوله:

أَمَّا قُرَيْشٌ فالأَصَحُّ فِهْرُ   جِماعُهَا والأكثرُونَ النَّضْرُ

والأولى أن يكون من بني العباس إن وجدوا، وإلا فقرشيٌّ آخر.

وخالف في ذلك **الخوارج وأكثر المعتزلة.**

احتج الأولون، بالسنة والإجماع:

أمّا السنة:

- فقوله عليه الصلاة والسلام: «**الأئِمّةُ مِن قُرَيشٍ**»[1]، وليس المراد إمامة الصلاة اتفاقاً، فتعينت الإمامة الكبرى.

- وقوله عليه الصلاة والسلام: «**الوُلاةُ مِن قُريشٍ ما أطاعُوا الله واستقامُوا على أمرِهِ**»[2].

- وقوله عليه الصلاة والسلام: «**قدِّمُوا قُرَيشًا ولا تقدّمُوها**»[3].

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث أنس بن مالك برقم (١٢٣٠٧)، والنسائي في الكبرى برقم (٥٩٤٢)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٧٢٥)، وأبو يعلى الموصلي في مسنده برقم (١٥٨)، والحاكم في مستدركه برقم (٦٩٦٢)، وابن أبي شيبة في مصنفه برقم (٣٢٣٨٨)، قال ابن حجر في تلخيص الحبير: «وقد جمعت طرقه في «جزء مفرد» عن نحو من أربعين صحابيا». وقد سماه لذة العيش في طرق حديث الأئمة من قريش. وقد صحح هذا الحديث الإمام العراقي.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى برقم (١٦٥٣٧).

(٣) أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار برقم (٢١٧)، والإمام الشافعي في مسنده برقم (١٧٧٦)، والبزار في مسنده برقم (٤٦٥)، والديلمي في الفردوس برقم (٤٥٧٢)، وقال عنه ابن حجر في فتح الباري (٦: ٥٣٠): «إسناده صحيح لكنه مرسل وله شواهد».

وأما الإجماع، فهو أنه لما قال الأنصار يوم السقيفة: منا أمير ومنكم أمير، منعهم أبو بكر رضي الله تعالى عنه بعدم كونهم من قريش، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة رضوان الله عليهم، فكان إجماعا.

واحتج المخالفون الآخرون بالمنقول والمعقول:

أما المنقول:

- فقوله عليه الصلاة والسلام: «**أطِيعُوا ولو أُمِّر عليكُم عبدٌ حبشِيٌّ أجدع**»[١].

وأجيب، بأن ذلك في غير الإمام من الحكام، جمعاً بين الأدلة، وبأن ذلك مبالغة على سبيل الفرض والتقدير، ويدل له: الإجماع على عدم صحة ولاية العبد.

وأما المعقول، فهو أنه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك والدين، بل بالعلم والتقوى في النصرة في الأمور، والجرأة بالمصالح والقوة على الأهوال، وما أشبه ذلك.

وأجيب، بالمنع، ولا شك أن لشرف الأنساب وعظم قدرها في النفوس أثراً قاضياً في اجتماع الآراء وتآلف الأهواء وبذل الطاعة والانقياد وإظهار آثار الاعتقاد، ولهذا شاع في الأعصار أن يكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة، وأهل بيت معين، حتى يرى الانتقال عنه من الخطوب العظيمة، والاتفاقات العجيبة، ولا أليق بذلك من قريش، الذين هم أشرف الناس نسبا[٢]، وقد اقتصر عليهم في ختم «الرسالة»، وانتشرت منهم الشريعة الباقية إلى يوم القيامة.

وأمّا إذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك، أو لم يقتدر على نصبه، لاستيلاء أهل الباطل، وشوكة الظلمة، وأرباب الضلالة، فلا كلام في جواز تقلد القضاء، وتنفيذ الأحكام،

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بنحوه من حديث أنس بن مالك، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، حديث رقم (٧١٤٢)،

(٢) في خ سما.

وإقامة الحدود، وجميع ما يتعلق بالإمام، عن كل ذي شوكة، كما إذا كان الإمام القرشي فاسقاً، أو جائراً، أو جاهلاً، فضلاً عن أن لا يكون مجتهداً.

وبالجملة، يغنى ما ذكر في باب الإمامة على الاختيار والاقتدار.

وأمّا **عند العجز والاضطرار، واستيلاء الظلمة، أو الكفار والفجار، وتسلط الجبابرة الأشرار**، فقد صارت **الرئاسة الدنيوية تغلبية**، وبنيت عليها **الأحكام الدينية المنوطة بالإمام ضرورة**، ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشروط، إذ الضرورات تبيح المحظورات، وإلى الله المشتكي في النائبات، وهو المرتجي لكشف الملمات، وما من زمان إلا وما بعده شر منه.

ومن شروط الإمام عندنا أيضاً:

- **أن يكون سميعاً بصيراً ناطقاً.**

غير أن هذه **واجبات فيه ابتداء ودواماً**، فإن **لم توجد مضى حكم فاقدها**، واستحق العزل، فيعزل وجوباً إن قدر على ذلك ـ كما سيأتي تتمّة في شرح «المقاصد».

فإن لم **يوجد** من **قريش من يستجمع الصفات المعتبرة** ولي كنانيٌّ.

فإن لم **يوجد فرجل من ولد إسماعيل.**

وإن لم يوجد فرجل من العجم، ولا يشترط أن يكون هاشمياً، ولا معصوماً، ولا أفضل ممن يولى عليهم، قاله **سعد الدين.**

واشترطت **الشيعة** من حيث هم **في الإمام شروطها:**

منها، أن يكون هاشمياً، أي لا يكون إلا من أولاد هاشم بن عبد مناف... إلى عبد المطلب، وليس لهم في ذلك شبهة فضلاً عن حجة، وإنما قصدهم بذلك نفي إمامة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم.

ومنهم، من اشترط كونه علوياً نفياً لخلافة بني العباس رضي الله تعالى عنهم.

وكفي بإجماع المسلمين على صحة إمامة الأئمة الثلاثة حجة عليهم.

ومنها، أن يكون عالماً بكل الأمور فضلاً عن علمه بمسائل الدين: أصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة.

وأن يكون **مطلعاً على المغيبات**، وهذه جهالة تفرد بها بعضهم.

ومنها، أن يكون أفضل أهل زمانه، لأنه قبح تقديم المفضول على الأفضل في إقامة قوانين الشريعة، وحفظ صورة الإسلام، معلوم للعقلاء، ولا ترجيح في تقديم المساوي.

ونقل مثل ذلك عن **الأشعري** حتى لا تنفعه إمامة المفضول مع وجود الأفضل، لأن الأفضل أقرب إلى انقيـاد الناس له، واجتماع الآراء على مبايعتـه، ولأن الإمامة خلافة عن النبي ﷺ، فيجب أن يطلب لها من له رتبة أعلى قياساً على النبوة.

أجيب، بأن القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله تعالى ممنوع، وبمعنى عدم ملائمته لمجازي العقول والعادات غير مفيد أيضاً في حيز المنع، إذ ربّما يكون المفضول أقدر على القيام بمصالح الدين والملك، ونصبه أوفق لانتظام حال الرعية، وأوثق في الفتنة، وهذا بخلاف النبي ﷺ، فإنه مبعوث من العليم الحكيم الذي يختار من يشاء من عباده لنبوته، ويوحي إليه مصالح الملك والملة، ويراه أهلاً للتبليغ ما أوحي إليه وتمشيته، فبذل ذلك قطعاً على أفضليته، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس: ٣٥].

وقد يحتج بجواز تقديم المفضول بوجوه:

الأول: إجماع العلماء بعد الخلق الراشدين على انعقاد الإمامة لبعض القرشيين مع أن فيهم من هو أفضل منه.

الثاني: أن عمر رضي الله تعالى عنه جعل الإمامة شورى بين ستة من غير نكير عليه، مع أن فيهم عثمان وعلياً رضي الله تعالى عنهما ـ وهما أفضل من غيرهما إجماعاً ـ فلو وجب تعيين الأفضل بعينهما.

الثالث: أن الأفضلية أمر خفي، فلما يطلع عليه أكثر أهل الحل والعقد، وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الأمر وإذا أنصفت، فيتعين الأفضل متعسر في أقل فرق الفاضلين، فكيف في قريش مع كثرتهم وتفرقهم في الأطواف، وأنت خبير بأن هذا وأمثاله على تقدير تمامها إنما يصلح للاحتجاج على أهل الحق دون الروافض، فإنّ الإمام عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق، هذا ومن معظم الخلافيات مع الشيعة اشتراطهم أن يكون الإمام معصوماً، وقد عرفت معنى العصمة، وأنها لا تنافي القدرة على المعصية، بل ربما تستلزمها.

واحتج أصحابنا على عدم وجوب العصمة، بالإجماع على إمامة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، مع الإجماع على أنهم لم تجب عصمتهم وإن كانوا معصومين بمعنى أنهم منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها.

وحاصل هذا **دعوى الإجماع على عدم اشتراط العصمة في الإمام**، وإلا فليس للإجماع على عدم وجوب عصمة الشخص كبير معنى.

وقد يحتج، بأن العصمة مما لا سبيل للعباد إلى الاطلاع عليه، فإيجاب نصب إمام معصوم يعود إلى تكليف ما ليس في الوسع.

وفي انتهاض **الوجهين على الشيعة نظر**، والظاهر أنه لا حاجة إلى الدليل على عدم الاشتراط، وإنما يحتاج إليه في الاشتراط.

وقد احتجوا بوجوه:

الأول: القياس على النبوة بجامع إقامة الشريعة، وتنفيذ الأحكام، وحماية حوزة الإسلام.

ورد، بأن النبي ﷺ مبعوثٌ من الله تعالى، مقرون دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الأمور المخلة بمرتبة النبوة ومنصب الرسالة، ولا كذلك الإمام، فإن نصبه مفوض إلى العباد الذين لا سبيل لهم إلى معرفة عصمته واستقامة سريرته، فلا وجه لاشتراطها.

وأيضاً، النبي ﷺ يأتي بالشريعة التي لا علم للعباد بها إلا من جهته، فلو لم يكن معصوماً

عن **الكذب** في تبليغها، **والفسق** في تعاطيها، وقد لزمنا امتثاله فيما أمر ونهي، واعتقاد إباحة ما جري عليه ومضي، لكانت «المعجزة» التي أقامها الله تعالى لصحة الرسالة، و«الهدى»، و«انتظام أمر الدين والدنيا»، مفضية إلى الضلالة والردى، وإضلال حال العاجلة والعقبى.

الثاني: أن الإمام واجب الطاعة بالنص والإجماع:

قال الله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء: ٥٩]، وكل واجب الطاعة واجب العصمة، وإلا جاز أن يكذب في تقرير الأوامر والنواهي، وينهى عن الطاعات ويأمر بالمعاصي، فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية، واللازم ظاهِر البطلان.

والجواب، أن وجوب طاعته إنما هو فيما لا يخالف الشرع، بشهادة قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾، ويكفي في عدم كذبه في بيان الأحكامِ: العلم والعدالة والإسلام، وهذا ما يقال: إنما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله، وأما إذا كان بكونه حكم الله تعالى ورسوله، فيكفي العلم والعدالة ـ **كالقاضي والوالي** بالنسبة إلى الخلق، **والشاهد** بالنسبة إلى الحاكم، **والمفتي** بالنسبة إلى المقلد، وأمثال ذلك، على أن **الإجماع عند الشيعة إنما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم**، فإثبات العصمة به دونه دور.

الثالث: أن غير المعصوم ظالم، لأن المعصية ظلم على النفس أو على الغير، ولا شيء من الظالم بأهل للإمامة، كقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]، والمراد «**عهد الإمامة**» بقرينة «السياق»، وهو قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامٗاۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾.

والجواب، أن غير المعصوم، أي من ليس له ملكة العصمة، لا يلزم أن يكون عاصياً بالفعل فضلاً عن أن يكون ظالماً، فإن المعصية أعم من الظلم، فليس كل عاصي ظالماً على الإطلاق.

ولو سلم، فدلالة الآية على صدق الكبرى لا تتم لجواز أن يكون المراد «**عهد النبوة والرسالة**» على ما هو رأي أكثر المفسرين نعم لا يبعد إثباته بالإجماع وفيه ما مر.

الرابع: أن الأمة إنما يحتاجون إلى الإمام لجواز الخطأ عليهم في العلم والعمل، ولذلك يكون الإمام لطفاً لهم، فلو جاز الخطأ على الإمام لوجب له إمام آخر، ويتسلسل، وشبهوا ذلك بانتهاء سلسلة الممكنات إلى الواجب لئلا يلزم التسلسل.

والجواب، أن وجوب الإمام شرعي بمعنى: أنه أوجب علينا نصبه، لا عقلي مبني على جواز الخطأ على الأمة ـ كما زعمتم، لأن في الشريعة القائمة إلى يوم القيامة غنية عنه لولا إيجاب الشارع، والضرر المظنون من عدمه يندفع بعلمه واجتهاده، وظاهر عدالته، وحسن اعتقاده، وإن لم يكن معصوماً يوماً، ألا ترى أن الخطأ جائز على المعصوم أيضاً لما عرفت من أن العصمة لا تزيل المحنة، وإن لم تندفع بذلك فكيف بخير الأمم، وعلماء الشرع ما نعاً ودافعاً.

الخامس: أنه حافظ للشريعة، فلو جاز الخطأ عليه لكان ناقضاً لها حافظاً، فيعود على موضوعه بالبعض.

والجواب، أنه ليس حافظاً لها بذاته، بل بالكتاب والسنة وإجماع الأمة واجتهاده الصحيح، فإن أخطأ في اجتهاده، أو ارتكب معصية، فالمجتهدون يردون والآمرون بالمعروف يصدون، وإن لم يفعلوا أيضاً، فلا نقض للشريعة القويمة، ولا نقض على الطريقة المستقيمة.

السادس: أنه لو أقدم على المعصية:

- فإمّا أن يجب الإنكار عليه، وهو مضاد لوجوب إطاعته الثابتة بقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾، فيلزم إجتماع الضدين.
- وإما أن لا يجب، وهو خلاف النص والإجماع.

والجواب، أن وجوب الطاعة إنما فيما لا يخالف الشرع، وأما فيما يخالفه، فالرد والإنكار وإن لم يتيسر فسكوت عن أضرار.

السابع: أنه لا بد للشريعة من ناقل، ولا يوجد في كل حكم حكم أهل التواتر منعنا إلى انقراض العصر، فلم يبق إلا أن يكون إماماً معصوماً عن الخطأ.

والجواب: أن الظن كان في البعض، فينقل بطريق الآحاد من الثقات، وأما القطعي فما هو التواتر، أو جميع الأمة، وهم أهل عصمة من الخطأ، فلا حاجة إلى معصوم بالمعنى الذي قصدتم، وليت شعري بأي طريق نقلت الشريعة إلى الشيعة من الإمام الذي لا يوجد منه إلا الاسم.

هذا وقد **اشترطت الغلاة من الروافض أن يكون الإمام**:

- صاحب معجزة عالماً بالغيوب.

- وبجمع اللغات.

- وبجميع الحرف والصناعات.

- وبطبائع الأغذية والأدوية.

- وبعجائب البر والبحر والسماء والأرض.

وهذه **خرافات مفضية إلى نفي الإمام ورفض الشريعة والأحكام**.

وقد اتفقت الأمة على خلافة أبي بكر وعمر وعثمان ولم يكونوا أصحاب عصمة، ولا معجزة، على ما في «**المواقف**».

لطيفة:

من شروط الإمام كما **قاله النووي**:

- **أن يكون سليم الأطراف**.

وأمّا حديث: «**اسمع وأطع وإن كان عبداً مجدع الأطراف**»[(١)] فمحمول على من قهر الناس بشوكته، أو على نائب الإمام حيث فوض إليه أمراً من الأمور، أو ندبه لاستيفاء حق من الحقوق، كما بسطه رحمه الله تعالى.

---

(١) سبق تخريجه.

وها هنا أبحاث:

الأول: فُهِم من قوله: نصب إمام، وهو مصدر مضاف لفاعله لمفعوله، أن يستجمع شروط الإمامة الصّالح لها، **لا يصير بمجرد صلاحيته لها واستجماعه شروطها إماماً:**

وهو **حكم قد اتفقت عليه الأمّة،** بل **لا بد من أمر آخر به تنعقد إمامته،** وذلك طرق:

منها، **متفق عليه.**

ومنها، **مختلف فيه.**

فالمتفق عليه:

- **النص من الله تعالى** كـ: ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَـٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [ص: ٢٦].
- والنص من الرسول.
- والنص من الإمام السّابق.

فإن هذه **مجمع على انعقاد الإمامة بواحد منها.**

والمختلف فيه المردود والدعوة: بأن يباين الظلمة من هو أهل للإمامة، ويأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، ويدعو إلى اتباعه.

وقال به غير **الصالحية** من **الزيدية** ذاهبين إلى أن كل فاطمي خرج شاهداً لشيعته داعياً إلى سبيل ربه فهو إمام.

ولم يوافقهم على ذلك إلا **الجبائي،** كذا في شرح «**المقاصد**».

وفي «**الطوالع**» و«**شرحه**» إنما الخلاف فيما إذا بايعت الأمة شخصاً مستعد للإمامة، وفيما إذا استولى شخص مستعد لها شوكته على خطط الإسلام:

فقال بهما ـ أي بإمامتهما، **أصحابنا أهل السنة والجماعة،** و**المعتزلة،** لحصول المقصود من الإمامة بهذين الشخصين، وهو دفع الضرر الذي لا يندفع إلا بالإمام.

وقالت **الزيدية**: كل فاطمي... إلى آخره.

وأنكرت الإماميّة ذلك مطلقاً، أي أنكرت الإماميّة ثبوت الإمامة ببيعة الأمة، أو بالاستيلاء، أو **بدعاء** الشخص الموصوف: كان مستعداً لها، أو لا، ونحوه **للفخر**، وأقره عليه **السيد**، فليحرر.

والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة والخوارج والصالحية ـ خلافاً للشيعة القائلين لا طريق لها إلا النص، هو **اختيار أهل الحل والعقد**، وبيعتهم من غير أن يشترط إجماعهم على ذلك، ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم، ولهذا لم يتوقف أبو بكر رضي الله عنه إلى انتشار الأخبار في الأقطار، ولم ينكر عليه أحد.

وقال **عمر رضي الله تعالى عنه لأبي عبيدة**: ابسط يدك أبايعك، **فقال**: أتقول هذا وأبو بكر حاضر، فبايع أبا بكر رضي الله تعالى عنهم أجمعين[1].

وهذا **مذهب الأشعري**، إلا أنه يشترط أن يكون العقد بمشهد من الشهود، لئلا يدعي آخر أنه عقد له عقداً سراً متقدماً على هذا العقد.

وذهب **أكثر المعتزلة** إلى اشتراط **عدد خمسة** ممن يصلح للإمامة أخذاً من الشوري، وعلى العمل ببيعة الواحد بشرط الإشهاد، وانطوت الأعصار بعد الصحابة أيضاً إلى وقتنا هذا.

وقضية كلام بعضهم عدم اشتراط البينة، وحينئذ إذا اتفق عدد ممّن يدعي البيعة في بلد أو بلاد يفحص عن المتقدم، فيقدم ويؤخر الآخر، ويحكم عليه بأنه من البغاة، فيقاتل إلى أن تفيء إلى أمر الله، فإن لم يعلم المتقدم من غيره أو علم التقارن في العقد وجب إبطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار.

فإن قلت: جعل **الخلافة شورى** من أي الأقسام؟

قلت: جعله **السّعد** بمنزلة **الاستخلاف**، غايته أن المستخلف غير متعين، فيتشاورون، ويتفقون على واحد منهم.

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٢٣٣).

وبهذا يندفع لزوم إمامة أكثر من واحد، فليتأمّل.

ويدل لنا على كون البيعة والاختيار طريقاً، أن الطريق:

- إما **النص**.

- وإما **الاختيار**.

والنص منتف في حق أبي بكر رضي الله تعالى عنه مع كونه إماماً بالإجماع.

وكذا في حق علي رضي الله تعالى عنه عند التحقيق.

وأيضاً اشتغل الصحابة رضي الله تعالى عنهم بعد وفاة النبي ﷺ، ومقتل عثمان رضي الله تعالى عنه، باختيار الإمام، وعقد البيعة من غير نكير، فكان إجماعاً على كونه طريقاً، ولا عبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك.

احتجت الشيعة بوجوهٍ:

الأول: أن الإمام يجب أن يكون معصوماً، أفضل من رعيته، عالماً بأمر الدين كله، ولا سبيل إلى معرفة ذلك بالاختيار.

ورُدّ، بمنع المقدمتين، فقد سبق عدم اشتراط هذه الأمور، ولو سلم، فلا مانع من أن تكون البيعة إمارة دالة على حكم الله ورسوله بإمامة صاحب البيعة، وعلم بالضرورة حصول الظن لأهل الحل والعقد بالصفات المذكورة.

الثاني: أن أهل البيعة لا يقدرون على تولية مثل القضاء والحسبة، ولا على التصرف في فرد من آحاد الأمة، فكيف يقدرون على تولية الرئاسة الكبرى، وعلى إقدار الغير على التصرف في أمر الدين والدنيا لكافة الأمة.

ورُدّ، بمنع الصغرى، فإن التحكيم جائز عندنا، والشاهد يجعل القاضي قادراً على التصرف في الغير.

ولو سلم، فذلك لوجود من إليه التولية، وهو الإمام، ولا كذلك إذا مات ولا إمام غيره.

الثالث: أن الإمامة لإزالة الفتن، وإثباتها بالبيعة مظنة إثارة الفتن، لاختلاف الآراء، كما في زمن علي رضي الله تعالى عنه ومعاوية رضي الله تعالى عنه، فتعود على موضوعها بالنقض.

ورد، بأنه لا فتنة عند الانقياد للحق، فإن جهات الترجيح من السبق وغيره معلومة من الشريعة، ونزاع معاوية لم يكن في إمامة علي رضي الله تعالى عنه، بل هو في أنه هل تجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه، وأمّا عند الترفع والاستعلاء، فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص.

ولو سلم، فالكلام فيما إذا لم يوجد النص، إذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص، ولا خفاء في أن الفتنة القائمة من عدم الإمام أضعاف فتنة النزاع في تعيينه.

الرابع: أن الإمامة خلافة الله ورسوله، فيتوقف على استخلافهما بوسط أو بلا وسط، والثابت باختيار الأمة لا يكون خلافة منهما، بل من الأمة.

ورد، بأنه لو قام الدليل من قبل الشارع، وهو الإجماع على من اختاره الأمة خليفة الله ورسوله، كان خليفة، سقط ما ذكرتم، الأ ترى أن الوجوب بشهادة الشاهد، وقضاء القاضي، وفتوى المفتي، حكم الله تعالى لا حكمهم، على أن الإمام ـ وإن كان نائباً لله تعالى، فهو نائب الأمة أيضاً.

الخامس: أن القول **بالاختيار يؤدي إلى خلوّ الزمان عن الإمام**، وهو باطل بالاتفاق، وذلك فيما إذا عقد أهل بلدتين متضادتين، ولم يعلم السبق، فإنه لا يمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المقارنة، ولا بفسادهما لاحتمال السبق، ولا بتعيين الصحيح لعدم الوقوف، وحينئذ لا يمكن نصب إمام آخر لاحتمال كونه ثانياً.

وردّ بأنه ينصب إمام لعدم العلم بوجود الإمام، على أنه يمكن الترجيح بجهاته.

السّادس: أن سيرة النبي ﷺ وطريقته على أنه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد، وفي غيبته مدة قليلة، ولا البيان في أدنى ما يحتاج إليه من الفرائض والسنن والآداب حتى في أمر قضاء الحاجة ومسح الخف ونحو ذلك، فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفاة، والبيان فيما هو أساس المهمّات.

والجواب، أن ذلك مجرد استبعاد، على أن التفويض إلى اختيار أهل الحل والعقد واجتهاد وأرباب أولي الألباب نوع استخلاف، وبيان ـ كما في كثير من فروع الإيمان.

السّابع: أن النبي ﷺ كان لأمته بمنزلة الأب الشفيق لأولاده الصغار، وهو لا يترك الوصية في الأولاد إلى واحد يصلح لذلك، فكذا النبي ﷺ في حق الأمة.

الثامن: قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، ولا خفاء في أن الإمامة من معظمات أمر الدين، فيكون قد بينها وأكملها: إما في كتابه، وإمّا على لسان نبيه عليه الصلاة والسلام.

والجواب عنها بمثل ما سبق، قاله في شرح «المقاصِد» وغيره.

الثاني: يفهم من قوله: **إمام عدل**، أن مدار وجوب النصب على من وجدت فيه هذه الأهليّة من غير تعيين الشخص، أو لأب، أو قبيلة، إلا من استثني، ففيه رد على الجاروديّة من الزيدية في قولهم: الإمامة شورى في أولاد الحسن والحسين، فكل فاطمي خرج بالسيف داعياً إلى الحق، وكان عالماً بأمور الدين شجاعاً، فهو إمام يجب طاعته، فلذلك جوزوا تعدد الأئمة في متضايق الأقطار، وهو خلاف الإجماع المنعقد من السّلف قبل ظهورهم، وكذلك أيضاً جعلوا الدعوة طريقاً لثبوت الإمامة.

الثالث: قوله: «**وواجب نصب إمام عدل**» فيه إجمال:

- إذ لا يعلم منه الواجب العيني أو الواجب الكفائي، مع أن المراد الثاني ـ كما مرّ.
- ولا يعلم منه أيضاً، هل على الله تعالى أو على الأمة، والمراد الثاني كما علمته.
- واقتصاره على اشتراط العدالة ربما يفهم منه أنه لا يشترط فيه أزيد منها، وقد علمت كثرة الشروط غيرها.

وقد يـجاب عن الأول، بأنه اكتفى عن بيانه بما بين في كتب الفروع، إذ هو **مبحث فقهي**، كما مر.

وعن الثاني، بأن قوله فيما مرّ: **ما عليه واجب**، يدفعه.

وعن الثالث، بأنه اقتصار على المتفق عليه ـ كما علم مما مرّ، غير أنه لا يكون عدلاً مع تقصيره بتضييع واجب عليه، كالاجتهاد، وغير الشجاع، وذي الرأي في حكم العدم.

الرابع: بقي من الشروط:

- **أن يكون الإمام ورعاً على ما في «الإرشاد» لإمام الحرمين.**

فإن قلت: فقد نقل عن الأشعري والقاضي أنه يشترط في الإمام:

- **أن يكون أفضل أهل عصره فهل هو على ظاهره.**

قلت: أن حمل على أنه **شرط كمال**، فلا إشكال، وإلا فقد **قال الغزالي**: الصحيح عدم اشتراطه.

فإن قلت: فهل من شرط الإمام:

- **أن يكون ذا عشيرة.**

قلت: ذكره **الغزالي**، وفيه ما في الذي قبله فيما يظهر، ولا أعلم الآن ممن نص عليه غيره.

ثم ذكر متعلق الواجب بقوله: **(بالشرع)**.

يعني: أن **وجوب نصب الإمام العدل علينا ثابت بأدلة الشرع من وجوه**:

أولها: وهو العمدة، إجماع الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، حتى جعلوه أهم الواجبات، واشتغلوا به عن دفن النبي ﷺ، وكذا عقب موت كل إمام إلى وقتنا هذا.

روي أنه لما توفي النبي ﷺ خطب أبو بكر رضي الله تعالى عنه فقال: «**يا أيها الناس من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد رب محمد فإنه حي لا يموت، ولا بد لهذا الأمر ممن يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله، فتبادروا من كل جانب، وقالوا: صدقت ولكنا ننظر في هذا الأمر**»[1]، ولم يقل أحد منهم إنه لا حاجة إلى الإمام، غاية ما فيه

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بنحوه، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب قول النَّبِيِّ ﷺ: «لو كُنتُ مُتَّخِذًا =

أنهم اختلفوا في **تعيين الإمام**، وهو لا يقدح في اتفاقهم على وجوب نصب إمامًا.

إن قيل: لا بد في كل إجماع من مستند ـ كما تقرر في الأصول، ولو كان لهذا الإجماع مستند لنقل متواتر لتوفر الدواعي على نقله كذلك.

قيل: لعله استغنى عن نقله بنقل الإجماع، إذ الواجب كون المستند في نفس الأمر، وحينئذ فلا تتوفر الدواعي على نقله، أو لعل مستنده كان من قبل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي يمكن معرفتها إلا بالمشاهدة والعيان، فمن كان في زمن النبي ﷺ.

وثانيها: إن الشارع أمر بإقامة الحدود، وسد الثغور، وتجهيز الجيوش للجهاد، وكثير من الأمور المتعلقة بحفظ النظام، وحماية بيضة الإسلام، عما لا يتم إلا بالإمام، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به ـ وكان مقدوراً، فهو واجب، على ما تقرر في الأصول.

لا يقال: الأمر بإقامة الحدود، كقطع السارق مثلاً، إذ كان مشروطاً بوجود الإمام، لم يكن مطلقاً، فلم يستلزم وجوبه، كالأمر بالزكاة بالنسبة إلى تحصيل النصاب، وإن لم يكن مشروطاً، فظاهر.

لأنا نقول: فرق بين تقيد «**الوجوب**» وتقيد «**الواجب**»، فما هنا **الوجوب** مطلق، أي لم يقيد ولم يشترط بوجود الإمام، **والواجب** أعني المأمور به، مشروط به، وموقوف عليه، كوجوب الصلاة المشروط بالطهارة، وأما في الزكاة، فالوجوب مشروط بحصول النصاب، حتى إذا انتفى، فلا وجوب.

وثالثها: أن في **نصب الإمام** استجلاب منافع لا تحصي، واستدفاع مضار لا تخفي، وكل ما هو كذلك فهو واجب:

أما الصغرى، فتكاد تتحقق بالضروريات، بل المشاهدات، وتعد من العيان الذي لا يحتاج إلى البيان، ولهذا اشتهر أن ما يزع الشيطان أكثر مما يزع العريان، وبليتم بالسنان **ما** لا

= خلِيلًا»، حديث رقم (٣٦٦٨)،

ينتظم بالبرهان، وذلك لأن الاجتماع المؤدي إلى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرؤ المفاسد، ويحفظ المصالح، وبمنع ما تسارع إليه الطباع، ويتنازع عليه الأطماع، وكمال شاهداً ما شاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة، وإن لم يكن على ما ينبغي من اجتماع الصلاح والسداد، ولم يخل عن شائبة شر وفساد، ولهذا لا ينتظم أمراً، وفي اجتماع، كرفقة طريق، بدون رئيس يصدرون عن رأيه ويقتضي أمره ونهيه، بل وبما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم، كالنحل يقوم فيها كبير مقام الرئيس ينتظم أمرها ما دام فيها، وإذا هلك انتشرت الأفراد انتشار الجراد، وشاع فيما بينها الهلاك والفساد.

لا يقال: فغاية الأمر، أنه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام، لكن من أين يلزم عموم رئاستها جميع الناس وشمولها أمر الدين على ما هو المعتبر في الإمام.

لأنا نقول: النظام أمر عموم الناس على وجه يؤدي إلى صلاح الدين والدنيا يفتقر إلى رئاسة عامة فيهما، إذ لو تعدد الرؤوساء في الانتفاع والبقاع لأدى إلى منازعات ومخاصمات موجبة لإخلال أمر النظام، ولو اقتصرت رئاسته على أمر الدنيا، لفات انتظام أمر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى.

وأما الكبرى، فبالإجماع عندنا، وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي.

واعتراض صاحب «**تلخيص المحصل**» بأن الصغرى عقلي من باب الحسن والقبح، وليس من مذهبكم، والكبرى أوضح من الصغرى، فلا حاجة إلى التعرض للإجماع.

مدفوع، بأن كون الشيء صلاحاً أو فساداً ليس في شيء من متنازع الحسن والقبح.

وكون دفع الضرر واجب يعني استحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلاً عن الأوضح، ولا ينبغي أن يخفي مثل هذا عليه.

ولا أن يكون الرجل العلمي في هذه الغاية من الشغف بالاعتراض.

لا يقال: الإجماع على الوجوب إنما هو إذا لم يتضمن مضرة مثل المضرة المندفعة أو فوقها، وهاهنا نصب الإمام يتضمن مفاسد لا يضبطها العدو لإحصاء ما في الآراء من اختلاف الأهواء في الطباع عن الاستنكاف عن تسلط الأكفاء، والإنسان قليل البقاء على ما عليه من الاهتداء وصلاح الاقتداء، فتميل النفوس إلى الإباء، والاستقصاء، ويظهر الفساد، ويكثر البغي والعناد، ويهلك الحرث والنسل، ويذهب الفرع والأصل، وكفاك شاهداً ما تسمع من قصص انقضاء خلافة عثمان رضي الله تعالى عنه إلى ابتداء دولة بني العباس رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

لأنا نقول: مضاره بالنسبة إلى منافعه ومفاسده بالإضافة إلى مصالحه مما لا يعبأ بكثرته، ويلحق بالعدم في قلته، كذا قرره في «شرح المقاصد».

وعبارة «**المواقف**» و«**شرحه**» في تقرير هذا الوجه الثالث في نصب الإمام، دفع ضرر مظنون، وكل ضرر مظنون دفعه واجب على العباد، إذا قدروا عليه إجماعاً بيانه، أي بيان في نصب الإمام دفع ذلك الضرر، أنا نعلم علماً مقارن الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات وظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً، وذلك المقصود لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعني لهم، فإنهم مع اختلاف الأهواء، وتشتت الآراء، وما بينهم من الشحناء، قلما ينقاد بعضهم لبعض، فيفضي ذلك إلى التنازع والتراقب، وربما أدى إلى هلاكهم جميعاً.

وتشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخره، بحيث لو تمادى تعطلت المعائش، وصار كل أحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه، وذلك يؤدي إلى دفع الفتن، وهلاك جميع المسلمين، ففي نصب الإمام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها، بل نقول نصب الإمام من أتم مصالح المؤمنين وأعظم مقاصد الدين، **فحكمه الإيجاب السمعي**.

فإن قيل: على سبيل المعارضة في «المقدمة»: وفيه أضراراً أيضاً، وأنه يتقي بقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا ضرر، ولا ضِرار في الإسلامِ**»[١].

وبيان أن فيه ضرر من ثلاثة أوجه:

الأول: تولية الإنسان على من هو مثله يتحكم عليه فيما يهتدى إليه، وما لا يهتدى إضرار به لا محالة.

الثاني: أنه قد يستنكف عنه بعضهم، كما جرت به العادة فيما سلف من الأعصار، فيفضي إلى الاختلاف والفتنة، وهو إضرار بالنّاس.

الثالث: أنه لا يجب عصمته ـ كما سيأتي تقريره، فيتصور حيئنذ منه الكفر والفسوق، فإن لم يعزله ضر بالأمة بكفره وفسقه، وإن عزلناه أدى إلى الفتنة، إذ يحتاج في عزله إلى محاربة.

قلنا: الإضرار اللازم من تركه، أي ترك نصبه، أكثر بكثير من الإضرار اللازم من نصبه، ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب، انتهى.

تنبيه:

عارض القائلون بعدم وجوب نصب الإمام علينا **دليلنا على وجوبه** علينا، **بوجوه:**

الأول: توفر دواعي الناس على مصالحهم الدنيوية، وتعاونهم على أشغالهم الدينية، مما جبل عليه طباعهم وأبدانهم، فلا حاجة بهم إلى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به، ويدل على عدم الحاجة إليه انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان.

الثاني: الانتفاع **بالإمام** إنما يكون بالوصول إليه، ولا يخفي تعذر وصول آحاد الرعية إليه في كل ما يعن لهم من الأمور الدنيوية عادة، فلا فائدة في نصبه للعلم منه، فلا يكون واجباً، بل جائزاً.

(١) أخرجه ابن ماجه من حديث ابن عباس، أبواب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، حديث رقم (٢٣٤١)، وأحمد في مسنده برقم (٢٨٦٥)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (١١٨٠٦).

الثالث: للإمامة شروط قلما توجد في كل عصر، وعند ذلك، فإن أقاموا ـ أي الناس، فاقدها، لم يأتوا بالواجب عليهم، بل بغيره، وإلا يقيموه ـ أي، وإن لم يقيموا الفاقد، فقد تركوا الواجب، فوجوب نصب الإمام يستلزم أحد الأمرين الممتنعين، فيكون ممتنعاً.

والجواب عن الأول: أنه وإن كان ممكناً عقلاً، إلا أنه يمتنع عادة لما يرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة، ولذلك صادفنا العربان والولاة كالذئاب الشاردة والأسود الضارية لا يبتغي بعضهم على بعض، ولا يحافظ في الغائب على سنة ولا فرض، فقد اختل أمرهم في دنياهم ودينهم، وليس فيهم رئيس يسوقهم ويطيعهم، أي العمل بموجب دينهم غالباً بحيث يغنيهم عن رئاسة السلطان عليهم، **ولذلك قيل**: ما يزع السلطان أكثر مما يزع العربان. وقيل: أيضاً السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان.

والجواب عن الثاني، أنا لا نسلم أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه فقط، ويكون أيضاً بوصول أحكامه وسياسته إليهم، ونصب من يرجعون إليه.

والجواب عن الثالث، أن تركهم لنصبه لتعذر شروط الإقامة ليس تركاً للواجب، إذ لا وجوب عليهم على ذلك التقدير يزاد الوجوب إنما هو إذا وجد الجامع لشرائطها، وحينئذ فلا محذور في ذلك الترك، انتهى من «المواقف» و«شرحه».

والثالث، وجوابه تنزل في شرح «**المقاصد**» حيث قال: **فإن قيل**: لو وجب نصب الإمام لزم إطباق الأمة في أكثر الإعصار على ترك الواجب لانتفاء الإمام المتصف بها يجب من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «**الخلافة بعدِي ثلاثُون سنةً ثُمّ تصِيرُ مُلكاً عضوضاً**»[1]، وقد تم ذلك بخلافة علي وابنه رضي الله تعالى عنهما، فمعاوية ومن بعده ملوك وأمراء الأئمة والخلفاء، واللازم منتف، لأن ترك الواجب معصية وضلالة، والأمة لا تجتمع على الضلالة.

---

(١) سبق تخريجه.

قلت: إنما تلزم الصلاة لو تركوه على قدرة واختيار لا عجز ولا اضطرار والحديث مع أنه من باب الآحاد يحتمل الصرف إلى الخلافة على وجه الكمال، انتهى.

قلت: وقد تقدم إيضاح الكمال في مبحث «التفضيل».

قال **السعد:** وها هنا **بحث آخر**، وهو أنه إذا لم يوجد إمام على شرائطه، **وبايع طائفة من أهل الحل والعقد قرشياً فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لأحكامه وطاعة من العامّة لأوامره وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقتدر على العزل والنصب لمن أراد:**

- هل يكون ذلك إتياناً بالواجب؟

- وهل يجب على ذوي الشوكة العظيمة من ملوك الأطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والإنصاف أن يفوضوا الأمر إليه بالكلية، ويكونوا لديه كسائر الرعية؟ انتهى.

وقد يقال: حديث: «**قدِّموا قُريشًا ولا تقدّمُوها**»[1] مع حديث: «**إذا أمرتُكُم بِأمرٍ فأتُوا مِنهُ ما استطعتُم**»[2] قاضيان بوجوب التفويض، ويكونوا مُعِينين له على نفاذ أحكامه وأوامره ونواهيه، كما هو الواجب علينا مع «**أئمة العدل**»، هذا مع مراعاة ظاهر السؤال، من أن المتخلف فيه من الشروط ما أشير إليه خاصة، وإلا فالمناسب عدم التفويض خصوصاً مع تخلف العلم، والله أعلم.

فإن قلت: فهل من الأدلة الشرعية:

- قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء: ٥٩].

- وقوله عليه الصلاة والسلام: «**من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية**»[3].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، حديث رقم (٧٢٨٨)، ومسلم في كتاب الحج باب فرض الحج مرة في العمر، حديث رقم (١٣٣٧).

(٣) لم أعثر عليه، قال الذهبي في المنتقى من منهاج الاعتدال (١: ٢٨): «من روى هذا وأين إسناده بل والله ما قاله الرسول ﷺ»، وقد ذكره الشيعة في كتبهم كالطوسي في تلخيص الشافي (٤: ١٣١- ١٣٢).

قلت: قال **السعد**: قد تمسك بهما لأن وجوب الطاعة والمعرفة تقتضي وجوب الحصول.

ولما كان في الأدلة الشرعية القائمة على وجوب نصب الإمام علينا خفاء وإشكال، ولها معارضات كما علم مما مر أتى بقوله: **(فاعلم)**:

أيها الطالب ذلك الحكم حقاً، ولا يهولك شقاشق المخالفين، وزخارف المعارضين، لاندفاعها بقواطع الأجوبة الصائبة، وانحسام مواد فسادها التي عن الحق ناكبة، إزالة لغفلة الطالب، وإيقاظاً له في مثل هذه المطالب، وحثاً له على قضاء الوطر، واغتنام المآرب.

ولما قال الجاحظ و**الخياط والكعبي** و**أبو الحسن البصري** بوجوب نصب الإمام على الأمة ـ كما قال به عامتهم، لكنهم خالفوهم كما خالفونا، فقالوا: إن وجوبه علينا بالعقل، لا بالشرع، **أشار** لرد مذهبهم بقوله: **(لا)**:

هي عاطفة علي بـ«الشرع»، يعني: أن وجوب نصب الإمام علينا ثابت بالشرع لا:

(بحكم العقل):

خلافاً لمن ذكر، حيث قالوا به، **محتجين**، بأن **أصل دفع المضرة الثابتة واجب بحكم العقل قطعاً، فكذلك المضرة المظنونة يجب دفعها**، وذلك لأن الجزئيات المظنونة المتدرجة تحت أصل قطعي الحكم يجب إدراجها في ذلك الحكم قطعاً، إذ كل من عرف أن أكل الطعام المسموم قاتل يجب اجتنابه، ثم ظن أن هذا الطعام مسموم وجب عليه بحكم العقل الصّريح اجتنابه، وكذا كل من علم أن الحائط السّاقط لا يجوز الوقوف تحته، ثم ظن أن هذا الحائط يسقط، فالعقل الصّريح يقتضي بوجوب أن لا يقف تحته.

والجواب، منع حكم العقل بالوجوب الشرعي، ولا أخواته، بل هي لا تستفاد إلا من الشرع، وأن الوجوب الذي قضى به العقل في هذه المواضع وأمثالها فإنما هو بمعنى كونه من مقتضيات العقول والعادات وملائماتها، والكلام ليس فيها، بل في الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى، وهو ممنوع هنا، كما علمت.

فَلَيسَ رُكنـاً يُعتَقَد في الدِّينِ فَلا تَـزغ عَـن أمـرِهِ الـمُبينِ

واحتج هؤلاء على عدم وجوب نصب الإمام على الله تعالى خلافاً لمن ذهب إليه، مع أن الوجوب على الله تعالى في الجملة مذهب المعتزلة، بأنه: لو وجب على الله تعالى لما خلا زمان من الأزمنة من إمام ظاهر قاهر جامع لشروط الإمامة قامع لزوم الضلالة، قائم بحماية بيضة الإسلام، وإقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام، واللازم ظاهر الانتفاء، فكذا الملزوم، وأمّا حجتنا نحن على ذلك، وعلى عدم وجوبه علينا عقلاً، فهو ما تقرر من بطلان أصلي الحسن والقبح العقليين، حسب ما مرّ في قوله وقولهم:

إن الصلاح واجبٌ عليه زد ما عليه واجب

ولما ذكر مباحث «الإمامة» ذيلاً لما ذكره من **مسائل الكلام**، خشي أن يتوهم أن نصب الإمام ركن من أركان الاعتقاد، فدفع ذلك التوهم بقوله على طريق الاستئناف البياني المصدر بغاية كما في قوله تعالى: ﴿فَيَعۡتَذِرُونَ﴾ [المرسلات: ٣٦]:

(**فليس**): نصب الإمام الواجب على الأمة (**ركناً**) داخلاً في ماهيّة الإيمان والإسلام، بحيث (**يعتقد**) وجوباً لا من باب العمل لا من باب الاعتقاد الداخل (**في**) حقيقة (**الدين**) السابق بيانه صدر الكتاب، نعم حكمه، وهو وجوب النصب، واجب الاعتقاد، إلا أن جهله لا يؤثر خللاً في الإيمـان، لأنه وإن سلم الإجماع عليه غير معلوم من الدين بالضرورة على ما مرّ تحريـره.

ولما كانت الطاعة لولاة الأمور واجبة خصوصاً الإمام الأعظم أشار إلى ذلك بقوله:

(**و**) إذا نصبنا إماماً مستوفياً للشروط عند القدرة، أو تغلب علينا من هو فاقد بعضها عند العجز، (**لا نزاع**) أيها المكلف مطلقاً: ذكراً كان أو أنثى، حراً كان أو عبداً، أي لا تخرج (**عن**) امتثال وطاعة (**أمره**) الجازم فيه، مجاز هو أبلغ من طاعته، حيث لم تكن معصية مجمعاً عليها، وإلى هذا القيد أشار بنعت الأمر بقوله: (**المبين**)، أي البين الواضح كونه غير معصية لجريه على قوانين الشريعة، بأن لم تدنس طرة وجه دفع الحرج عنه كدورات التحريم.

ففي «**النصيحة**» **لسيـدي زروق**: تجب طاعة الإمام فيمـا أمر به إن لـم يأمر بمحرم مجمع عليه، انتهى.

وهو خير من قول بعضهم: إن أمر بمباح وجب، وإن أمر بمكروه، فقولان.

ثم الطاعة للإمام فيما ذكر واجبة ظاهراً وباطناً، فإن أطاع بظاهره دون باطنه، فإنه عاصٍ، وليس بمطيع، قاله **ابن عمر** في شرح «**الرسالة**»، لكن طاعة الأول لأداء الواجب الذي أمر الله به في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، إذ هم أمراء الحق العالمون الآمرون بالمعروف الناهون عن المنكر في الحديث:

- «**من أطاع أَمِيرِي فقد أطاعني، ومن عصى أَمِيرِي فقد عصانِي**»[١].
- وفيه أيضاً: «**من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية**».
- وفيه أيضاً: «**من فارق الجماعة شِبرًا مات مِيتةً جاهِلِيّةً**»[٢].

وهذا إجماع، إذ بهم تقام الأحكام، وتحفظ الفروج والأموال، وتحقن الدماء، وتسكن الفتن، وتستقيم الأحوال، وطاعة الثاني لانتفاء شره وأذاه، حتى لو فرضنا شخصاً من ذلك، ولم يؤد إلى فتنة لم تجب عليه الطاعة إلا بموجب شرعي غير مجرد أمره.

فإن قلت: امتثال نهي الإمام أيضاً واجب فلم سكت عنه. **قلت**:

- **إما لاستلزام الأمر له، إذ الأمر بالشيء نهي عن ضده.**
- **وإما لعلمه بالمقايسة.**
- **وإما لأن المراد بالأمر الطاعة مطلقاً.**

---

(١) أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده برقم (٢٥٥٤) واللفظ له، وقد أخرجه البخاري ومسلم بلفظ آخر وهو: «من أطاعنِي فقد أطاع الله، ومن يعصِنِي فقد عصى الله، ومن يُطِعِ الأمِير فقد أطاعنِي، ومن يعصِ الأمِير فقد عصانِي».

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث ابن عباس، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: «سترون بعدي أمورا تنكرونها»، حديث رقم (٧٠٥٤).

فإن قلت: ثواب الإمام حكمهم حكم الإمام.

قلت: نعم، على ما صرّح به الحديث المتقدم، وكل من ولي شيئاً من أمور المسلمين، فلا بد فيه من العدالة والكفاءة.

فإن قلت: قضية ما ذكره القوم بطريق المفهوم أنه إذا أمر بالمعصية لا تجب طاعته، فهل تجوز وحينئذ فتجوز مخالفته، ولا شك في ظن ترتب الفتنة على ذلك، وقد تقدّم أن فاقد الشرط يجب طاعته اتقاء شره، وقياسه أن يكون هنا كذلك.

قلت: هذا مما لم أقف لهم فيه على كلام الآن إلا حديث: «**لا طاعة لِمخلُوقٍ في معصِيةِ الخالِقِ**»[1]، وظواهر كلامهم توهم الأخذ بظاهره، كحديث: «**إنّما الطّاعةُ في المعرُوفِ**»[2].

وعبارة **القرطبي**: «إنما» للحصر، ويعني به: ما ليس بمنكر ولا معصية، فتدخل فيه الطاعات الواجبة والمندوبة والأمور الجائزة شرعاً، فلو أمر بجائز صارت طاعته فيه واجبة، ولما حلت مخالفته، فلو أمر بما زجر الشرع عنه زجره تنزيه لا تحريم، فهذا مشكل، والأظهر جواز المخالفة تمسكاً بقوله: «**إنّما الطّاعةُ في المعرُوفِ**»، وهذا ليس بمعروف، إلا أن يخاف على نفسه منه، فله أن يمتثل، انتهى.

وإلا حديث **السنن** الآتي إن شاء الله تعالى.

والذي ينبغي أن يقال، أنه إذا أمر بمعصية مجمع عليها لا يجب طاعته فيها، بل ولا تجوز، ولكن المأمور حينئذ يكون حكمه حكم المكره في إتيانها وتركها، **وفعل المكره** لا يوصف بشيء من الأحكام الخمسة، **لكنه يجري فيه تفصيل الفقهاء في وجوه «الإكراه»**:

---

(١) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير برقم (٣٨١)، وابن أبي شيبة في مصنفه برقم (٣٣٧١٧)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٣٨٨٩).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث علي بن أبي طالب، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، حديث رقم (٧١٤٥)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث رقم (١٨٤٠).

- **ففي الطلاق، والنكاح، والعتق، والإقرار، واليمين، وسب مسلم غير صحابي، وسائر أفعاله في نفسه:**

يكفي عنها الإكراه، لخوف وقوع مؤلم بالمكره بالفتح، من قتل، أو ضرب، ولو قل، أو سجن، أو قيد، أو صفع لذي مروءة بمحضر جماعة إن قل، ولو بخلوة إن كثر، أو خوف أخذ ماله إن كان كثيراً، وفي اليسير تردد، أو قتل ولده، لا غيره.

- **وأما الإكراه على الكفر، وسبه عليه الصلاة والسلام، وقذف المسلم، وسب الصحابي، والزنى بامرأة لا تجد ما يسد رمقها إلا ممن يزني بها:**

فلا يكفي في الإقدام عليها إلا الإكراه لخوف إيقاع القتل بالمكره، وصبره أجمل.

- **وأمّا قتل المسلم، وقطعه، والزنى بامرأة مكرهة، أو ذات زوج:**

فلا يجوز الإقدام على شيء منها، ولو قتل، نعم، قطع نفسه مقدم على قتله.

- **وأما الإكراه على حلف يمين بالتزام طاعة ففي لزومها قولان.**

فإن قلت: حيث قلنا: إن طاعة الأمر بالمعصية غير واجبة، فهل للمكره القيام عليه ومباينته.

قلت: **أمّا في الظاهر**، فلا، لتفريق الكلمة، **وأمّا فيما بينه وبين الله تعالى**، فيمكن أن يقال: ينظر إلى مفسدة المعصية المأمور بها، وما في القيام عليه من المفسدة، فيرتكب أخفهما كما سيأتي نظيره **لابن عبد السلام**.

ولا شك أن **البغي على الإمام، والخروج عن طاعته في الجملة مما أجمع على حرمته أهل السنة**:

قال **ابن يونس**: افترض الله قتال **الخوارج**، فإن كانوا يظلمون الوالي الظالم، فلا يجوز ذلك الدفع عنه، ولا القيام عليه، ولا يسعك الوقوف عن العدل: كان هو القائم أو المقام عليه.

ابن القاسم: إن خرجوا عن ظلم السلطان، فلا يحل قتالهم.

وفي قواعد «القرافي»: الزواجر مشروعة لدرء المفاسد المتوقعة، وقد لا يكون المزجور إثماً، كالصبيان والمجانين والبهائم، وذلك **البغاة**، إنما قتالهم درء لتفريق الكلمة مع عدم التأثيم، لأنهم متأولون.

وفي سنن أبي داود أن النبي ﷺ قال: «**سيأتيكم رُكيبٌ مبغضون، يطلبون منكم ما لا يجب عليكم، فإذا سألوا ذلك فأعطوهم ولا تسبوهم، ولتوفوا لهم**»[١].

قال **الطرطوشي**: وهذا حديث عظيم الموقع في هذا الباب، فندفع لهم ما طلبوا من الظلم، ولا ننازعهم فيه، ونكف ألسنتنا عن سبهم، انتهى نصه.

وقال أبو عمر في «تمهيده»: **ذهبت طائفة من المعتزلة وعامة الخوارج** إلى منازعة الجائر.

قال: وأمّا **أهل الحق، وهم أهل السنة**، فقالوا: الصبر على طاعة الجائر أولى، والأصول والعقل والدين تشهد أن أعظم المكروهين أولاهما بالترك، انتهى، وهو صريح في المراد.

قلت: ومن طاعة الأئمة: **الصلاة خلفهم ما كانوا**.

ونقل **ابن يونس**: من صلى خلف من يشرب الخمر أعاد أبداً.

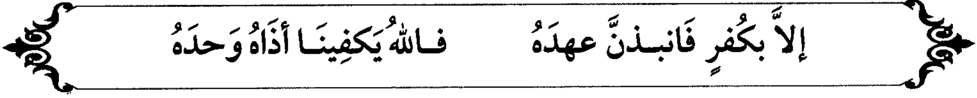
قال **ابن حبيب**: إلا أن يكون الإمام الذي يؤدي إليه الطاعة، فلا يعيد إلا أن يكون في حال صلاته سكران، قاله من لقيت من أصحاب **مالك**.

قال ابن التلمساني: وكذا «**القاضي**» و«**الخليفة**» و«**صاحب الشرطة**»، فيجوز أن يصلي خلفهم الجمعة وغيرها، إذ منع الصلاة معهم داعية إلى الخروج عن طاعتهم، وقد صلى عبد الله بن معمر خلف الحجاج ونجدة الحروري.

وقال **القاضي** في «**إكماله**»: أحاديث مسلم كلها في منع الخروج على الأئمة الجائرين ولزوم طاعتهم.

فإن قلت: إذا جار الإمام، أو أحد نوابه:

(١) أخرجه في كتاب الزكاة، باب رضا المصدق، حديث رقم (١٥٨٨).



- فهل يجب علينا نهيه وأمره، عملاً بقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

- وهل لنا سبهم والدعاء عليهم جهرة بغير حضورهم؟

قلت: لا شك في توجه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل من بسطت يده في الأرض بشرطه الآتي، ولذا قال **الفقهاء**: أن الإمام إذا أخذ الأموال، وقتل الأنفس، لا يكون محارباً، لأنه لا يتعذر معه الغوث، إذ يمكن أن يستغاث عليه بالعلماء.

وقيل لحذيفة يوماً: لا تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر؟

فقال: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لحسن، ولكن ليس من السنة أن ترفع السلاح على إمامك.

وقال العلماء في قوله عليه الصلاة والسلام: «**الدِّينُ النَّصِيحةُ**» إلى «**ولِأئِمّةِ المُسلِمِين**»[1]: أوجب ما يكون هذا على من واكلهم أو جالسهم، وكل من أمكنه نصح السلطان لزمه ذلك.

قال **مالك**: وذلك إذا رجا أن يسمع.

قال **أبو عمر**: لا ينبغي إلا الدعاء لهم، فإنهم كانوا ينهون عن سب الأمراء، ثم نقل بسنده: كان الأكابر من أصحاب النبي ﷺ ينهون عن سب الأمراء، وتقدم كلام الطرطوشي وحديث السنن.

* [طرح البيعة]:

ثم استثني من قوله: أمره، استثناء منقطعاً، إذ ليس ما بعد «إلا» داخلاً فيما قبلها ـ كما علم ممّا قرّرناه، فقال:

(**إلا**) أي يكن إن أمر عموماً أو خصوصاً (**بكفر**) **صريح أو ضمني**، (**فـ**) لا تطعه أيها المأمور، بل خالفه، إلا أن يؤدي ذلك إلى قتلك، فيرتفع عنك الحرج.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث تميم الداري، كتاب الإيمان، باب أن الدين النصيحة، حديث رقم (٥٥).

بَغيــرِ هــذا لا يُبَـاحُ صَرفُـهُ وَلَيسَ يُعزَل إن أُزِيلَ وَصفُهُ

إذن، في الإتيان بصورته الظاهرية مع ربط القلب على صريح الإيمان كقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦].

و(**انبذن**)، واطرحن أيها المأمور بالكفر في الحالتين، من «النبذ» وهو الطرح، مؤكد بنون التوكيد الثقيلة:

(**عهده**): أي عهد الإمام وبيعته لكفره، لأن أمره بالكفر دليل رضاه به والرضا بالكفر كفر، والكافر لا إمامة له، فيطرح عهده، **ولو سراً إن لم يمكن طرحه جهرة.**

وحينئذ، فإن قدرت على حربه، ودفعه عن المسلمين فذاك، وإلا كتمت أمرك خوف قتلك، (**فـ**)يتولى (**الله**) ـ كما جرت به العادة الإلهية ـ دفعه عنا، و(**يكفينا أذاه**) وشره (**وحده**)، إن الله يدفع عن الذين آمنوا، فقد رد ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا۟ خَيْرًا ۚ وَكَفَى ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلْقِتَالَ﴾ [الأحزاب: ٢٥] ولـم يزل قوياً عزيزاً، وكـان حقاً علينا لمقضتى وعده نصر المؤمنين (**بـ**)سائر أنواع الفسوق غير (**هذا**) المذكور من الكفر (**لا يباح**) لنا، ولا يجوز جوازاً متساوي الطرفين، أي لا يحل (**صرفه**) وخلعه من الإمامة، ونبذ عهده.

وبما قلناه يدخل فيه أمور نقلها ابن عرفة في «**شامله**» عن «**المازري**» و«**غيره**»، ولفظه:

قال **المازري**: ومن ثبتت إمامته: **وجـبت طاعتـه واتباعه في اجتهـاده ومذهبـه فيما ليس بمعصية.**

- **فإن تغيرت حالته بكفر واضح: خلع.**
- **وببدعة، كالاعتزال:**

فإن دعا إليها لم يطع، فإن قاتل قوتل.

وإن لم يدع إليها:

- **فعلى تكفيره يخلع.**

- **وعلى تفسيقه في خلعه إن أمكن، دون إراقة دم، أو كشف حرم، مذهبان:**

الأول: خلعه، وإن تغيرت بفسق، كالزنا وشرب الخمر، فإن قدر على خلعه دون سفك دماء ولا كشف حرم ففي وجوبه أول قولي الشيخ.

وثانيهما: مع كثير من أهل السنة والقاضي سند بالأحاديث.

قلت: وهو **قول ابن عمر** في عدم الخروج من ولاية يزيد في جيش الحرة، حسب ما ذكره مسلم في صحيحه، والاول قول عبد الله بن الزبير في القصة على ما ذكره المؤرخون، انتهى.

وعلم من تقييده محل الخلاف بـ«**الأمن من سفك الدماء، وكشف الحرم**» أنه من خشية ذلك يمتنع جعله قولاً واحداً، ويعلم أنه ماش على القول الثاني من قولي **الأشعري** في فسقه بشرب الخمر.

وفي شرح «**المقاصد**»: ينحل عقد الإمامة بما يزول به:

- **فقصور الإمامة، كالردة والعياذ بالله تعالى.**

- **والجنون المطبق.**

- **وصيرورة الإمام أسيراً لا يرجى خلاصه.**

- **وكذا بالمرض الذي يُنسيه العلوم.**

- **وبالعمى.**

- **والصمم.**

- **والخرس.**

- **وكذا بخلعه نفسه، لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين، وإن لم يكن ظاهراً، بل استشعره من نفسه، وعليه يحمل خلع الحسن رضي الله تعالى عنه نفسه.**

- **وأما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف.**

- **وكذا في انعزاله بالفسق، والأكثرون على أنه لا ينعزل، وهو المختار من مذهب الشافعي وأبي حنيفة رضي الله تعالى عنهما، وعن محمد روايتان.**

- **ويستحق العزل بالاتفاق.**

قلت: وهو الأصح أيضاً من مذهب **مالك وعامة المتكلمين والمحدثين**:

ففي «الإكمال»: جمهور أهل السنة من **أهل الحديث والفقه والكلام**، أنه لا يخلع السلطان بالظلم، والفسق، وتعطيل الحقوق، ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتخويفه، زاد **أبو حامد** في «**إحيائه**»: **وتضييق صدورهم**.

فإن قلت: لأي شيء قدم معمول «لا يباح» وهو بغير هذا عليه.

قلت: للضرورة، وإلى هذا أشار بقوله:

(و) الإمام **(ليس)** يحل أن **(يعزل)** ولا ينعزل في حد ذاته، وإن استحق العزل، بمعنى تأهله له في نفسه.

و«لام» «**يعزل**» مفتوحة لنقل حركة همزة أن بعدها إليها.

والعزل لـ**(أ)**جل **(أن يزول وصفه)** المصرح باشتراطه فيما مر، **وهو العدالة**، فالإضافة فيه عهدية.

وهاهنا تنبيهات:

أحدها: شروط الإمامة السابقة أجملها **ابن عرفة** في «**مختصره الفقهي**» وأحال معرفتها على كتب «**الكلام**» و«**الحديث**»، وتنزل لذكرها من أئمة المذهب كثير من شراح «الرسالة»، ونقل كثيراً منها «**ابن المواق**» في شرح «**المختصر**» عن **إمام الحرمين**، وكذلك فعل «**خليل**» في «**مختصره**»، وأفصح عنها صاحب «**بغية الطالب**» من أصحابنا إفصاحاً جيداً، **فقال**: **شروط الإمام المعتبرة في الإمامة الكبرى عشرة**:

ستة منها غير مكتسبة، **وأربعة** منها مكتسبة.

فأمّا الستة الغير المكتسبة فهي:

- **البلوغ.**
- **والعقل.**
- **والحرية.**
- **والذكورية.**
- **والقرشية.**
- **وسلامة حواس السمع والبصر.**
- **والكلام.**

وأمّا المكتسبة فهي:

- **النجدة.**
- **والكفاية.**
- **والعلم.**
- **والورع.**

والمراد بالنجدة الشجاعة، وبالكفاية الرأي والسياسة، انتهى.

وثانيها: أغفل كثير من الأئمة عدّ **سلامة الحواس الثلاثة** من شروط الإمامة، وحكى **ابن عرفة المالكي** الإجماع على شرطيتها ابتداء، ثم **قال**: **قال**: المازري: والنقص البدني المانع من النظر الكلي الميؤوس من زواله، كالجنون، يوجب خلعه، وإن أوجب تقصير نظره، كالعمى والخرس والصمم، ففي وجوب خلعه بذلك.

ثالثها: إن لم يمكنه «الكتب» و«القراءة» تمتنع توليته ابتداء بالاتفاق.

ولو ذهبت: **رجلاه أو يداه**، قال بعض العلماء: يخلع.

ولو ذهبت: **إحدى يديه أو رجليه**، ففي وجوب خلعه خلاف، انتهى.

وثالثها: تقدم أن من شرط الإمام أن يكون واحداً، وممن نص عليه من أصحابنا **المازري، فقال**: لا يجوز عقد البيعة لإمامين في عصر واحد.

وذهب **بعض الأصوليين** إلى أنه إذا اتسعت دار الإسلام، وكان بعض الأطراف لا يصل إليه خبر الإمام وتدبيره، جاز أن ينصب به إمام آخر.

قال **الأبي**: واختاره **ابن عرفة**.

ورابعها: قال **ابن عرفة**: قال **مالك**: إن قام والٍ علي والٍ لإزالة ما بيده، فإن كان مثل عمر ابن عبد العزيز وجب الدفع عنه، وإلا فلا ينتقم الله من ظالم بظالم، ثم ينتقم منهما.

وقال ابن عرفة فيمن بايعه الناس بالإمارة، فقال آخر، وتبعه بعضهم: روى معاوية قتل الثاني، وهذا إن كان الأول عدلاً، وإلا فلا بيعة له تلزم، ولا بدّ من إمام: بر، أو فاجر.

ابن سحنون، يعني أنه كان يقال: لا تكرهوا الفتن، فإنها حصاد المنافقين.

ابن عرفة: يرده أو يخصصه أحاديث الاستعاذة من الفتن ما ظهر منها وما بطن.

وظاهر ما تقدم **منع إعانة غير العدل مطلقاً**.

وقال الشيخ **عز الدين بن عبد السلام**: فسق الأئمة قد يتفاوت، ككون فسق أحدهم بالقتل، وفسق الآخر بانتهاك حرمة الأبضاع، وفسق الآخر بالتعرض للأموال، فيقدم هذا على المتعرض للدماء والأبضاع، فإن تعذر قدم المتعرض للأبضاع على المتعرض للدماء، وكذا يترتب التقديم بين مرتكب الكثير من الذنوب وبين مرتكب الأكثر، مرتكب الكبير والأكبر ومرتكب الصغير منها والأصغر.

ثم قال العز: فإن قيل: أيجوز القتال مع أحد هؤلاء لإقامة ولايته، وإدامة تصرفه، وهو معصية؟

قلنا: نعم ـ دفعاً لما بين مفسدتي الفسوق.

وفي هذا **وقفة وإشكال** من جهة كونه إعانة على معصية، ولكن درء ما هو أشد من تلك المعصية يجوز.

قلت: ونحوه، **خروج فقهاء القيروان الممسي وغيره مع أبي يزيد الخارجي على الثالث من بني عبيد**، وهو إسماعيل، لكفره، وفسق أبي يزيد، والكفر أشد، انتهى كلام ابن عرفة.

قلت: ويتمشى قتال **جماعة من المجتهدين مع ابن الأشعث للحجاج**، على أن الفاسق لا ولاية له مع العدل ابتداء، ولا يتصف الإمام بالعدالة وفي نوابه جائز يعلم به، ويقدر على عزله.

وقال **القرطبي**: لا ينبغي للناس أن يتسارعوا إلى نصرة خارجي مظهر للعدالة وإن كان الأول فاسقا، لأن كل من طلب الملك أظهر من نفسه الصلاح، فإذا تمكن عاد إلى خلاف ما أظهر.

ونقل مثله عن **مالك**، حيث منع سائله عن نصر من قام بالأندلس على بعض أمرائها، انتهى.

وخامسها: ما تقدم من أن **بيعة الإمام تنعقد بالرجل الواحد**.

هو مذهب الشيخ الأشعري والقاضي، بشرط أن يكون من أهل الحل والعقد، عالماً بالكتاب والسنة، موصوفاً بالعدالة والورع والتجربة، ذكره **بعض أصحابنا**، ونقله صاحب «**بغيّة الطالب**»، فقال: شرط عاقد الإمامة كونه من أهل الحل والعقد بأن يكون: ذكراً عدلاً عالماً بأوصاف مستحق الإمامة وغيرها، ذا رأي يؤديه إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وعلى القيام بها أقدر.

ثم قال: نعم ـ الجماعة شرط كمال للخروج من الخلاف، **إذ قيل**: لا بد من ثلاثة.

وقال **المعتزلة**: لا بد من خمسة.

نعم ـ في شرح «المقاصد»: في الواحد أن يكون مُطاعاً.

قلت: عد كونه من أهل الحل والعقد يشعر به فليحرر.

وسادسها: تقدم أن في **عزل الإمام نفسه بغير عذر خلافاً**.

ومذهب مالك رحمه الله تعالى من الخلاف، أنه لا يملك عزل نفسه، لأن الحق للمسلمين، بخلاف **القاضي**، لأنه لإراحة الإمام خاصّة، والله أعلم.

وسابعها: ذكر في «المواقف» و«شرحه» أن للأمة خلع الإمام وعزله لسبب يوجبه مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين، وانتكاس أمور الدين، كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها، وإن أدى خلعه إلى فتنة احتمل أدنى المضرتين، وهذا يؤيد ما مرّ لنا بحثه، ولا ينافي ما تقدم من امتناع قيام البعض. والله أعلم .

وثامنها: قد مرّ أن **الإمامة واجبة عندنا كفاية**، فإن قام بها البعض سقطت عن الباقين، وإن لم يقم بها أحد أثم بتركها، فريقان:

أحدهما: أهل العلم والعقل.

والثاني: كل من يصلح للإمامة، قاله بعض المتأخرين.

وتاسعها: تقدم أن **طريق الإمامة المختلف فيه المردود الدعوة**:

وفي «المقاصد» نفسه، وتنعقد الإمامة بطرق:

أحدها: **بيعة أهل الحل والعقد**، من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من في سائر البلاد، بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته.

والثاني: **استخلاف الإمام وعهده**، وجعله الأمر شورى بمنزلة الاستخلاف، إلا أن المستخلف غير متعين، فيتشاورون، ويتفقون على أحدهم.

وإذا **خلع الإمام نفسه** كان كموته، فينتقل الأمر إلى من ولي العهد.

والثالث: **القهر والاستيلاء** فإذا مات الإمام وتصدى للإمامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف، وقهر الناس لشوكته، انعقدت الخلافة له، وكذا إن كان فاسقاً أو جاهلاً على الأظهر، إلا أنه يعصي بما فعل، ولا يصير الشخص إماماً بتفرده بشروط الإمامة.

وتجب طاعة الإمام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلاً أو جائراً.

ولا **يجوز نصب إمامين في وقت واحد على الأظهر.**

وإذا **ثبتت الإمامة بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار القاهِر إماماً.**

ولا يجوز خلع الإمام بلا سبب، ولو خلعوه لم تنعقد إمامة من بعده.

وإن عزل نفسه:

- **فإن كان لعجزه عن القيام بالأمر انعزل.**
- **وإلا، فلا.**

ولا ينعزل الإمام بالفسق والإغماء، وينعزل بالجنون وبالعمى والصمم والخرس وبالمرض الذي ينسيه العلوم.

قال **إمام الحرمين**: وإذا **جار إمام الوقت، وظهر ظلمه وغشه**، ولم يرعوا الزاجر عن سوء صنيعه بالقول، فلأهل الحل والعقد التواطي على ردعه، ولو بشهر السلاح، ونصب الحروب، انتهى، وفي بعضه إجمال يبينه ما سلف.

وعاشرها: إذا **انعقدت الإمامة لاثنين في آن واحد**، فالإمام منهما من **انعقدت له البيعة** بأهل الحل والعقد من أكثر الخلق، **والآخر باغ يجب رده**، على ما تشهد به قصة الشورى، حسب ما هو مبسوط في كتب التاريخ.

فإن لم تكن أكثرية:

فقيل: إنها للذي عقدت له في بلد الإمام الميت.

وقيل: يقرع بينهما.

وقيل: لكل واحد دفعها عن نفسه للآخر.

وقيل: كعاقدي نكاحين على امرأة واحدة، انتهى كلام الغزالي.

قلت: ويجري الخلاف أيضاً فيما إذا كان **العقد ببلد واحد وتعذر الترجيح**.

قلت: والمصرح به في فقهنا: الاقتراع بين المتساويين من الخلفاء، كما في نيف وعشرين مسئلة يشرّع فيها الاقتراع، والجاري على انعقاد الجمعة لأهل أحد مسجدين ببلد واحد على القول بامتناع تعددها في المصر الواحد صلى الإمام أو نائبه فيه انعقادها لمن بويع له ببلد الخليفة، فليتأمل.

خاتمات:

الأولى: ذهب **جمهور أصحابنا** رحمهم الله تعالى، و**المعتزلة**، و**الخوارج**، إلى أن النبي ﷺ **لم ينص** على إمام بعده.

وقيل: **نص على أبي بكر** رضي الله تعالى عنه، فقال **الحسن البصري**: نصاً خفياً، وهو تقديمه ﷺ إياه في الصلاة.

وقال **بعض أصحاب الحديث**: نصّاً جلياً، وهو ما روي عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**ايتونى بدواة وقرطاس أكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف فيه اثنان، ثم قال: يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر**»[١].

وقيل: **نص على علي** رضي الله تعالى عنه، وهو **مذهب الشيعة**:

- **أمّا النص الخفي، وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة، فبالاتفاق**.

- **وأما النص الجلي، فعند الإمامية دون الزيدية**:

وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «**سلموا عليه بإمرة المؤمنين**»[٢].

وقوله عليه الصلاة والسلام مشيراً إليه وأخذاً بيده: «**هذا خليفتي فيكم بعدي فاسمعوا له وأطيعوا**»[٣].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

وقوله عليه الصلاة والسلام: «**أنت الخليفة من بعدي**»[١].

وقوله عليه الصلاة والسلام وقد جمع لبني عبد المطلب: «**أيُّكم يبايعني ويؤازرني ويكون أخي ووصي من بعدي**»[٢] فبايعه علي رضي الله تعالى عنه.

استدل أهل الحق بطريقين:

أحدهما: أنه لو كان نص جلي ظاهر المراد في مثل هذا الأمر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق، لتواتر أو اشتهر فيما بين الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، وظهر على أجليتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبي ﷺ واختصاص لهذا الأمر بحكم العادة، واللازم منتف، وإلا لم يتوقفوا على الانقياد له، والعمل بموجبه، ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعده لتعيين الإمام، ولم يقل الأنصار منا أمير ومنكم أمير، ولم تمل طائفة إلى أبي بكر، وأخرى إلى علي، وأخرى إلى العباس رضي الله تعالى عنهم، ولم يقل عمر رضي الله تعالى عنه لأبي عبيدة رضي الله تعالى عنه: امدد يدك أبايعك، ولم يترك المنصوص عليه محاجة القوم ومخاصمتهم وادعاء الأمر له والتمسك بالنص عليه.

فإن قيل: علموا ذلك، وكتموه لأغراض لهم في ذلك، كحب الرياسة، والحقد على علي رضي الله تعالى عنه لقتله أقاربهم وعشائرهم، وحسدهم إياه على ما له من المناقب والكمالات، وشدة الاختصاص بالنبي ﷺ، وظنهم أن النص قد لحقه النسخ، لما رأوا من ترك كبار الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين العمل به... إلى غير ذلك، وترك علي المحاجة به تقية وخوفاً من الأعداء، وقلة وثوق بقبول الجماعة.

قلنا: من كان له حظ من الديانة والاصاف علم قطعاً براءة أصحاب رسول الله ﷺ وجلالة أقدارهم عن مخالفة أمره في مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل، وكيف يظن بجماعة رضي الله تعالى عنهم، وآثرهم بصحبة رسول الله ﷺ، ونصرة دينه.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر: تهذيب الآثار للطبري برقم (١٢٧).

ووصفهم بكونهم: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، قد تواتر منهم الإعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها، والإقبال على بذل منهجهم، وذخائرهم، وقتل أقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله ﷺ وإقامة شريعته وانقياد أمره واتباع طريقته، أنهم خالفوه قبل أن يدفنوه، وتركوا أهواءه واتبعوا أهواءهم، وعدلوا عن الحق الصحيح إلى الباطل الصريح، وخذلوا مستحقاً من **خالص بني هاشم وخاص ذوي القربى** إلى عاصم من بني تيم، أو عدي ابن كعب، وإن مثل علي رضي الله تعالى عنه مع صلابته في الدين، وبسالته، وشدة شكيمته، وقوة عزيمته، وعلو شأنه، وكثرة أعوانه، وكون أكثر المهاجرين والأنصار والرؤساء الكبار معه، قد ترك حقه، وسلّم الأمر لمن لا يستحقه من شيخ من بني تيم ضعيف الحال، عديم المال، قليل الاتباع والأشياع، ولم يقم بأمره وطلب حقه، كما قام به حين رجع الأمر إليه، وقاتل من نازعه بكلتا يديه، حتى فني الخلق الكثير، والجم الغفير، وآثر على التقية الحمية في الدين، والعصبية للإسلام والمسلمين، مع أن الخطب إذ ذاك أشد الخصم الدّ، وفي أوّل الأمر قلوب القوم أرق، وجانبهم أسهل وأرؤهم إلى اتباع الحق، واجتناب الباطل أميل، وعهدهم بالنبي ﷺ أقرب، وهمهم في تنفيذ أحكامه أرغب.

ومن **ادعى النص الجلي فقد طعن في كبار المهاجرين والأنصار عامة لمخالفة الحق وكتمانه**، وفي علي رضي الله تعالى عنه خاصة باتباعه وإذعانه، بل في النبي ﷺ، حيث اتخذ القوم أحباباً، وأصحاباً، وأعواناً، وأنصاراً، وأختاناً، وأصهاراً، مع علمه بحالهم في ابتدائهم، ومآلهم، بل في كتاب الله تعالى، حيث أثنى عليهم، وجعلهم خير أمة، ووصفهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن **مكابرات الروافض ادعاؤهم تواتر هذا النص قرناً بعد قرن**، مع أنه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين، ولم يثبت عمن يوثق بهم من المحدثين مع شدة ميلهم إلى أمير المؤمنين، ونقلهم الأحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في أمر الدنيا والدين، ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخره إشارة إلى ذلك.

*** مبحث اتهام ابن جرير الطبري بالتشيع**[١]**:**

وابن **جرير الطبري مع اتهامه بالتشيع** لم يذكر في روايته قصة الدار هذه الزيادة التي تدعيها الشيعة، وهي قوله عليه الصلاة والسلام: «**أنه خليفتي فيكم بعدي**»[٢]، ونعم ما قال **المأمون**: وجدت أربعة في أربعة:

- **الزهد في المعتزلة.**
- **والكذب في الرافضة.**
- **والمروؤة في وأصحاب الحديث.**
- **وحب الرئاسة في أصحاب الرأي.**

والظاهر ما ذكره **المتكلمون** من أن هذا المذهب، أعني: **دعوى النص الجلي**، مما وضعه هشام بن الحكم وابن الراوندي وأبو عيسى الوراق وأخبرا بهم، ثم رواه أسلاف الروافض مشفعاً بتقرير مذهبهم.

قال **الإمام الرازي** رحمه الله تعالى: ومن العجب العجاب، أن الكامِلين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلاً عن التواتر، وإن عوامهم وأوساطهم لا يقدرون أن يفهموا كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق، وأن غلاتهم زعموا أن المسلمين ارتدوا بعد النبي ﷺ ولم يبق على الإسلام إلا عدد يسير ـ أقل من العشرة، فكيف يدعون التواتر وفي ذلك الطريق روايات وأمارات، ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم النص، وهي كثيرة جداً، كقول العباس رضي الله تعالى عنه لعلي رضي الله تعالى عنه: امدد يدك أبايعك يقول الناس هذا عم رسول الله ﷺ بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وقول عمر لأبي عبيدة رضي الله تعالى عنهما امدد يدك أبايعك[٣].

---

(١) هذا العنوان مذكور على يمين المخطوط.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

وقول أبي بكر رضي الله تعالى عنه: بايعوا عمراً وأبا عبيدة[١].

وقوله: «**وددت أني سألت النبي ﷺ عن هذا الأمر فيمن هو، وكنا لا ننازعه أهله**»[٢].

وكدخول علي رضي الله تعالى عنه في الشورى فإنه رضي بإمامة أيهم كان.

وكقوله رضي الله تعالى عنه لطلحة: «**إن أردت بايعتك**»[٣].

وكاحتجاجه على معاوية ببيعة الناس له إلا بنص من النبي ﷺ وكقوله حين دعي إلى البيعة: «**اتركوني والتمسوا غيري**»[٤].

وكمعاضدته **أبا بكر وعمر** رضي الله تعالى عنهما، والإشارة عليهما بما هو أصلح حين خرج أبو بكر رضي الله تعالى عنه لقتال العرب وعمر لقتال فارس.

وبعدم تعرضه لذلك النص في شيء من خطبه ورسائله ومحاضراته ومخاصماته، وعند تأخره عن البيعة.

وكإنكار زيد بن علي مع علو رتبته رضي الله تعالى عنهم في العلم هذا النص، وكذا كثير من سادات أهل البيت وكتسمية الصحابة رضي الله تعالى عنهم أبا بكر رضي الله تعالى عنه مدة حياته بخليفة رسول الله ﷺ أن يهمل مثل هذا الأمر الجليل وقد بين ما هو بالنسبة إليه أقل من القليل.

والجواب، أن ترك **النص الجلي** على واحد بالتعيين ليس إهمالاً، لا بل تفويض معرفة الأحق الأليق إلى آراء أولي الألباب، واختيار أهل الحل والعقد من الأصحاب، وأنظار ذوي البصيرة بمصالح الأمور، وتدبير سياسة الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفيف الإشارة، أو لطيف العبارة، نوع بيان لا يخفى حسنه على ذوي العرفان، انتهى كلام شرح «**المقاصِد**».

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، حديث رقم (٦٨٣٠)، و مسلم في كتاب الحدود، باب رجم الثيب في الزنا، حديث رقم (١٦٩١).

(٢) انظر: تاريخ الطبري (٣: ٤٣٠)، وتاريخ الإسلام للذهبي (٣: ١١٧)

(٣) لم أعثر عليه.

(٤) لم أعثر عليه في كتب أهل السنة وإنما هو مذكور في نهج البلاغة.

قلت: ولأنه عليه الصلاة والسلام لو عين واحداً لهلك مخالفوه على ما مر، ولتوهم أنه لا بد في الإمامة من نص دائماً، ولئلا يتوهم سقوط من لم ينص عليه عن رتبة الاستحقاق أبداً، والله أعلم.

الثانية: ذكر **بعض الأئمة** أن من سعي في تولية جائر أو فاسق، كان ضامناً معه، وشريكاً له في الإثم.

وفي «**تبصرة**» **ابن حجر**: مجوز من شارك في عزل إنسان وتولية غيره، ولم يأمن سفك دم مسلم، فقد شارك في دم نفسه أن يسفك.

ونقل ابن رشد: «من شارك في قتل مسلم ولو بشطر كلمة لقى الله يوم القيامة وبين عينيه مكتوب أيس من رحمة الله»، قال: و«شطر الكلمة» أن ينطق بالقاف من اقتل، وفي قيس ابن العربي وقوله: «**وأن لا ننازع الأمر أهله**» يعني: من ملكه، لا من يستحقه، فإن الأمر فيمن أكثر منه، فيمن يستحق، والطاعة واجبة، للجميع، فالصبر على ضرر ذلك أولى من التعرض لإفساد ذات البين، انتهى.

الثالثة: قال **المطرز وابن خالويه وآخرون من الآئمة** كلاماً متداخلاً حاصله كما قال **النووي** رحمه الله تعالى:

- **أن كل من ملك المسلمين، يقال له: أمير المؤمنين.**
- **ومن ملك الحبشة النجاشي.**
- **ومن ملك الروم قيصر.**
- **ومن ملك الفرس كسرى.**
- **ومن ملك الترك خاقان.**
- **ومن ملك القبط فرعون.**
- **ومن ملك مصر العزيز.**

- **ومن ملك اليمن تبع.**

- **ومن ملك حمير القيل، بفتح القاف.**

- **وقيل القيل أول درجة من الملك، انتهى.**

الرابعة: قال **النووي**: ينبغي أن لا يقال للقائم بأمر المسلمين: خليفة الله، بل يقال: الخليفة، وخليفة رسول الله ﷺ، وأمير المؤمنين.

قال: روينا في «**شرح السنة**» للإمام **أبي محمد البغوي** عنه قال رحمه الله: لا بأس أن يسمى القائم بأمر المسلمين أمير المؤمنين والخليفة وإن كان مخالفاً لسيرة أئمة العدل لقيامه بأمر المسلمين وسمع المؤمنين له.

قال: ويسمي خليفة، لأنه خلف الماضي قبله، وقام مُقامه.

قال: ولا يسمي أحد خليفة الله تعالى بعد آدم وداود عليهما الصلاة والسلام:

قال الله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

وقال تعالى: ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [ص: ٢٦].

وعن **ابن أبي مليكة**، أن رجلاً قال **لأبي بكر الصديق** رضي الله تعالى عنه: «**يا خلِيفة الله**. **فقال: أنا خلِيفةُ مُحمّد** ﷺ**، وأنا راضٍ بذلك**»[1].

وقال رجل **لعمر بن عبد العزيز**: يا خليفة الله تعالى، **فقال**: ويلك لقد تناولت متناولاً بعيد، إن أمي سمتني عمر، فلو دعوتني لهذا الاسم قبلت، ثم كبرت، فكنيت بأبي حفص، فلو دعوتني بذلك قبلت، ثم وليتموني أموركم فسميتموني أمير المؤمنين، فلو دعوتني بذاك كفاك.

وذكر **الإمام أقضى القضاة الماوردي** في كتابه «**الأحكام السلطانية**»: أن الإمام سمي خليفة لأنه خلف رسول الله ﷺ في أمته.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٥٩) و(٦٤)، وقال عنه ابن حجر في إتحاف المهرة: منقطع، وقال الهيثمي: «رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح إلا أن ابن أبي مليكة لم يدرك الصديق».

قال: فيجوز أن يقال الخليفة على الإطلاق، ويجوز خليفة رسول الله ﷺ.

قال: واختلفوا في جواز قول يا خليفة الله، فجوزه بعضهم لقيامه بحقوقه في خلقه، ولقوله تعالى: ﴿جَعَلَنَكُمْ خَلَتَيِفَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٤].

وامتنع جمهور العلماء من ذلك، ونسبوا قائله إلى الفجور، وهذا **كلام الماوردي**.

قلت: وأول من سمي **أمير المؤمنين**: عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لا خلاف في ذلك بين أهل العلم، وأمّا ما توهمه بعض الجهلة في مثله فخطأ صريح، وجهل قبيح مخالف لإجماع العلماء، وكتبهم متظاهرة على نقل الاتفاق على أنّ أول من سُمي أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه؛ لأنهم توقفوا فيما يدعونه به بعد أبي بكر رضي الله تعالى عنه، فجاء أعرابي وناداه بـ«يا أمير المؤمنين»، فتبعه الناس على ذلك، كما ذكره ابن عبد البر.

وكان أبو بكر **يقال له**: خليفة رسول الله ﷺ، كما مرّ.

ويحرم تحريماً غليظاً أن يقال للسلطان وغيره من الخلق: **شاهان شاه**، لأن معناه: **ملك الملوك**، ولا يوصف بذلك غير الله سبحانه، وفي الحديث: «**إنّ أخنع اسمٍ عِند الله تعالى رجُلٌ يسمّى مِلِك الأملاكِ**»[1] مثل شاهان شاه.

وأما «**السيد**» فيطلق على الذي يفوق قومه، ويرتفع قدره عليهم، وعلى الزعيم، والفاضل، وعلى الحليم الذي لا يستفزه غضبه، وعلى الكريم، وعلى المالك، وعلى الزوج، وقد جاءت أحاديث كثيرة بإطلاق السيد على أهل الفضل، مثل:

- «**إنّ ابني هذا سيِّدٌ**»[2].
- «**قُومُوا إلى سيِّدِكُم**»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الأدب، باب أبغض الأسماء إلى الله، حديث رقم (٦٢٠٥)، و مسلم في كتاب الآداب، باب تحريم التسمي بملك الأملاك وملك الملوك، حديث رقم (٢١٤٣).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه أبو داود من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب الأدب، باب القيام، حديث رقم (٥٢١٥)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٢١٤٤٤) و (٢١٤٧٦).

وفي الحديث: «**لا تقُولُوا لِلمُنافِقِ سيِّدٌ**»[1].

قال: والجمع بين الأحاديث، أنه لا بأس بإطلاق سيد، ويا سيدي، وشبه ذلك، إذا كان المسود فاضلاً، إمّا بعلم، وإمّا بصلاح، وإمّا بغير ذلك، وإن كان فاسقاً، أو متهماً في دينه، أو نحو ذلك: كره أن يقال له سيد، وعزاه **للخطابي**.

واعلم أن «**الرب**» بالألف واللام، لا يقال إلا على الله تعالى، وأمّا مع «الإضافة» فيطلق على غيره أيضاً.

ويكره للمكلف ـ وإن كان مملوكاً، أن يقول لمخلوق: ربي، وقول آل يوسف شرعاً لنا عند ورود ما يخالفه.

وأمّا «**الولي**»، فلا يعلم اختلافاً بين العلماء أنه لا ينبغي لأحد أن يقول لأحد من المخلوقين: **مولاي**، كذا قاله **النحاس**. **وفيه نظر**، لأنه يجوز للعبد أن يقول لمالكه: مولاي.

وتوفيق **النووي**، بأن كلامه في المعرف بـ«آل» يرده آخر كلامه.

واختار **النووي** أن حكم المولى حكم السيد سواء بسواء.

الخامسة: مما يلحق باب «الإمامة»:

- **خروج المهدي**.
- **ونزول عيسى عليه الصلاة والسلام**.

وهما من أشراط الساعة، وقد وردت في هذا الباب أخبار صحاح، وإن كانت آحاداً، و يشبه أن يكون حديث **خروج الدجال** متواتر المعنى.

* أما خروج المهدي:

فعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تذهبُ الدُّنيا حتّى

(١) أخرجه أبو داود من حديث عبدالله بن بريدة عن أبيه، كتاب الأدب، باب لا يقول المملوك: ربي وربتي، حديث رقم (٤٩٧٧)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٢٢٩٣٩).

يملِك العرب رجُلٌ مِن أهلِ بيتِي يُوالي اسمُهُ اسمِي»[(١)]، يعني: أن اسمه محمد بن عبدا لله كما في طريق آخر.

وعن أبي مسلمة: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «المهديُّ من عِترتي من ولدِ فاطمة»[(٢)].

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله ﷺ: «المهديُّ منِّي أجلى الجبهةِ، أقنى الأنفِ، يمـلأُ الأرض قِسطاً وعدلاً، كما مُلِئت جوراً وظُلماً، يملِكُ سبـع سنين»[(٣)]، وعنه رضي الله تعالى عنه قال: «ذكر رسُولُ الله ﷺ بلاءً يُصِيبُ هذِهِ الأُمّة، حتّى لا يجِد الرّجُلُ ملجأً يلجأُ إليهِ مِن الظُّلمِ، فيبعثُ الله رجُلا مِن عِترتِي أهلِ بيتِي، فيملأُ بِهِ الأرض قِسطًا وعدلا كما مُلِئت جورًا وظُلمًا»[(٤)].

فذهب العلماء رحمهم الله تعالى إلى أنه:

- **إمام عادل.**
- **من ولد فاطمة رضي الله تعالى عنها.**
- **يخلقه الله تعالى متى شاء.**
- **ويبعثه لنصرة دينه.**

وزعمت **الإمامية من الشيعة، أن** محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خـوفاً من الأعداء، ولا استحالة في طول عمره، **كنوح ولقمان والخضر**، عليهم الصلاةوالسلام.

---

(١) أخرجه الترمذي في أبواب الفتن، باب ما جاء في المهدي، حديث رقم (٢٢٣٠) وقال: هذا حديث حسن صحيح، والطبراني في معجمه الصغير برقم (١١٨١)، والبزار في مسنده برقم (١٨٠٤).

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الفتن، أول كتب الفتن، حديث رقم (٤٢٨٤)، وابن ماجه من حديث أم سلمة، أبواب الفتن، باب خروج المهدي، حديث رقم (٤٠٨٦).

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الفتن، أول كتب الفتن، حديث رقم (٤٢٨٥)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١١١٣٠)، وأبو يعلى في مسنده برقم (١١٢٨)، وابن حبان في صحيحه برقم (٦٨٢٦).

(٤) أخرجه البغوي في شرح السنة (١٥: ٨٥)، وأخرجه الحاكم في مستدركه بنحوه برقم (٨٤٣٨) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، وعلق عليه الذهبي بقوله: سنده مظلم.

وأنكر ذلك سائر الفرق:

- لأنه ادّعا أمر مستبعد جداً، إذ لم يعهد في هذه الأمة مثل هذه الأعمار من غير دليل عليه، ولا أمارة، ولا إشارة، من النبي ﷺ.

- ولأن اختفاء هذا القدر من الأيام بحيث لا يذكر فيه إلا الاسم بعيد جداً.

- ولأن بعثه مع هذا الاختفاء عبث، إذ المقصود من الإمام: إقامة الشريعة، وحفظ النظام، ودفع الجور، ونحو ذلك.

- ولو سلم، فكان ينبغي أن يكون ظاهراً، لا يظهر دعوى الإمامة، كسائر الأئمة من أهل البيت، يستظهر به الأولياء، وينتفع به الناس، ولأن أولى الأزمنة بالظهور هو هذا الزمان، للقطع بأنه يتسارع إلى الانقياد له، والاجتماع معه، النسوان والصبيان فضلاً عن الرجال والأبطال.

*** وأمّا نزول عيسى عليه الصلاة والسلام:**

فعن رسول الله ﷺ أنه قال: «والّذِي نفسِي بِيدِهِ، ليُوشِكنّ أن ينزِل فيكُم ابنُ مريم ﷺ حكمًا مُقسِطًا، فيكسِر الصّلِيب، ويقتُل الخِنزِير» الحديث[1].

وقال ﷺ: «كيف أنتُم إذا نزل ابنُ مريم فيكُم وإمامُكُم مِنكُم؟»[2]

ثم لم يرد في حاله مع إمام الزمان حديث صحيح سوى ما روي أنه قال عليه الصلاة والسلام: «لا تزالُ طائِفةٌ مِن أُمّتِي يُقاتِلُون على الحقِّ ظاهِرِين إلى يومِ القِيامةِ، قال: فينزِلُ عِيسى ابنُ مريم ﷺ، فيقُولُ أمِيرُهُم: تعال فصلِّ بنا، فيقُولُ: لا، إنّ بعضكُم على بعضٍ أُمراءُ تكرِمة الله هذِهِ الأُمّة»[3].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب أحاديث الأنبياء، باب نزول عيسى ابن مريم عليهما السلام، حديث رقم (٣٤٤٩)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب نزول عيسى بن مريم حاكما بشريعة نبينا محمد ﷺ، حديث رقم (١٥٥).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب نزول عيسى بن مريم حاكما بشريعة نبينا محمد ﷺ، حديث رقم (١٥٦).

فما يقال: أن عيسى عليه الصلاة والسلام يقتدي بالمهدي، أو بالعكس، شيء لا مستند له، فلا ينبغي أن يعول عليه.

نعم هو، فإن كان حينئذ من أتباع النبي ﷺ، فليس منعزلاً عن النبوة، فلا محالة يكون أفضل من الإمام، إذ غاية علماء الأمة التشبيه بأنبياء بني إسرائيل.

قلت في الفتاوي «**السيوطية**» ما نصه: ورد في الأحاديث الصحيحة التصريح بأن عيسى يقتدي بالمهدي، ويصلي خلفه، ثم قرر ذلك أحسن تقرير، فقِف عليه إن شئت. قال **السعد**: وأمّا قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا مهدِيّ إلّا عِيسى ابنُ مريم**»[(١)]، فلا يبعد أن يحمل على «**الهداية التي طريق هلاك الدجال**» و«**دفع شره**» على ما نطق به الأحاديث الصّحاح:

فمن حديث طويل في الملاحم، أنه يخرج الدجال في الشام: «**فبينما هُم يُعِدُّون لِلقِتالِ، يُسوُّون الصُّفُوف، إذ أُقِيمتِ الصّلاةُ، فينزِلُ عِيسى ابنُ مريم ﷺ، فأمّهُم، فإذا رآهُ عدُوُّ الله، ذاب كما يذُوبُ الـمِلحُ في الماءِ، فلو تركهُ لا ذاب حتّى يهلِك، ولكِن يقتُلُهُ الله بِيدِهِ، فيرِيهِم دمهُ في حربتِهِ**»[(٢)].

وفي هذا دليل على أن عيسى عليه الصلاة والسلام يؤم المسلمين في تلك الصلاة.

وقال عليه الصلاة والسلام: «**ما بين خلقِ آدم إلى قِيامِ السّاعةِ أمرٌ أكبرُ مِن الدّجّالِ**»[(٣)].

وقال عليه الصلاة والسلام: «ما مِن نبِيٍّ إلّا أنذر قومهُ الأعور الكذّاب»[(٤)].

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه من حديث أنس بن مالك برقم (٨٣٦٣)، قال ابن الجوزي في العلل المتناهية (٢: ٣٨٠): «قال أبو عبد الرّحمن أحمد بن شعيب النسائي: هذا حديث منكر»، وقال الفتني في تذكرة الموضوعات: موضوع.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب في فتح قسطنطينية، وخروج الدجال ونزول عيسى ابن مريم، حديث رقم (٢٨٩٧).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب في بقية من أحاديث الدجال، حديث رقم (٢٩٤٦).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أنس، كتاب التوحيد، باب قولِ الله تعالى: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]، «تُغذّى»، وقولِهِ جلّ ذِكرُهُ: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، حديث رقم (٧٤٠٨).

ثم قرر صفته وفصل كثيراً من أحواله وقال: «ينزِلُ عِيسى ابنُ مريم عليهِ السّلامُ عِند المنارةِ البيضاءِ شرقِيّ دِمشق»[(١)] فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله.

وقال عليه الصلاة والسلام: «**يخرُجُ الدّجّالُ مِن أرضٍ بالمشرِقِ يُقالُ لها: خُراسانُ معهُ قومٌ وُجُوهُهُم المجانّ المطرقة**»[(٢)].

وقال عليه الصلاة والسلام: «فمن أدركهُ مِنكُم فليقرأ عليهِ فواتِح سُورةِ الكهفِ، فإنّها جِوار له مِن فِتنتِهِ»[(٣)].

وقال عليه الصلاة والسلام: «من سمِع بالدّجال فلينأ عنهُ، فوالله إن الرّجُل ليأتيهِ وهو يحسِبُ أنه مؤمنٌ فيتّبِعُهُ مما يبعثُ به من الشُّبهاتِ»[(٤)].

ومن أشراط الساعة أيضاً ما روي عن حذيفة بن أسيد الغفاري رضي الله تعالى عنه قال: «اطّلع النّبِيُّ ﷺ علينا ونحنُ نتذاكرُ، فقال: «ما تذاكرُون؟» قالُوا: نذكُرُ السّاعة، قال: إنّها لن تقُوم حتّى ترون قبلها عشر آياتٍ ـ فذكر ـ الدُّخان، والدّجّال، والدّابّة، وطُلُوع الشّمسِ مِن مغرِبِها، ونُزُول عِيسى ابنِ مريم ﷺ، ويأجُوج ومأجُوج، وثلاثة خُسُوفٍ: خسفٌ بِالمشرِقِ، وخسفٌ بِالمغرِبِ، وخسفٌ بِجزِيرةِ العربِ، وآخِرُ ذلِك نارٌ تخرُجُ مِن اليمنِ، تطرُدُ النّاس إلى محشرِهِم»[(٥)].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر الدجال وصفته، حديث رقم (٢٩٣٧).

(٢) أخرجه الترمذي من حديث أبي بكر، أبواب الفتن، باب ما جاء من أين يخرج الدجال، حديث رقم (٢٢٣٧)، وابن ماجه في أبواب الفتن، باب فتنة الدجال وخروج عيسى ابن مريم وخروج يأجوج ومأجوج، حديث رقم (٤٠٧٣)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٢).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر الدجال وصفته وما معه، حديث رقم (٢٩٣٧).

(٤) أخرجه أبو داود من حديث عمران بن حصين، كتاب الملاحم، باب خروج الدجال، حديث رقم (٤٣١٩٠)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٩٨٧٥).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب في الآيات التي تكون قبل الساعة، حديث رقم (٢٩٠١).

وقال عليه الصلاة والسلام: «إنّ أوّل الآياتِ خُرُوجًا، طُلُوعُ الشّمسِ مِن مغرِبِها، وخُرُوجُ الدّابّةِ على النّاسِ ضُحًى»[١].

وعن أبي ذر رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ حين غربت الشمس: «أتدرِي أين تذهبُ؟»، قُلتُ: الله ورسُولُهُ أعلمُ، قال: « فإنّها تذهبُ حتّى تسجُد تحت العرشِ، فتستأذِن فيؤذنُ لها ويُوشِكُ أن تسجُد، فلا يُقبل مِنها، وتستأذِن فلا يُؤذن لها يُقالُ لها: ارجِعِي مِن حيثُ جِئتِ، فتطلُعُ مِن مغرِبِها، فذلِك قولُهُ تعالى: ﴿وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ﴾ [يس: ٣٨] قال: مستقرها تحت العرش»[٢].

وقال عليه الصلاة والسلام: «إنّ مِن أشراطِ السّاعةِ أن يُرفع العِلمُ، ويكثُر الجهلُ، ويكثُر الزّنا، ويكثُر شُربُ الخمرِ، ويقِلّ الرّجالُ، ويكثُر النّساءُ حتّى يكُون لِخمسِين امرأةً القيّمُ الواحِدُ»[٣].

وقال عليه الصلاة والسلام: «إذا ضُيّعتِ الأمانةُ فانتظِرِ السّاعة»[٤].

وقال عليه الصلاة والسلام: «أشراطِ السّاعةِ نارٌ تحشُرُ النّاس مِن المشرِقِ إلى المغرِبِ»[٥].

وقال عليه الصلاة والسلام: «لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق الإبل ببصرى».

وقال عليه الصلاة والسلام: «لا تقُومُ السّاعةُ إلّا على شِرارِ الخلقِ»[٦].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب في خروج الدجال ومكثه في الأرض، ونزول عيسى وقتله إياه، وذهاب أهل الخير والإيمان، وبقاء شرار الناس وعبادتهم الأوثان، والنفخ في الصور، وبعث من في القبور، حديث رقم (٢٩٤١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب بدء الخلق، باب صفة الشمس والقمر بحسبان، حديث رقم (٣١٩٩)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان، حديث رقم (١٥٩).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب النكاح، باب يقل الرجال ويكثر النساء، حديث رقم (٥٢٣١).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الرقاق، باب رفع الأمانة، حديث رقم (٦٤٩٦).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أنس، كتاب الفتن، باب خروج النار.

(٦) سبق تخريجه.

وفي حديث آخر: «لا تقُومُ السّاعةُ حتّى لا يُقول أحدٌ: الله الله»[١].

وذكر ﷺ في حديث آخر: «من علامات الساعة: أن تظهر الأصوات في المساجد، وأن يسود القبيلة فاسقهم، وأن يكون زعيم القوم أرذلهم، وأن يكرم الرجل مخافة شره»[٢].

وبالجملة، **فالأحـاديث في هذا البـاب كثيرة**، رواها العدول الثقات، وصححها المحدثون الأثبات، ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند أهل الشريعة، لأن المعاني المذكورة أمور **مـمكنة عقلاً**.

وزعمت **الفلاسفة** أن «**طلوع الشمس من مغربها**» مما يجب تأويله بانعكاس الأمور وجريانها على غير ما ينبغي.

وأوّل بعض العلماء «**النار الخارجة من الحجاز**» بالعلم والهداية، سيما الفقه المجازي.

و«**النار الحاشرة للناس**» بفتنة الإنزال.

و«**خروج الدجّال**» بظهور الشر والفساد.

و«**نزول عيسى عليه الصلاة والسلام**» باندفاع ذلك.

و«**بدو الخير والصلاح**»، و«**تقارب الزمان**» بـ:

- **قلة الخير والبركة، وذهاب فائدة الأيام والأوقات.**
- **أو بكثرة الغفلة، والاشتغال بأمر الدنيا ولذاتها.**
- **أو بحـدوث الفتـن العظـام الشاغلة لقلـوب الأنام عمـا يمضي عليهـم من الليالي والأيـام.**

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه الترمذي من حديث علي بن أبي طالب، أبواب الفتن، باب ما جاء في علامة حلول المسخ والخسف، حديث رقم (٢٢١٠) وقال: هذا حدِيثٌ غرِيبٌ، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٩١).

* **وأمّا يأجوج ومأجوج:**

فقيل: من أولاد يافث ابن نوح عليه الصلاة والسلام.

أضعاف سائر بني آدم، لأنه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر إلى ألف ذكر من صلبه يحملون السلاح:

- **فمنهم من هو في غاية الطول: خمسون ذراعاً، وقيل: مائة وعشرون.**

- **ومنهم من طوله وعرضه كذلك.**

- **ومنهم من هو في غاية القصر.**

كانوا يخرجون إلى قوم صالحين بقربهم، فيهلكون زروعهم وضروعهم، ويقتلونهم، فجعل ذو القرنين سداً دونهم، فيحفرون كل يوم السد، حتى إذا كادوا يرون شعاع الشمس، **قال الذي عليهم**: ارجعوا، فسيحفرونه غداً، فيعيده الله تعالى كما كان، حتى إذا بلغت مدتهم حفروا، حتى إذا كادوا يرون لشعاع الشمس، **قال الذي عليهم**: ارجعوا، فيستحفرونه إن شاء الله، فيعيودون وهو كهيئته، فيحفرونه، ويخرجون مقدمتهم بالشام وساقتهم بخراسان، فيشربون المياه، ويتحصن الناس منهم في حصونهم، ولا يقدرون على إتيان **مكة والمدينة وبيت المقدس**، كما لا يدخلها **الدجال**، فيرسل الله تعالى عليهم نغفاً في أعناقهم، فيهلكون جيمعاً، فيرسل طيراً يلقيهم في البحر، فيرسل مطراً يغسل الأرض.

وخروجهم يكون بعد خروج الدجال، وقتل عيسى عليه الصلاة والسلام إياه.

فإن قيل: بعض هذه الأحاديث يشعر بأن الأمة في آخر الزمان شر الخلق قليل الخير، وقد قال النبي ﷺ: «مثلُ أُمّتِي مثلُ المطرِ لا يُدرى أوّلُهُ خيرٌ أم آخِرُهُ»[١].

---

(١) اخرجه الترمذي من حديث أنس، أبواب الأمثال،، حديث رقم (٢٨٦٩) وقال: هذا حدِيثٌ حسنٌ غرِيبٌ، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٢٣٢٧)، والطبراني في معجمه الأوسط برقم (٤٠٥٨).

قلنا: الشرارة الظاهرة التي لا شك معها في خيرية القرون السابقة إنما هي عند غاية قرب الساعة، وحين انقرض زمن التكليف، أو كاد، على ما ورد في الحديث أنه: «يمكث عيسى بن مريم عليه الصلاة والسلام بعد قتل الدجال سبع سنين، ليس بين اثنين عداوة، ثم يرسل الله ريحاً باردة من قبل الشام، فلا يبقى على وجه الأرض أحد في قلبه مثقال ذرة من خير أو إيمان إلا قبضته، ويبقى شر الناس في خفة الطير، وأحلام السباع، لا يعرفون معروفاً، ولا ينكرون منكراً، فيأمرهم الشيطان بعبادة الأوثان، وهم في ذلك دارٌّ رزقهم، حسن عيشهم، ثم ينفخ في الصور»[(١)]، وهذا ما قال عليه الصلاة والسلام: «لا تقُومُ السّاعةُ حتّى لا يُقول أحدٌ: الله الله»[(٢)].

وأما في آخر الزمان، عند كون الأمة في الجملة على الطاعة والإيمان، فلا يبعد كونهم خيراً عند الله تعالى، وأكثر ثواباً:

- **باعتبار إيقانهم وإيمانهم مع الغيبة عن مشاهدة نزول الوحي، وظهور المعجزات، وهبوط الخيرات والبركات.**

- **وباعتبار ثباتهم على الإيمان والطاعات، والعلوم والمعارف، وإرشاد الطوائف، مع فساد الزمان، وشيوع المنكرات، وكساد الفضائل، ورواج الرذائل، واستيلاء أهل الجهل والعناد والشر والفساد.**

وهذا لا ينافي **خيرية القرن الأول ومن يليهم** باعتبار كثرة الطاعات والعبادات، وصفاء العقائد وخلوص النيات، وقرب العهد بالنبي ﷺ وأصحابه رضوان الله عليهم أجمعين، ونحو ذلك على ما قال عليه الصلاة والسلام: «**خير القرون القرن الذي أنا فيه ثم الذين**

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب في خروج الدجال ومكثه في الأرض، ونزول عيسى وقتله إياه، وذهاب أهل الخير والإيمان، وبقاء شرار الناس وعبادتهم الأوثان، والنفخ في الصور، وبعث من في القبور، حديث رقم (٢٩٤٠).

(٢) سبق تخريجه.

يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشوا الكذب»[(١)].

فإن قيل: أحاديث قرب الساعة تشعر بأنها تقوم قريباً كقوله عليه الصلاة والسلام: «**بُعِثتُ أنا والسّاعة كهاتينِ**»[(٢)] يعني السبابة والوسطى، بل على أنها تكون قبل مائة سنة، لقوله عليه الصلاة والسلام: «**تسألُوني عنِ السّاعةِ؟، وإنّما عِلمُها عِندَ الله، وأُقسِمُ بِالله ما على الأرضِ مِن نفسٍ منفُوسةٍ تأتِي عليها مِائةُ سنةٍ**»[(٣)]، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا تأتِي مِائةُ سنةٍ، وعلى الأرضِ نفسٌ منفُوسةٌ اليوم**»[(٤)]، وها نحن في بضع عشرة سنة من القرن الحادي عشر بعد الألف، ولم يظهر شيء عن تلك العلامات.

قلنا: المراد أن قرب ما «**بيني**» و«**بين الساعة**» من مستقبل الزمان بالإضافة إلى ما مضى كقرب ما بين الإصبعين، أو كفضل الوسطى على السبّابة، حديث مائة سنة إنما هو في «**القيامة الصغرى**» المشار إليها بقوله عليه الصلاة والسلام: «**من مات فقد قامت قيامته**»[(٥)]. وقوله: لجمع من الأعراب سألوه عن الساعة وقد أشار إلى أصغرهم: «**إن يعِش هذا، لا يُدرِكهُ الهرمُ حتى تقوم عليكُم ساعتُكُم**»[(٦)]، وإنما الكلام في «**القيامة الكبرى**» التي هي حشر

---

(١) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء من حديث عمر بن الخطاب بنحوه (٤: ١٧٢).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أنس، كتاب الرقاق، باب قولِ النّبِيِّ ﷺ: «بُعِثتُ أنا والسّاعة كهاتينِ»، حديث رقم (٦٥٠٤)، ومسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب قرب الساعة، حديث رقم (٢٩٥١).

(٣) أخرجه مسلم من حديث جابر بن عبدالله، كتاب فضائل الصحابة، باب قولِهِ ﷺ: «لا تأتِي مِائةُ سنةٍ، وعلى الأرضِ نفسٌ منفُوسةٌ اليوم»، حديث رقم (٢٥٣٨).

(٤) أخرجه مسلم من حديث جابر بن عبدالله، كتاب فضائل الصحابة، باب قولِهِ ﷺ: «لا تأتِي مِائةُ سنةٍ، وعلى الأرضِ نفسٌ منفُوسةٌ اليوم»، حديث رقم (٢٥٣٩).

(٥) قال العراقي في تخريج الإحياء: «أخرجه ابن أبي الدُّنيا في كتاب الموت من حدِيث أنس بِسند ضعِيف»، وقد أخرجه الديلمي في الفردوس بلفظ: «إذا مات أحدكُم فقد قامت قِيامته فاعبدوا الله كأنكم ترونهُ واستغفروه كل ساعة».

(٦) أخرجه مسلم من حديث عائشة، كتاب الفتن وأشراط الساعة، قرب الساعة، حديث رقم (٢٩٥٢).

الكل وسوقهم إلى محشرهم، على أن الحديث ليس على عمومه لبقاء الحصر لك، إلياس أيضاً على ما ذهب إليه العظماء من العلماء، أن أربعة من الأنبياء في زمرة الأحياء الخضر وإلياس في الأرض، وعيسى وإدريس عليهما الصلاة والسلام في السماء.

وقد تقدم ما يتعلق ببعض المباحث في محله، فلا نعيده، وبالله المستعان وعليه التكلان، وهو حسبنا ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

* * *

* [**مبحث في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**]:

ولما ذكر مباحث «**الإمامة**»، وفرغ منها ذكؤ ما يناسبها، لظهور ثمرته على يد «**القائم بها**» أتم وأوفر منها، وهو **بالقيام بحقوقها**، أقوى وأقدر مما جرت عادة **المتكلمين** بالتعرض له من: **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، في مباحث «الكلام»، مع أنها بالفروع أشبه بأفعالهم في ذلك.

ووجه التعرض لها فيها، أنهما يشبهان «التوبة» في «الزجر» عن ارتكاب المعصية والإخلال بالواجب، وهما واجبان من فروض الكفاية، إلا «**الإنكار بالقلب**» فإنه فرض عين - كما قاله **الفاكهاني** في «**شرح الأربعين**» عند وجود الشروط الآتية، إذا قام بهما في كل صقع من فيه غنا سقطا عن الباقين، وله تتمّة تأتي في كلام **النووي**.

قال **السعد**: وهذا لا ينافي القول بأنه فرضٌ على الكل، لأن المذهب، أن فرض الكفاية فرض على الكل، ويسقط بفعل البعض.

نعم، إذا نصِّب لذلك أحد تعيّن عليه.

زاد النووي: وهما أيضاً من النصيحة التي هي الدين.

قال **السعد**: ومثله في كلام المتأخرين:

- **المراد بالمعروف الواجب**.
- **وبالمنكر الحرام**.

ولذا بتوا القول **بأنهما واجبان**، مع القطع بأن الأمر بالمعروف المندوب ليس بواجب، بل مندوب، كما سيأتي في **كلام الشهاب**.

واعلم أن وجوبهما عند المعتزلة بالعقل، وعندنا بالشرع، كما قاله **النووي**.

فالدليل على وجوبهما الكتاب والسنة والإجماع.

* أمّا الكتاب:

- فقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

- ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠] إلى غير ذلك من الآيات.

* وأما السنة فأحاديث كثيرة منها:

حديث مسلم، عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال: سمِعتُ رسُول الله ﷺ يقُولُ: «من رأى مِنكُم مُنكرًا فليُغيِّرهُ بِيدِهِ، فإن لم يستطِع فبِلسانِهِ، فإن لم يستطِع فبِقلبِهِ، وذلِك أضعفُ الإيمانِ»[١].

ومنها حديث أيضاً عن أم سلمة رضي الله تعالى عنها عن النبي ﷺ أنه قال: «إنّهُ يُستعملُ عليكُم أُمراءُ، فتعرِفُون وتُنكِرُون، فمن كرِه فقد برِئ، ومن أنكر فقد سلِم، ولكِن من رضِي وتابع»، قالُوا: يا رسُول الله، ألا نُقاتِلُهُم؟ قال: «لا، ما أقامُوا فيكُم الصّلاة»[٢].

ومعناه: من كره بقلبه، ولم يقدر علي إنكار بيدٍ ولا بلسان، فقد برئ من الإثم، وأدى وظيفته، ومن أنكر بحسب طاقته، فقد سلم من المعصية، ومن رضي بفعلهم وتابعهم عليه فهـو العـاصي.

ومنها حديث **البخاري**، عن النعمان بن بشير رضي الله تعالى عنهما، عن النبي ﷺ قال: «مثلُ القائِم على حُدُودِ الله والواقِعِ فيها، كمثلِ قومٍ استهمُوا على سفينةٍ، فأصاب بعضُهُم أعلأها وبعضُهُم أسفلها، فكان الّذِين في أسفلِها إذا استقوا مِن المـاءِ مـرُّوا على من فـوقهُم،

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، حديث رقم (٤٩).

(٢) أخرجه مسلم من حديث أم سلمة، كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع، وترك قتالهم ما صلوا، ونحو ذلك، حديث رقم (١٨٥٤).

فقالُوا: لو أنّا خرقنا في نصِيبِنا خرقًا ولم نُؤذِ من فوقنا، فإن يترُكُوهُم وما أرادُوا هلكُوا جمِيعًا، وإن أخذُوا على أيدِيهِم نجوا، ونجوا جمِيعًا»[١].

و«القائم في حدود الله» معناه: المنكر لها، القائم في دفعها وإزالتها.

والمراد بالحدود: ما نهى الله عنه.

واستهموا: اقترعوا.

ومنها حديثهما عن زينب بنت جحش، أن النبي ﷺ دخل عليها فزعاً يقول: «لا إله إلّا الله ويلٌ لِلعربِ مِن شرٍّ قدِ اقترب، فُتِح اليوم مِن ردمِ يأجُوج ومأجُوج مِثلُ هذِهِ» وحلّق بِإصبعِهِ الإبهامِ، والّتِي تلِيها، قالت فقُلتُ: يا رسُول الله أنهلِكُ وفينا الصّالِحُون؟ قال: «نعم إذا كثُر الخبثُ»، متفق عليه[٢].

ومنها حديث **النسائي بإسناد صحيح**، عن طارق بن شهاب البجلي: أنّ رجُلًا سأل النّبِيّ ﷺ وقد وضع رِجلهُ في الغرزِ، أيُّ الجِهادِ أفضلُ؟ قال: «كلِمةُ حقٍّ عِند سُلطانٍ جائِرٍ»[٣].

ومنها حديث **أبي داود**[٤] **والترمذي**[٥]، **ولفظ أبي داود وحسنه**، عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أول ما دخل النّقصُ على بني إسرائيل كان الرجل يلقى الرّجل فيقول: يا هذا اتّقِ الله ودع ما تصنعُ، فإنّه لا يحِلُّ لك، ثم يلقاهُ من الغدِ، فلا يمنعُهُ ذلك أن يكون أكِيلهُ وشرِيبهُ وقعِيدهُ، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض».

---

(١) أخرجه في كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه، حديث رقم (٢٤٩٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قصة يأجوج ومأجوج، حديث رقم (٣٣٤٦)، ومسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب اقتراب الفتن وفتح ردم يأجوج ومأجوج، حديث رقم (٣٣٤٦).

(٣) أخرجه برقم (٤٢٠٩).

(٤) أخرجه في كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، حديث رقم (٤٣٣٦).

(٥) أخرجه في أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة المائدة، حديث رقم (٣٠٤٧).

ثم قال: «﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَ ﴾ إلى قوله: ﴿ فَٰسِقُونَ ﴾ [المائدة: ٧٨ ـ ٨١]، ثم قال: كلا والله، لتأمرنّ بالمعروف ولتنهوُن عن المنكر، ولتأخُذُنّ على يدي الظّالم، ولتأطِرُنّه على الحق أطراً، ولتقصُرُنّه على الحقّ قصراً، وليضربن الله قلوب بعضكم على بعض، ثم ليلعنكم كما لعنهم».

ولفظ الترمذي قال: قال رسول الله ﷺ: «لمّا وقعت بنُو إسرائِيل في المعاصِي فنهتهُم عُلماؤُهُم فلم ينتهُوا، فجالسُوهُم في مجالِسِهِم وواكلُوهُم وشاربُوهُم، فضرب الله قُلُوب بعضِهِم على بعضٍ ولعنهُم ﴿عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ﴾»، قال: فجلس رسُولُ الله ﷺ، وكان مُتّكِئًا فقال: «لا والّذِي نفسِي بِيدِهِ حتّى تأطُرُوهُم على الحقِّ أطرًا» قوله تأطروهم أي تعطفوهم ولتقصرنه أي لتحبسنه.

ومنها حديث الترمذي أيضاً، وحسّنه، عن حذيفة عن النبي ﷺ قال: «**والّذِي نفسِي بِيدِهِ لتأمُرُنّ بِالمعرُوفِ ولتنهوُنّ عنِ المُنكرِ أو ليُوشِكنّ الله أن يبعث عليكُم عِقابًا مِنهُ ثُمّ تدعُونهُ فلا يُستجابُ لكُم**»[1].

* **وأما الإجماع**: فلأن المسلمين في الصدر الأول وبعده كانوا يتواصون بذلك، ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه.

قال **السعد**: فإن استدلّ على نفي الوجوب:

- بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ ﴾ [المائدة: ١٠٥].

- وقوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

وبما روي عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قالت: قلنا: يا رسول الله، متى لا نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر؟ قال: «إذا كان البخل في خياركم، وإذا كان الحكم في رذائلكم،

(١) أخرجه الترمذي في أبواب الفتن، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث رقم (٢١٦٩).

وإذا كان الإدهان في كباركم، وإذا كان الملك في صغاركم»[١].

أجيب، بأن المعنى: أصلحوا أنفسكم بأداء الواجبات، وترك المعاصي، وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يضركم بعد النهي عنادهم وإصرارهم على المعصية، أو لا يضر المهتدي إذا نهى ضلال الضال.

وقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ﴾ **منسوخ بآيات القتال**، على أنه ربما يناقش في كون الأمر والنهي إكراهاً.

وأمّا الحديث، فلا يدل إلا على نفي الوجوب عند فوات الشرط بلزوم المفسدة، أو انتفاء الفائدة.

قلت: ما قاله في الآية الأولى هو ما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أنه قال: أيُّها النّاسُ، إنّكُم تقرءُون هذِهِ الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ﴾، وإنِّي سمِعتُ رسُول الله ﷺ يقُولُ: «إنّ النّاس إذا رأوا الظّالِم فلم يأخُذُوا على يديهِ أوشك أن يعُمّهُمُ الله بِعِقابٍ مِنهُ»[٢] رواه **أبو داود والترمذي والنسائي بأسانيد صحيحة**.

وعليه، فالآية دليل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما **قاله النووي**، ولفظه: وأما قول الله عز وجل: ﴿عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ﴾، فليس مخالفاً لما ذكرناه، يعني: من الوجوب بالشرع، لأن **المذهب الصحيح عند المحققين في معنى الآية**: إنكم إذا فعلتم ما كلفتم به، فلا يضركم تقصير غيركم، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰ﴾ [الإسراء: ١٥].

وإذا كان كذلك، فما كلف به الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا فعله ولم يمتثل

---

(١) أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن النكر برقم (٢٨).

(٢) أخرجه الترمذي في أبواب الفتن، باب ما جاء في نزول العذاب إذا لم يغير المنكر، حديث رقم (٢١٦٨)، وأبو داود في كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، حديث رقم (٤٣٣٨)، ومسند أحمد برقم (١) و (١٩) و(٢٩)، و«ابن حبان في صحيحه برقم (٣٠٤).

المخاطب، فلا عتب بعد ذلك على الفاعل لكونه أدى ما عليه، فإن ما عليه الأمر بالمعروف والنهي لا القبول، انتهى.

فقال: (**وأمر**)، وأنه، وجوباً كفائياً، أيها المكلف القادر، إلا من العالم بما تؤمر به، وبما تنهى عنه (**بعرف**)، وعن منكر فورا، كما يعلم مما يأتي يقال معروف وعرف، ومنه خذ العفو، وأمر بالعرف وسكت عن النهي لاستلزام الأمر له، إذ الأمر بالشيء نهي عن ضده، وتعرض للأمـر لشرفه.

ويفهم من كلامه، أن «**وجوبهما لا يتوقف على ظهور الإمام**»، وهو مذهب أهل الحق، خلافاً للرافضة.

قال **أبو المعالي إمام الحرمين**: ولا يكترث بخلافهم في هذا، فقد أجمع المسلمون عليه قبل أن تتبع هؤلاء.

وأنه لا يختص «بولاة الأمور»، وهو إجماع، فإن المسلمين في الصدر الأول وبعده كانوا يأمرون الولاة بالمعروف وينهوهم عن المنكر من غير نكير من أحد، ولا توقيف على إذن.

فعلم منه أنه لا يختص «**بالولاة، بل لآحد الرعية أن يغير المنكر بالقول والفعل**»، لكن إذا انتهى الأمر إلى نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذراً عن الفتنة.

وإذا علق بالشروط الآتي بسطها فوجوبه على الحاكم أشد منه على من دونه، وعلى الرئيس المسموع القول أشد منه على من دونه، ومن ضعف سقط عنه التعبير إلا بالقلب، ويأتي له تتمة في **كلام الشهاب**.

فإن قلت: حملك «المتن» على الوجوب يخرج منه الأمر بالمندوب والنهي عن فعل المكروه، إذ لا يجبان.

قلت: أما أولاً: فحيث أطلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حمل على ما ذكرنا.

وأما **ثانياً**: فلأن **الآمدي والسعد** قالا: إنما يتعلقان بما وجب أو حرم.

وفي تذكرة المسيلي في عموم التكليف بهما في الواجبات والمحرمات والمندوبات وقصرهما على الأولين قولا القاضي والإمام، وأما ثالثاً فلا يبعد أن يقال بعد حمله على ما.

قلنا: بشموله، لما ذكرت، بناءً على القول بوجوبهما، فقد قال **ابن بشير** في كونه في المندوبات ندباً أو وجوباً قولاً غايته، أنه أحد قولين في المسئلة، ولا نمتنع الذهاب إليه.

قال **الشهاب القرافي تبعاً للكافة**: وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر **ثلاثة شروط**:

الشرط الأول: أن يعلم ما يؤمر به وينهى عنه، فالجاهل بالحكم لا يحل له النهي عما يراه، ولا الأمر به.

وعبر عن هذا الشرط **سعد الدين** بقوله: من شرائط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجهها، من أنه: واجب معين أو مخير، مضيق أو موسع، عين أو كفاية، وكذا في النهي.

وبالجملة، العلم بهما يختلف فيه باختلافه حال الأمر والنهي ليقعا على ما ينبغي، انتهى.

وفيه نظر، فإن العلم بذلك شرط جواز لا وجوب، ولو حملنا كلامه على خصوص ما تعرض له، فقد لا يسلم أيضاً، فليتأمل؟

ثم قال الشهاب:

الشرط الثاني: أن يأمن من أن يؤدي إنكاره إلى منكر أكبر منه، مثل أن ينهى عن شرب الخمر فيؤول نهيه عنه إلى قتل النفس أو نحوه، ويأتي له تحرير القول في هذا الشرط بعد.

وعبر عنه **السعد** بقوله: ومنها، انتفاء مضرة ومفسدة أكبر من ذلك المنكر أو مثله، وهذا في حق الوجوب دون الجواز، حتى قالوا يجوز له الأمر والنهي وإن ظن أنه يقتل، ولا ينكي نكاية بضرب ونحوه، لكن يرخص له في السكوت بخلاف من يحمل وحده على المشركين ويظن أنه مقتول، فإنما يجوز له ذلك إذا غلب على ظنه أنه ينكي فيهم بقتل أو جرح أو هزيمة، انتهى.

وفي كلامه، أن خوف مفسدة مساوية مسقط للوجوب، وهو ظاهر، إذ لا فائدة معتداً بها في الأمر والنهي حينئذ، **لكني الآن لا أعرف من نصّ عليه غيره.**

وما ذكره من كونه **شرطاً للوجوب**، يخالف كلام كثير في جعله شرطاً للجواز، **كابن رشد والقاضي عياض**، كما يأتي في كلام النووي، نقله عنه، وإقراره عليه، وارتضاوه إياه.

قال **بعض المتأخرين**: ويمكن الجمع بين الأقوال بكلام «الشهاب» الآتي.

قلت: المأخوذ من كلامه الآتي أن هذا جزم بأحد القولين.

ثم قال الشهاب: **الشرط الثالث**: أن يغلب على ظنه أن إنكاره المنكر مزيل له، وأن أمره بالمعروف مؤثر في تحصيله.

وعبّر عنه **السعد** بقوله: ومنها، تجويزاً التأثير بأن لا يعلم قطعاً عدم التأثير قطعاً، لئلا يكون عبثاً واشتغالاً بما لا يعني.

فإن قيل: يجب وإن لم يؤثر إعزازاً للدين.

قلنا: ربما يكون ذلك إذلالاً له، انتهى.

ونحو **عبارة السعد قول الآمدي**: من شروط الوجوب أن لا ييأس من إجابته.

وكلا الكلامين ظاهر في الوجوب عند ظن الإفادة وشكها ووهمها.

ويوافقها قول **النووي** الآتي.

قال **العلماء**: ولا يسقط عن المكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكونه لا يفيد في ظنه، بل يجب عليه فعله، فإن الذكرى تنفع المؤمنين.

وقد قدمنا، أن الذي عليه الأمر والنهي، لا القبول، وكما قال الله عز وجل: ﴿ مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ﴾ [المائدة: ٩٩]، انتهى.

بل الظاهر منه وجوبه مطلقاً، ولو كان على ما بين الإفادة، فيكون ما أشار إليه السعد بقوله: «**فإن قيل..**» إلى آخره.

ثم قال **الشهاب**: فعدم أحد الشرطين الأولين يوجب التحريم، وعدم الشرط الثالث يسقط الوجوب، ويبقى الجواز والندب.

ثم مراتب الإنكار ثلاث:

أقواها: أن يغير بيده، وهو واجب عيناً مع القدرة، فإن لم يقدر على ذلك انتقل للتغيير بالقول، وهي **المرتبة الثانية**، وليكن القول برفق لقوله عليه الصلاة والسلام من أمر مسلما بمعروف فليكن أمره ذلك بالمعروف:

وقال الله عز وجل: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤].

وقال عز وجل: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، **فإن**: عجز عن القول انتقل **للمرتبة الثالثة**، وهي الإنكار بالقلب، وهي أضعفها:

قال رسول الله ﷺ: «**من رأى مِنكُم مُنكرًا فليُغيِّرْهُ بيدِهِ، فإن لم يستطِع فبِلِسانِهِ، فإن لم يستطِع فبِقلبِهِ، وليس وراء ذلِك شيءٌ مِن الإيمان**». ويروى: «**وذلِك أضعفُ الإيمانِ**»، خرجه أبو داود في الصحيح[(١)] نحوه.

سؤال: قد نجد أعظم الناس إيماناً قد يعجز عن الإنكار، وعجزه لا ينافي تعظيمه لله عز وجل، وقوة إيمانه، لأن الشرع منعه من الإنكار، وأسقط عنه بسبب عجزه عن الإنكار، لكونه يؤدي لمفسدة أعظم، أو نقول: لا يلزم من العجز عن القربة نقص الإيمان، فما معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «**وذلِك أضعفُ الإيمانِ**»؟

جوابه: المراد بـ«**الإيمان**» هاهنا: الفعل الوارد في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي صلاتكم لبيت المقدس، والصلاة فعل، وقال عليه الصلاة والسلام: «**الإيمانُ بِضعٌ وسبعُون شعبة: أعلاها شهادة أن لا إله إلّا الله، وأدناها إماطةُ الأذى عنِ الطّرِيقِ**»[(٢)] وهذه التجزئة إنما تصح في الأفعال، وقد سمّاها «إيماناً».

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان، حديث رقم (٣٥) =

و«**أقوى الإيمان الفعلي**»:

- **إزالة اليد، لاستلزامه إزالة المفسدة على الفور.**

- **ثم القول، لأنه قد لا تقع معه الإزالة، وقد تقع.**

- **والإنكار بالقلب، لا يؤثر إزالة ألبتة، أو يلاحظ عدم تأثير في الإزالة، فينتفي الإيمان مطلقاً، وسيأتي قريباً من جوابه في كلام النووي.**

قال الشهاب: وهاهنا ست مسائل:

الأولى: أن «الوالدين يؤمران بالمعروف وينهيان عن المنكر»، قال مالك: ويخفض لهما في ذلك جناح الذل من الرحمة.

الثانية: قال **بعض العلماء**: لا يشترط في النهي عن المنكر أن يكون ملابسه عاصياً، بل يشترط أن يكون ملابساً لمفسدة واجبة الدفع، أو تاركاً لمصلحة واجبة الحصول.

وله أمثلة أعدها:

- أمر الجاهل بمعروف لا يعرف وجوبه.

- ونهيه عن منكر لا يعرف تحريمه، كنهي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الأمم أول بعثتها.

وثانيها: قتال البغاة، وهم على تأويل.

وثالثها: ضرب الصبيان على ملابسة الفواحش.

ورابعها: قتل الصبيان والمجانين إذا مالوا على الدماء والأبضاع ولم يمكن دفعهم إلا بقتلهم.

= وأبو داود في كتاب السنة، باب في رد الإرجاء، حديث رقم (٤٦٧٦)، والترمذي في أبواب الإيمان، باب ما جاء في استكمال الإيمان وزيادته ونقصانه، حديث رقم (٢٦١٤) وقال: حديث حسن صحيح، والنسائي برقم (٥٠٠٥)، وابن حبان في صحيحه برقم (١٩١)، والطبراني في معجمه الأوسط برقم (٦٩٦٢).

وخامسها: أن يوكل وكيلاً بالقصاص، ثم يعفو، أو يخبر الوكيل فاسق بالعفو، أو متهم، فلا يصدقه، وأراد القصاص فللفاسق الذي أخبره أن يدفعه عن القصاص ولو بالقتل دفعاً لمفسدة القتل بغير حق.

وسادسها: وكله في بيع جارية فباعها، فأراد الموكل أن يطأها ظناً منه أن الوكيل لم يبعها، فأخبره المشتري أنه اشتراها، فلم يُصدقه، فللمشتري دفعه ولو بالقتل.

وسابعها: ضرب البهائم للتعليم والرياضة دفعاً لمفسدة الشراس والجماح.

قلت: وكذا ضرب البهائم لدفع الفساد.

ففي شرح «**الرسالة**» **لابن ناجي**، قال **الشاذلي**: واختلف في شرطين: وهما:

- **العدالة**.

- **وإذن الإمام**.

والمشهور عدم اشتراطهما.

قال: **واختُلف**، إذا رأى بهيمة تفسد شيئاً على أقوال:

ثالثها: يجب عليه منعها إن لم يكن فيه مشقة، ابن ناجي.

قلت: لا أعرف هذا النقل لغيره، وسألت عنه **شيخنا أبا مهدي**، فأنكره قائلاً: مقتضي المذهب الوجوب باتفاق.

نعم، يختلف في عزمه إن تركها حتى أفسدت جرياً على الخلاف في الترك: هل هو كالفعل أم لا، انتهى.

قلت: المذهب إنه كالفعل الثالث.

الثالثة: قال **العلماء**: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على الفور إجماعاً، فمن أمكنه أن يأمر بمعروفين وجب عليه الجمع، كمن يرى جماعة تركوا الصلاة فيأمرهم بكلمة واحدة: قوموا للصلاة.

الرابعة: **إذا رأينا من فعل شيئاً «مختلفاً في تحريمه وتحليله»**، وهو يعتقد تحريمه، أنكرنا عليه لأنه منتهك للحرمة من جهة اعتقاده، وإن اعتقد تحليله، لم ننكر عليه لأنه ليس عاصياً، ولأنه ليس أحد القولين أولى من الآخر، إذ هو أولى، ولكن لم تتعين المفسدة الموجبة لإباحة الإنكار إلا أن يكون مدرك القول بالتحليل ضعيفاً جداً، ينقض قضاء القاضي بمثله لبطلانه في الشرع، كواطئ الجارية بالإباحة، معتقداً لمذهب عطاء وشارب النبيذ معتقد لمذهب أبي حنيفة، وإن لم يكن معتقداً تحليلاً ولا تحريماً، والمدارك في التحريم والتحليل متقاربة، **أرشد للترك برفق من غير إنكار وتوبيخ، لأنه من باب الورع المندوب، والأمر بالمندوبات والنهي عن المكروهات هذا شأنها: الإرشاد من غير توبيخ.**

الخامسة: «**المندوبات**» و«**المكروهات**» يدخلها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على سبيل الإرشاد للورع، ولما هو أولى، من غير تعنيف ولا توبيخ، بل يكون ذلك من باب التعاون على التقوى.

السادسة: قولنا في شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: «**ما لم يؤدي إلى مفسدة أعظم**»، هذه المسئلة قسمان:

- **تارة يكون إذ نهاه عن منكر فعل ما هو أعظم منه في غير الناهي.**
- **وتارة يفعله في الناهي بأن ينهاه عن الزنا فيقتله، أعني: يقتله الملابس للمنكر.**

فالقسم الأول: اتفق الناس على أنه يحرم النهي عن المنكر فيه.

والقسم الثاني، اختلفوا فيه:

- فمنهم من سواه بالأول نظراً لعظم المفسدة.
- ومنهم من فرق، وقال: هذا لا يمنع والتعزير بالنفوس مشروع في طاعة الله عز وجل لقوله عز وجل: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَـٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾ [آل عمران: ١٤٦] مدحهم بأنهم قتلوا بسبب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنهم: ﴿فَمَا وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُواْ وَمَا ٱسۡتَكَانُواْ﴾.

وهو يدل على أن بذل النفوس في طاعة الله مأمور به.

وقتل **يحيى بن زكريا صلوات الله وسلامه عليهما** بسبب أنه نهى عن تزويج الربيبة.

وقال رسول الله ﷺ: «**أفضلُ الجهادِ كلمةُ حقٍّ عِند سلطانٍ جائر**»[١] .

ومعلوم أنه عرض نفسه للقتل بمجرد هذه الكلمة، فجعله رسول الله ﷺ أفضل الجهاد، ولم يفرق بين كلمة وكلمة كانت في الأصول أو الفروع، من الكبائر أو الصغائر.

وقد خرج **ابن الأشعث مع جمع كبير من التابعين في قتل الحجاج**، وعرّضوا أنفسهم للقتل، وقتل منهم خلائف كثيرة بسبب إزالة ظلم الحجاج وعبد الملك بن مروان، وكان ذلك في الفروع لا في الأصول، ولم ينكر أحد من العلماء عليهم ذلك، ولم يزل أهل الجد والعزائم على ذلك من السلف الصالح.

فظهر من النصوص، أن «**المفسدة العظمى إنما تمتنع إذا كانت من غير هذا القبيل**»، أما هذا، فلا.

فتلخص، **أن النهي عن المنكر والأمر بالمعروف، إذا اجتمعت فيه تلك الشروط المتقدمة:**

- **واجب إذا كان يعتقد الملابس تحريمه.**

- **ومحرم إذا فقد أحد الشرطين الأولين.**

- **ومندوب إذا كان لا يعتقد حله ولا حرمته.**

وهو متقارب المدارك، أو كان الفعل **مكروهاً لا حراماً**، أو المتروك مندوباً لا واجباً، انتهى.

ولنذكر عن شرح «**المقاصِد**» ما يبصرك بما ذكره في المسئلة الرابعة:

قال فيه **السعد** رحمه الله قال **إمام الحرمين**: إن الحكم الشرعي إذا استوى في إدراكه الخاص والعام، ففيه للعالم وغير العالم الأمر بالمعروف والنهي عن **المنكر**.

(١) سبق تخريجه.

وإذا اختص مدركه بالاجتهاد، فليس للعوام فيه أمر ولا نهي، بل الأمر فيه موكول إلى أهل الاجتهاد، ثم ليس لمجتهد أن يعترض بالردع والزجر على مجتهد آخر في موضع الخلاف، **إذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا**، ومن قال أن **المصيب واحد**، فهو غير متعين عنده.

وذكر في «**محيط الحنفية**» أن **للحنفي** أن يحتسب على **الشافعي** في أكل الضبع، ومتروك التسمية عمداً، **وللشافعي** أن يحتسب على **الحنفي** في شرب المثلث، والنكاح بلا ولي، انتهى.

قلت: وما في «**المحيط**» هو ما أشار إليه **الشهاب** بما ضعف فيه مدرك الحل.

ثم قال **السعد**: ثم لا يختص وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن يكون ورعاً لا يرتكب مثله بل من رأى منكراً وهو يرتكب مثله فعليه أن ينهى عنه، لأن تركه للمنكر، ونهيه عنه، فرضان مستمران، ليس لمن يترك أحدهما أن يترك الآخر، انتهى.

قلت: في «شامل» **ابن عرفة** نقلاً عن **الآمدي**: «**ولا يشترط عدالة المكلف بل يجب عليه ولو كان فاسقاً**»، **فيجب** على متعاطي الكأس النهي عنها للجالس، لأن النهي عن المنكر **واجب**، والانكفاف عن المحرم **واجب**، والإخلال بأحد الواجبين لا يمنع وجوب فعل آخر، ولو كان عدلاً كان أولى، لقوة غلبة الظن بإجابته، انتهى، وسيأتي مثله عن **النووي** أيضاً.

❋ **تتمة**: محل كون «**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفاية**»:

- **ما لم يحصل هناك انفراد به، كما يأتي في كلام النووي.**
- **وما لم ينصب الإمام له واحداً معيناً.**

ويجب على الإمام نصبه لذلك، كما صرّح به بعض المتأخرين، وإلا تعين عليه دون غيره بالولاية، سواء بتمحض حق الله تعالى كإقامة الجمع والأعياد على الأصح، وقضاء الفوائت.

ولا يعترض:

- **على مؤخر صلاة، ما دام في الوقت سعة.**
- **ومعاملة الفسقة للنساء.**

- **أو لآدمي، كالقيام بأبناء السبيل.**
- **وترك المطل للقادر على الوفاء.**
- **أولهما، كإنكاح الأكفاء،** وإيفاء العدد.
- **والرفق بالمماليك.**
- **وكشف العورة في الحمام.**
- **ومن رآه مع امرأة بشارع غير مطروق أمره بالذهاب عنها.**

كما لخصه بعض المتأخرين.

وفي «**شرح المقاصد**»: **ثم** هو فرض **كفاية إذا** قام به في كل صقع من فيه، عنا **سقط** الفرض عن الباقين، وهذا لا ينافي القول بأنه فرض على الكل، لأن المذهب إن **فرض الكفاية** فرض على الكل، **ويسقط** بفعل البعض نعم، إذا نصب **لذلك** أحد تعين عليه، وحينئذ يحتسب فيما يتعلق بحقوق الله تعالى عموماً، من غير بحث ولا تجسس، انتهى.

قلت: إلا فيما يأتي في كلام **النووي**.

ثم قال: وفيما يتعلق بحقوق العباد، **لا على وجه العموم**:

- **كمطل المديون الموسر.**
- **وتعدي الجار في جدار الجار.**
- **يحتسب إذا استعداه صاحب الحق.**

وعلى العموم:

- **كتعطيل شرب البلد.**
- **وانهدام** سوره.
- **وترك أهل رعاية أبناء السبيل المحتاجين، مع عدم المال في بيت المال يحتسب.**
- **ويأمر على الإطلاق.**

وينكر على من يغير هيئات العبادات:

- **كالجهر في الصلاة السرية، وبالعكس.**
- **وعلى من يزيد في الآذان.**
- **وعلى من يتصدى للإفتاء، أو التدريس، أو الوعظ، وهو ليس من أهله.**
- **وعلى القضاة إذا حجبوا الخصوم، أو قصّروا في النظر في الخصومات.**
- **وعلى أئمة المساجد المطروقة، إذا طوّلوا في الصلوات.**

وبهذا يعلم، **أن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، لا يقتصر على الواجب والحرام**، وينبغي أن يحتسب برفق وسكون، متدرجاً إلى الأغلظ فالأغلظ، بحسب حال المنكر.

وفي «**المحيط**» **للحنفية**، أن من رأى غيره **مكشوف الركبة**، ينكر عليه برفق، ولا ينازعه إن لج، وفي **الفخذ** ينكر عليه بعنف، ولا يضربه إن لج، وفي **السوأة** أدبه، وإن لجّ قتله، انتهى.

قلت: وبقي شروط الجواز كما ذكره ابن ناجي وغيره، أن يكون المنكر ظاهراً في الوجود، من غير تجسس كما قاله **السعد**، فلا يسترق سمعاً، ولا يستنشق ريحاً، ليتوصّل بذلك إلى المنكر، ولا يبحث عما أخفي في يده، أو ثوبه، أو دكانه، أو داره، فإن السّعي في ذلك حرام، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا۟﴾ [الحجرات: ١٢]، ويأتي بسطه في كلام **النووي** وبعده، وعبارة **النووي** بعد ذكر ما قدمناه عنه، ثم أن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر **فرض كفاية**، إذا قام به سقط بعض الناس سقط الجرح عن الباقين، وإذا تركه الجميع، **أثم** كل من تمكن منه بلا عذر ولا خوف، ثم إنه قد يتعين كما إذا كان في موضع لا يعلم به إلا هو، أو لا يتمكن من إزالته إلا هو، وكمن يرى زوجته، أو ولده، أو غلامه، على منكر أو تقصير في المعروف.

قال **العلماء**: ولا يسقط عن المكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكونه لا يفيد في ظنه، بل يجب عليه فعله، فإن الذكرى تنفع المؤمنين، وقد قدمنا أن الذي عليه الأمر والنهي لا العقول، وكما قال الله عز وجل: ﴿ مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ﴾ [المائدة: ٩٩] ومثل العلماء هذا، بمن يرى إنساناً في الحمام، أو غيره، مكشوف بعض العورة، ونحو ذلك، والله أعلم.

قال **العلماء**: ولا يشترط في الآمر والناهي أن يكون كامِل الحال، ممتثلاً ما يأمر به، مجتنباً ما ينهى عنه، بل عليه الأمر، وإن كان مخلاً بما يأمر به والنهي، **وإن كان متلبساً بما ينهى عنه، فإنه يجب عليه شيئان:**

- **أن يأمر نفسه وينهاها.**

- **ويأمر غيره وينهاه.**

فإذا أخل بأحدهما، كيف يباح له الإخلال بالآخر.

قال **العلماء**: و«**لا يختص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأصحاب الولايات**»، بل ذلك ثابت لآحاد المسلمين.

قال **إمام الحرمين**: والدليل عليه إجماع المسلمين، فإن غير الولاة في الصدر الأول، والعصر الذي يليه، كانوا يأمرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر، مع تقرير المسلمين إياهم، وترك توبيخهم على التشاغل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير ولاية، والله أعلم، ثم إنه إنما يأمر وينهى من كان عالماً بما يأمر به وينهى عنه، وذلك يختلف باختلاف الشيء، فإن كان من الواجبات الظاهرة، والمحرمات المشهورة، كالصلاة والصيام، والزنا والخمر، ونحوها، فكل المسلمين علماء بها، وإن كان من دقائق الأفعال والأقوال، ومما يتعلق «**بالاجتهاد، لم يكن للعوام مدخل فيه، ولا لهم إنكاره**»، بل ذلك للعلماء.

ثم العلماء إنما ينكرون ما **أجمع عليه**، أما **المختلف فيه**: فلا إنكار فيه، لأن على أحد المذهبين كل مجتهد مصيب، وهذا هو **المختار عند كثيرين من المحققين**، أو أكثرهم.

وعلى المذهب الآخر: المصيب واحد، والمخطي غير متعين لنا، والإثم مرفوع عنه، لكن إن ندبه على جهة النصيحة إلى الخروج من الخلاف، فهو **حسن محبوب مندوب** إلى فعله برفق، فإن **العلماء** متفقون على الحث على الخروج من الخلاف، إذا لم يلزم منه إخلال بسنة، أو وقوع في خلاف آخر.

وعبارة بعض المتأخرين: وأن يكون «**المنكر مجمعاً عليه**»، أو «**يعتقد فاعله تحريمه**»، أو «**حله وضعفت شبهته جداً**»، كنكاح المتعة.

قال: ولا يعلم ذلك إلا بإخباره عن نفسه فيما يظهر، فيمن رأى شخصاً يعلم أن مذهبه **شافعي**، يشرب نبيذاً، لم يجز له أن ينكر عليه، لاحتمال أنه قلد **أبا حنيفة** في شربه، ويحتمل خلافه تعويلاً على ظاهر حاله، أو إبقائه على مذهبه المعهود له قبل ذلك، كما ذكره **ابن ناجي** وغيره.

ويؤيد الأول عموم قول **النووي**، وغيره لا إنكار في المختلف فيه إلى آخره.

وعبارة **القرطبي**: ما أصار إليه إمام، وله وجه ما في الشرع، لا يجوز لمن رأى خلافه أنٍ ينكره، وهذا لا يختلف فيه، انتهت.

قال: وإنما لم ننكر على **الحنفي** ذلك بالقول، مع حدنا له به، لأن حده ليس من باب إنكار المنكر، بل لأن الحاكم يلزمه الحكم بما يراه، وأيضاً فأدلة تحليل النبيذ واهية جداً، بخلاف نكاحه بلا ولي، ومن ثم لم نجده به، فهذا أولى من جواب **ابن عبد السلام** عن ذلك، كما بينته في «**شرح الإرشاد**»، انتهى.

ثم قال النووي: وذكر أقضى القضاة **أبو الحسن الماوردي البصري الشافعي** في كتابه «**الأحكام السلطانية**» خلافاً بين العلماء، في أن من قلده السلطان الحسبة، هل له أن يحمل الناس على مذهبه؟

فيما اختلف فيه الفقهاء، إذا كان «**المحتسب**» من أهل الاجتهاد أم لا، يغير ما كان على مذهب غيره، **والأصح أنه لا يغير**، لما ذكرناه، ولم يزل الخلاف في الفروع بين الصحابة والتابعين فمن بعدهم رضي الله تعالى عنهم أجمعين، ولا ينكر محتسب، ولا غيره على غيره.

وكذلك قالوا: ليس للمفتي ولا للقاضي أن يعترض على من خالفه، إذا لم يخالف نصاً، أو إجماعاً، أو قياساً جلياً، والله أعلم.

قلت: من هذا المعني قول **مالك رضي الله تعالى عنه** في البياعات الفاسدة يرد، الحرام البين فات أو لم يفت، وما كان مما كرهه الناس، رد إلا أن يفوت.

قال ابن رشد: البيوع المكروهة: هي التي اختلف أهل العلم في إجازتها، والحكم فيها أن يفسخ ما كانت قائمة، فإن فاتت، لم ترد، مراعاة للاختلاف فيها.

قال اللخمي: أرى إذا ترجحت الدلائل عند المفتي في صحة ذلك البيع وفساده، أن يتركهما على ما هما عليه، ولا يتعرضهما بنقض.

قال القاضي عيّاض في «**اكماله**»: لا ينبغي للآمر بالمعروف والناهي عن المنكر أنه يحمل الناس على اجتهاده، ومذاهبه، وإنما يغير منه ما اجتمع على إنكاره، ورشح **محيي الدين النووي** كلام **عياض** ونصه، أما المختلف فيه، فلا إنكار فيه، وليس للمفتي أن يعترض على من خالفه، إذا لم يخالف النص، أو الإجماع.

وقال القرافي وعز الدين بن عبد السلام: من أتى شيئاً مختلفاً فيه يعتقد تحريمه، أنكر عليه لانتهاكه الحرمة، وإن اعتقد تحليله، لم ينكر عليه، إلّا أن يكون مدرك التحليل ضعيفاً، ينقض الحكم بمثله، لبطلانه في الشرع، انتهى.

نقله **ابن المواق** من متأخري أئمتنا: وهو طبق ما سلف، فلا تكن من الغافلين، واعلم أن هذا الباب، أعني باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قد ضيع أكثره من منذ أزمان متطاولة، ولم يبق منه في هذه الأزمان إلا رسوم قليلة جداً، وهو باب عظيم، به قوام الأمر وملاكه، وإذا كثر الخبث عم العقاب الصالح والطالح، وإذا لم يأخذوا على يد الظالم، أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقابه، ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، فينبغي لطالب الآخرة، والساعي في تحصيل رضى الله عز وجل، أن يعتني بهذا الباب، فإن نفعه عظيم، لا سيما وقد ذهب معظمه، وتخلص نيته، ولا يهابن من ينكر عليه لارتفاع مرتبته، فإن الله تعالى قال: ﴿وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ﴾ [الحج: ٤٠]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران: ١٠١]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]، وقال تعالى: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [العنكبوت: ٢ – ٣].

واعلم أن الأجر على قدر النصب، ولا يتاركه أيضاً لصداقته، ومودته، ومداهنته، وطلب الوجاهة عنده، ودوام المنزلة لديه، فإن صداقته، ومودته توجب له حرمة، وحقاً، ومن حقه أن ينصحه ويهديه إلى مصالح آخرته، وينقذه من مضارها، وصديق الإنسان، ومحبه هو من سعى في عمارة آخرته، وإن أدى ذلك إلى نقص في دنياه، وعدوه من سعى في ذهاب، أو نقص آخرته، وإن حصل بسبب ذلك صورة، نفع في دنياه، وإنما كان إبليس عدو لنا، وكانت الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، أولياء للمؤمنين، لسعيهم في مصالح آخرتهم، وهدايتهم إليها، ونسأل الله الكريم أن يوفقنا وأحبابنا وسائر المسلمين لمرضاته، وأن يعمنا بجوده ورحمته، والله أعلم.

وينبغي للآمر بالمعروف والناهي عن المنكر أن «**يرفق ليكون أقرب إلى تحصيل المطلوب**»، فقد قال **الإمام الشافعي** رحمه الله تعالى: من وعظ أخاه سراً، فقد نصحه، وزانه، ومن وعظه علانية، فقد فضحه، وشانه.

وفي «**أذكاره**» ويجوز للآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، وكل مؤدب أن يقول لمن يخاطبه في ذلك الأمر، ويلك، أو يا ضعف الحال، أو يا قليل النظر لنفسه، أو يا ظالماً لنفسه، وما أشبه ذلك، بحيث لا يتجاوز إلى الكذب، ولا يكون فيه لفظ قذف صريحاً كان، أو كناية، أو تعريضاً، ولو كان صادقاً في ذلك، وإنما يجوز ما قدمناه ويكون الغرض منه التأديب والزجر، ليكون الكلام أوقع في النفس.

قلت: وقع **لابن عبد السلام** أن بعض طلبته قال كلاماً: **فقال**، لا يقول هذا إلا كافر، وكان بمحضر أكابر فقهاء تونس، فلم ينكره عليه أحد.

قال النووي: ومما يتساهل أكثر الناس فيه من هذا الباب، **ما إذا** رأوا **إنساناً يبيع متاعاً معيباً أو نحوه**، فإنهم لا ينكرون ذلك، ولا يعرفون المشتري بعيبه، وهذا خطأ ظاهر، وقد نص العلماء على أنه تجب على من علم ذلك، أن ينكر على البائع، وأن يعلم المشتري به، والله أعلم.

قلت: **ومما قاله الأئمة أيضاً**، أنه ينبغي للآمر والناهي أن يكونا بصورة من يقبل منه

ذلك، فلا ينبغي للعالم أن يأمر أو ينهى، وليس لابساً عمامته، أو طيلسانه، أو ثيابه التي تميزه ويعرف بها.

ثم قال **النووي**: وأما «**صفة النهي ومراتبه**»، فقد قال النبي ﷺ في هذا الحديث الصحيح: «**فليُغيِّرْهُ بِيدِهِ، فإن لم يستطِع فبِلِسانِهِ، فإن لم يستطِع فبِقلبِهِ**»، فقوله ﷺ: «**فبِقلبِهِ**» معناه فلينكره بقلبه، وليس ذلك بإزالةٍ وتغيير منه للمنكر، لكنه هو الذي في وسعه، وقوله ﷺ: «**وذلِك أضعفُ الإيمانِ**» معناه والله أعلم: أقله ثمرة، قال **القاضي عياض رحمه الله**: هذا الحديث أصل في **صفة** التغيير، فحق المغير أن يغير بكل وجه أمكنه زواله به، قولاً كان أو فعلاً، فيكسر آلات الباطل، ويريق المسكر بنفسه، أو يأمر من يفعله، وينزع الغصوب ويردها إلى أصحابها بنفسه، أو بأمره إذا أمكنه، ويرفق في التغيير جهده بالجاهل، وبذي العزة الظالم المخوف شره، إذ ذلك ادعى إلى قبول قوله كما يستحب أن يكون متولي ذلك من أهل الصلاح والفضل لهذا المعنى، ويغلظ على المعنف في غيه، والمسرف في بطالته، إذا أمن أن يؤثر إغلاظه منكراً، أشد مما غيره ليكون جانبه محمياً عن سطوة الناظم، فإن غلب على ظنه أن تغييره بيده يسبب منكراً أشد منه من قبله، أو قبل غيره بسببه، كف يده، واقتصر على القول باللسان، والوعظ، والتخويف، فإن خاف أن يسبب قوله مثل ذلك غير بقلبه، وكان في سعة، وهذا هو المراد بالحديث إن شاء الله تعالى، وإن وجد من يستعين به على ذلك، استعان مالم يؤد ذلك إلى إظهار سلاح وحرب، وليرفع ذلك إلى من له الأمر، إن كان المنكر من غيره، أو يقتصر على تغييره بقلبه، هذا هو فقه المسئلة، وصواب العمل فيها عند العلماء والمحققين، خلافاً لمن رأى الإنكار بالتصريح بكل حال، وإن قتل ونيل منه كل أذي، هذا آخر كلام **القاضي**.

قلت: هذا تصريح من القاضي بالخلاف، وهو نص الشهاب السابق، فجمع بعض المتأخرين السابق غير صحيح، إذ حمل كل طريق على قول ليس جمعاً، وإن نفع في دفع التناقض كما هو بين، والله أعلم.

قال النووي قال إمام الحرمين: ويسوغ لآحاد الرعية، أن يصد مرتكب الكبيرة بيده،

إن لم يندفع عنها بقوله، ما لم ينته الأمر إلى نصب قتال، وشهر سلاح، فإن انتهى الأمر إلى ذلك، ربط الأمر بالسلطان قال: وإذا جاروا إلى الوقت، وظهر ظلمه، وغشمه، ولم ينزجر حين زجر عن سوء صنيعه بالقول، فلأهل الحل والعقد التواطئ على خلعه، ولو بشهر الأسلحة، ونصب الحروب، هذا كلام **إمام الحرمين**، وهذا الذي ذكره من خلعه غريب، ومع هذا فهو محمول على ما إذا لم يخف منه إثارة مفسدة أعظم منه.

قلت: قد قدمنا في **مباحث الإمامة** ما يمنع الغرابة، ثم قال **النووي** نقلاً عن **إمام الحرمين**: وليس للأمر بالمعروف البحث، والتنقير، والتجسس، واقتحام الدور بالظنون، بل إن عثر على منكر غيره، جهده هذا كلام **إمام الحرمين**.

وقال أقضى القضاة الماوردي: ليس **للمحتسب** أن يبحث عما لم يظهر من المحرمات، وإن غلب على الظن استسرار قوم بها لأمارة، وآثار ظهرت، فذلك ضربان، أحدهما أن يكون ذلك في انتهاك حرمة، يفوت استدراكها مثل أن يخبره من يثق بصدقه أن رجلاً خلا برجل ليقتله، أو بامرأة ليزني بها، فيجوز في مثل هذه الحال أن يتجسس، ويقدم على الكشف والبحث حذراً من فوات ما لا يستدرك، وكذا لو عرف ذلك غير المحتسب من المتطوعة جاز لهم الإقدام على الكشف والإنكار.

الضرب الثاني: ما قصر عن هذه الرتبة، فلا يجوز التجسس عليه، ولا كشف الأستار عنه، فإن سمع أصوات الملاهي المنكرة من دار أنكرها خارج الدار، ولم يهجم عليها بالدخول، لأن المنكر ظاهر، فليس عليه أن يكشف عن الباطن.

وقد ذكر **الماوردي** في آخر «**الأحكام السلطانية**» باباً حسناً في الحسبة، مشتملاً على جمل من قواعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد أشرنا هنا إلى مقاصدها، وبسطت الكلام في هذا الباب لعظم فائدته، وكثرة الحاجة إليه، وكونه من أعظم قواعد الإسلام، انتهى كلام **النووي**، وما ذكره عذراً في البسط بسط للعذر عنا في ذلك أيضاً.

ومن **تتمة** بسطه في محضر حق الآدمي:

قول ابن رشد: الشهادة غال لحاضر تبطل بترك إعلامه لا يترك رفعها للسلطان.

ابن عرفة: إلا أن يكون ربها ممن وكل إلى نظر السلطان، كاليتيم المهمل، فإن لم يعلمه ورفع بطلت ـ كما قاله ابن الحاجب.

وفي **محض حق الله تعالى**:

قول **ابن الحاجب**: فإن كان حقاً يستدام فيه التحريم، كالطلاق والعتاق والخلع والرضاع والوقف، وكذلك العفو عن الصداق، لم تقدح المبادرة، بل تجب ابن رشد الشهادة بما يستدام تحريمه تبطل بتركه رفعه للسلطان الأعلى، ظاهر **قول أشهب**.

ابن الحاجب: فإن كان حقاً لا يستدام فيه التحريم، كالزنا وشرب الخمر، فلا يقدح التأخير، ولا تجب المبادرة، إلا في التجريح، إن شهد على أحد.

ابن رشد: الشهادة على ما مضى من الحدود التي لم يتعلق بها حق مخلوق، كالزنا وشرب الخمر، لا يلزم القيام بها، ويستحب ستره إلا في المشتهر، ولا تبطل بترك القيام بها وإن كان مشتهراً اتفاقاً.

قلت: و«**حكم الرفع في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى الحاكم**» في حق العاجز يجري على هذا التفصيل.

قيل لمالك: من له جار سوء يظهر ما لا ينبغي في الإسلام، هل يدل عليه؟

قال: ينهاه، فإن لم ينته دل عليه.

ابن حبيب: مشى عمر رضي الله عنه بالليل فرأى ناراً في بيت، فأتى إليها فإذا بقوم يشربون، وشيخ بينهم، فاقتحم عليهم، وقال: يا أعداء الله أمكن الله منكم، فقال الشيخ: ما نحن بأعظم منك ذنباً يا أمير المؤمنين، إن عصينا الله في واحدة فقد عصيته أنت في ثلاث، فقال له عمر: وما هي، فقال: تجسست قد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾، وأتيت البيوت من ظهورها، وقد أمر الله بإتيانها من أبوابها، ودخلت بيتاً غير بيتك من غير استئذان ولا تسليم،

وقد أمر الله بذلك، فاحتشم عمر، وقال: صدقت، استغفر لي ذروا هذه بهذه، فقال الشيخ: غفر الله لنا ولك[١].

وقال **القاضي عياض**: مر **ابن مسلمة القاضي** بإنسان على رأسه غرارة، وبيده كبر، فأمر بكسر الكبر، وعلم ولم يشك أن الغرارة مملوءة إكباراً، **فقال**: أنزلوا الغرارة. **قال**: فكان معه **أحمد بن عبادة، فقال له أحمد**: ما عليك أن تفتش أمتعة الناس، وإنما عليك أن تغير ما ظهر من المنكر، فأمسك **القاضي** عما أمر به من تفتيش الغرارة، **ثم** اجتمع **القاضي مع ابن لبابة**، وذكر **له ذلك فقال ابن لبابة مثل ما قال أحمد بن عبادة**، فأقبل **القاضي** على **أحمد** وقال: لقد انتفعنا اليوم بصحبتك يا **رعيني**.

قال **عياض**: وكان تميم حافظاً لمسائل اجتمع على فضل، وقرأ عليه بالقيروان، وسمع من كان معه قوم بباب داره يوماً إذا وثب، **وقال لأصحابه**: قوموا فادخلوا، فدخلوا وأغلق الباب، ولا يدرون ما السبب، ثم سألوه، **فقال**: رأيت سكران فلم أرد أن تروه، فقالوا له: من هو؟ فقال: أنا سترته منكم ثم أخبركم به.

وقال **الغزالي**: من ستر معصية في داره، وأغلق بابه، لا يجوز أن يتجسس عليه، وإذا وارى فاسق تحت ذيله شيئاً لم يجز أن يكشف عنه.

نعم، لو أخبر **عدلان** ابتداء من غير استخبار، بأن فلاناً في داره خمر، فله الدخول من غير استئذان، فإن أخبره **عدل** وعبدان، ففيه نظر، والأولى المنع، إذ لا يسقط حق إلا بعدلين.

وفي «**التمهيد**»: في قوله عليه الصلاة والسلام: «**من أصابه من هذه القاذورات شيئاً فليستر بستر الله**»[٢] دليل على أن الستر واجب على المسلم في خاصة نفسه إذا أتى فاحشة، وواجب ذلك أيضاً في غيره.

---

(١) ذكر هذه القصة الخرائطي في مكارم الأخلاق برقم (٤٤٨).

(٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان برقم (٩٢٢٦).

وفي سماع عيسى في أربعة شهدوا على رجل بالزنا، فتعلقوا به، وأتوا به إلى السلطان، وشهدوا عليه، لا يجوز شهادتهم، **وهم قذفة**.

ابن رشد: إنما لم تجز شهادتهم عليه لأن فعلهم وتعلقهم به ورفعهم إياه لا يجب عليهم، بل هو مكروه لهم، لأن الإنسان مأمور بالستر على نفسه وعلى غيره.

وقال **ابن العربي**: إذا رأيته على معصية فعظه فيما بينك وبينه، ولا تفضحه.

وروى النسائي وأبو داود، أن النبي ﷺ قال: «**من رأى عورةً فسترها كان كمن أخرج موءودة من قبرها**»[١].

وقال ﷺ لهزال: «**هلا سترتهُ بِردائِك**»[٢] خرجه أهل الصحيح، ولما أمر ﷺ بقطع السارق قال صفوان: **لم أرِد هذا يا رسول الله فقال**: «**فهلّا قبل أن تأتِيني بِهِ**»[٣].

وكذلك لجوار أمانة، والجار على الجار أمين، يغض عنه بصره، ويصم أذنيه، ويكشف عنه أذاه، ويسدل دونه حجابه، فإن رأى عورة سترها، أو سيئة غفرها، أو حسنة بثها ونشرها، فقد كان لأبي حنيفة جار إسكاف يعمل نهاره أجمع، فإذا جنه الليل رجع إلى منزله، وقد حمل لحماً فطبخه أو سمكة فشواها، ثم لا يزال يشرب حتى إذا دب الشراب فيه غزل بصوته فقال:

أضاعوني وأي فتى أضاعوه ... ليوم كريهة وسداد ثغره[٤]

لا يزال يشرب ويردد هذا البيت حتى يأخذه النوم.

وكان **أبو حنيفة** يصلي الليل كله، ففقد أبو حنيفة ليلة صوته، فاستخبر عنه، فقيل: أخذه الحرس وهو محبوس، فلما صلى أبو حنيفة الصبح من غد، ركب بغلته، وجاء الأمير،

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب الستر على المسلم، حديث رقم (٤٨٩١)، والنسائي في الكبرى برقم (٧٢٤٢)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٧٣٣١).

(٢) أخرجه النسائي في الكبرى برقم (٧٢٣٧).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) يُنسب البيت لعبد الله بن عمر القرشي، (١٢٠ هـ)

فاستأذن، فأذن له، وأن ينزل حين يطأ البساط، فلم يزل الأمير يوسع في مجلسه حتى أنزله مساوياً له، وقال له: ما حاجتك، فقال إسكاف أخذه الحرس، فأمر الأمير بتخليته، فقال له: نعم، وكل من أخذ معه تلك الليلة فخلى جميعهم، فركب أبو حنيفة والإسكاف يمشي وراءه، فلما نزل مضى إليه، وقال له: يا فتى، هل أضعناك، فقال: لا، بل حفظت ورعيت جزاك الله خيراً عن حرمة الجار، ورعاية الحق، وتاب الرجل عما كان فيه.

بيد أن هذا في كل «**ذنب يختص بالعبد لا يتعداه**»، فإن كان يلحق غيره منه ظلم، فخير الشهود الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها:

- **من ذلك شهادة ابن عوف في حديث الربا.**

- **ومن ذلك شهادة الرجل على زوجته أن حملها ليس منه، أما شهادته على رؤيته لزناها فمكروهة، والفراق مع الستر أفضل وأولى وأوجب وأحرى، وأما مع إلحاق غير ولده به فلا ضير عليه.**

ثم رأيت في **شرح المنهاج لشيخ أستاذنا الرملي** في باب «الجهاد»: شرط وجوب الأمر بالمعروف: أن يأمن على نفسه وعضوه وماله وإن قل كما شمله كلامهم، بل وعروضه، كما هو ظاهر، وعلى غيره، بأن يخاف عليه مفسدة أكبر من مفسدة المنكر الواقع، ويحرم مع الخوف على الغير، ويسن مع الخوف على النفس، والنهي عن الإلقاء باليد إلى التهلكة، مخصوص بغير الجهاد، ونحوه، كمكره على فعل حرام غير زنا، وقتل ولو فعل مكفر فأمن أيضاً أن المنكر عليه لا يقطع لعفته، وهو محتاج إليها، ولا يزيد عناداً، ولا ينتقل إلى ما هو أفحش، وسواء في لزوم الإنكار أظن أن المأمور يمتثل أم لا، انتهى، وفيه ما توافق كلامي **القرافي** و**النووي** السابقين، فليتأمل.

تتمة أخرى:

قد **تكون العقوبة بالمال**، كإراقة اللبن المغشوش، وقد كان الحال في أول الإسلام على هـذا.

وقال بعضهم: أجمع العلماء على منع العقوبة بالتحريق في غير المتخلف عن الصلاة والضال من الغنيمة، واختلف السلف فيهما، والجمهور على منع تحريق متاعهما.

وقال **بعض المحققين**: العقوبة بتحريق الأموال والأماكن باقية فيما إذا احتاج إنكار المنكر إلى رادع شديد لانهماك الناس في الفساد، وعدم رجوعهم بها دون ذلك، وقد حرق عمر بن الخطاب قصر سعد، وحانوت الخمار، وغير ذلك، واستمر عليه عمل ولاة الأمور من بعده.

قال الجلال: ولي في المسئلة تأليفات.

فائدة: تـرك الأمر بالـمعروف والنهي عن المنكر عند وجود الشرط **كبيرة** ـ كما صرح به ابن حجر وغيره.

خاتمة:

مما يناسب **الإمامة والأمر بالمعروف**: **النصيحة، وترك الغش، والخديعة**، فإنهما أيضاً من فروض الكفايات التي يخاطب بها الجميع، فإذا قام بها البعض سقطت عن الباقين.

وقد وردت في **النصيحة** أحاديث كثيرة، من أجمعها: **حديث تميم الداري** عند مسلم، أن النبي ﷺ قال: «**الدِّينُ النّصِيحةُ**» **قُلنا**: **لِمن؟ قال**: «**لله ولكتابهِ ولرسُولهِ ولأئِمّةِ الـمُسلِمِين وعامّتِهم**»[١].

إذ قد قال فيه النووي: هذا حديث عظيم الشأن، وعليه مدار الإسلام ـ كما سنذكره من شرحه.

وأما ما قاله جماعات من العلماء: أنه أحد أرباع الإسلام، أي أحد الأحاديث الأربعة التي تجمع أمور الإسلام، فليس كما قالوه، بل المدار على هذا وحده، وهذا الحديث من أفراد مسلم، وليس لتميم الداري، فصحيح البخاري عن النبي ﷺ: شيء ولا له في مسلم عنه غير هذا الحديث.

---

(١) سبق تخريجه.

وقد تقدم في آخر **مقدمة الكتاب** بيان الاختلاف في نسبة تميم، فإنه ديري، أو ذاري.

قال: وأما شرح هذا الحديث، فقال **الإمام أبو سليمان الخطابي** رحمه الله: **النصيحة** كلمة جامعة، معناها: جيازة الحظ للمنصوح له.

قال: ويقال: هو من وجيز الأسماء، ومختصر الكلام، وإنه ليس في كلام العرب كلمة مفردة مستوفى بها العبارة عن معنى هذه الكلمة ـ كما قالوا في **الفلاح**، ليس في كلام العرب كلمة أجمع لخير الدنيا والآخرة منه.

قال: وقيل: **النصيحة** مأخوذة من **نصح الرجل ثوبه إذا خاطه**، فشبهوا فعل الناصح فيما يتحراه من صلاح المنصوح له بما يسده من خلل الثوب.

قال: وقيل: إنها مأخوذة من **نصحت العسل إذا صفيته من الشمع**، شبهوا تخليص القول من الغش تخليص العسل من الخلط.

قال: ومعنى الحديث: عماد الدين وقوامه النصيحة، كقوله: «**الحجُّ عرفةُ**»[1]، أي عماده ومعظمه.

وأما تفسير النصيحة وأنواعها فذكر **الخطابي** وغيره من العلماء فيها كلاماً نفيساً أنا أضم بعض إلى بعض مختصر، قالوا:

أما «**النصيحة لله تعالى**» فمعناها منصرف إلى الإيمان به، ونفي الشرك عنه، وترك الإلحاد في صفاته، ووصفه بصفات الكمال والجلال كلها، وتنزيهه سبحانه عن جميع أنواع النقائص، والقيام بطاعته، واجتناب معصيته، والحب فيه، والبغض فيه، وموالاة من أطاعه، ومعاداة من عصاه، وجهاد من كفر به، والاعتراف بنعمته، وشكره عليها، والإخلاص في جميع الأمور، والدعاء إلى جميع الأوصاف المذكورة، والحث عليها، والتلطف في جميع الناس، أو من أمكن منهم عليها.

---

(١) سبق تخريجه.

قال **الخطابي**: وحقيقة هذه الأوصاف راجعة إلى العبد في نصحه نفسه، فالله تعالى غني عن نصح الناصح.

وأما «**النصيحة لكتاب الله سبحانه وتعالى**»، فالإيمان بأنه كلام الله تعالى، وتنزيله، لا يشبهه شي من كلام الخلق، ولا يقدر على مثله أحد من الخلق، ثم تعظيمه، وتلاوته حق تلاوته، وتحسينها، والخشوع عندها، وإقامة حروفه في التلاوة، والذب عنه لتأويل المحرفين وتعرض الطاغيين، والتصديق بما فيه، والوقوف مع أحكامه، وتفهم علومه وأمثاله، والاعتبار بمواعظه، والتفكر في عجائبه، والعمل بمحكمه، والتسليم لمتشابهه، والبحث عن عمومه وخصوصه، وناسخه ومنسوخه، ونشر علومه والدعاء إليه، وإلى ما ذكرناه من نصيحة.

وأما «**النصيحة لرسول الله ﷺ**»، فتصديقه على الرسالة، والإيمان بجميع ما جاء به، وطاعته في أمره ونهيه، ونصرته حياً وميتاً، ومعاداة من عاداه، وموالاة من والاه، وإعظام حقه، وتوقيره، وإحياء طريقته وسننه، وبث دعوته ونشر سنته، ونفي التهمة عنها، واستشارة علومها، والتفقه في معانيها، والدعاء إليها، والتلطف في تعلمها وتعليمها، وإعظامها وإجلالها، والتأدب عند قراءتها، والإمساك عن الكلام فيها بغير علم، وإجلال أهلها لانتسابهم إليها، والتخلق بأخلاقه، والتأدب بآدابه، ومحبة أهل بيته وأصحابه، **ومجانبة من ابتدع في سنته، أو تعرض لأحد من أصحابه**، ونحو ذلك.

وأما «**النصيحة لأئمة المسلمين**»، فمعاونتهم على الحق وطاعتهم فيه، وأمرهم به، وتنبيههم وتذكيرهم برفق ولطف، وإعلامهم بما غفلوا عنه أو لم يبلغهم من حقوق المسلمين، وترك الخروج عليهم، وتألف قلوب الناس لطاعتهم.

قال **الخطابي**: ومن النصيحة لهم: الصلاة خلفهم، والجهاد معهم، وأداء الصدقات إليهم، وترك الخروج عليهم بالسيف إذا ظهر منهم حيف، أو سوء عشرة، وأن لا يغروا بالثناء الكاذب عليهم، وأن يدعي لهم بالصلاح.

وهذا كله على أن المراد بـ«**أئمة المسلمين الخلفاء وغيرهم ممن يقوم بأمر المسلمين من أصحاب الولايات**»، وهذا هو المشهور، وحكاه أيضاً الخطابي.

ثم قال: وقد تناول ذلك على «**الأئمة الذين هم علماء الدين**»، وإن من نصيحتهم قبول ما رووه، وتقليدهم في الأحكام، وإحسان الظن بهم.

وأما «**نصيحة عامة المسلمين**» وهم من عدا ولاة الأمور، فإرشادهم لمصالحهم في آخرتهم ودنياهم، وكف الأذى عنهم، فيعلمهم ما يجطونه من دينهم ودنياهم، ويعينهم عليه بالقول والفعل، وستر عوراتهم، وسد خلاتهم، ودفع المضار عنهم، وجلب المنافع لهم، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر برفق وإخلاص، والشفقة عليهم، وتوقير كبيرهم، ورحمة صغيرهم، وتخولهم بالموعظة الحسنة، وترك غشهم وحسدهم، وأن يحب لهم ما يحب لنفسه من الخير، ويكره لهم ما يكرهه لنفسه من المكروه، والذب عن أموالهم وأعراضهم، وغير ذلك من أحوالهم، بالقول والفعل، وحثهم على التخلق بجميع ما ذكرناه من أنواع النصيحة، وتنشيط هممهم إلى الطاعات، وقد كان في السلف رضي الله عنهم من تبلغ به النصيحة إلى الإضرار بدنياه، والله أعلم.

هذا آخر ما **تلخص في تفسير النصيحة**.

قال ابن بطال رحمه الله في هذا الحديث: إن النصيحة تسمى ديناً وإسلاماً، وإن الدين يقع على العمل كما يقع على القول.

قال: والنصيحة فرض يجزى فيه من قام به ويسقط عن الباقين.

قال: والنصيحة لازمة على قدر الطاعة إذا علم الناصح أن يقبل نصحه ويطاع أمره وأمن على نفسه المكروه، فإن خشي إذاً فهو في سعة، انتهى.

قلت: وعلم الناصح بوجه النصيحة وعليه فيشترط فيها شروط الأمر بالمعروف والله أعلم.

وفي الحديث: «ما مِن عبدٍ يسترعِيهِ الله رعِيّةً، يمُوتُ يوم يمُوتُ وهُو غاشٌّ لِرعِيّتِهِ، إلّا حرّم الله عليهِ الجنّة»[١]، وفي رواية: «ما مِن أمِيرٍ يلِي أمر المُسلِمِين، ثُمّ لا يجهدُ لهُم وينصحُ، إلّا لم يدخُل معهُمُ الجنّة»[٢].

ومعنى: «تحريم الجنة عليه أبداً» إن كان مستحلاً لغشهم، أو مع السابقين الفائزين إن لم يكن.

قال **القاضي**: ومعناه بيّن في التحذير من غش المسلمين لمن قلّده الله بشيء من أمورهم، واسترعاه عليهم، ونصبه لمصلحتهم في دينهم أو دنياهم، فإذا خان فيما أؤتمن عليه فلم ينصح فيما قلده: إما بتضييعه تعريفهم ما يلزمهم من دينهم وأخذهم به، وإما بالقيام بما يتعين عليه من حفظ شرائعهم، والذب عنها لكل متصد لإدخال داخلة فيها، أو تحريف لمعانيها، أو إهمال حدودهم، أو تضييع حقوقهم، أو ترك حماية صورتهم، ومجاهدة عدوهم، أو ترك مسيرة العدل فيهم، فقد غشهم.

قال **القاضي**: وقد نبه ﷺ على أن ذلك من الكبائر الموبقة المبعدة عن الجنة، والله أعلم.

فائدة: قال **بعض المتأخرين من الشافعية** ملخصاً لما قرره الأصوليون: إذا قام الكل بفرض الكفاية ولو مرتبا، كان كل منهم مثاباً عليه، بلا مزية لبعضهم على بعض، والقيام به مع عدم تعينه أفضل منه مع تعينه، نعم ـ القيام بفرض عين لذاته أفضل منه بفرض الكفاية ما لم يتعين على خلاف فيه.

فإن قلت: لم يتعرض في النظم لشروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

قلت: أغناه عن ذلك اشتهارها.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث معقل، كتاب الإيمان، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، حديث رقم (١٤٢).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث معقل بن يسار، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية، والنهي عن إدخال المشقة عليهم، حديث رقم (١٤٢).

*** [مبحث فيما يجب اجتنابه من ذميم الأخلاق والسلوك]:**

ولما ذكر أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، أراد أن ينص على أمور كثر الوقوع فيها يجب اجتنابها يدخلها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال:

- **النميمة وأحكامُها.**

(واجتنب) وجوباً عينياً أيها المكلف ولو رقيقاً أو أنثى: **(نميمة)**، أي ملابستها، نقلاً وسماعاً واعتقاداً لمقتضاها، وعملاً به.

قال **العلماء**: هي نقل كلام الناس بعضهم إلى بعض على جهة الإفساد بينهم.

قال **أبو حامد الغزالي**: النميمة إنما تطلق في الغالب على من ينم قول الغير إلى القول فيه كقوله: فلان يقول فيك كذا، أو ليست النميمة مختصة بذلك، بل حدها كشف ما يكره كشفه:

- **سواء كرهه المنقول عنه أو المنقول إليه أو ثالث.**

- **وسواء كان الكشف بالقول أو الكتابة أو الرمز أو الإيماء أو نحوها.**

- **وسواء كان المنقول من الأقوال أو الأعمال.**

- **وسواء كان عيباً أو غيره.**

فـ«**حقيقة النميمة**»: إفشاء السر، وهتك الستر، عما يكره كشفه.

وينبغي للإنسان **أن يسكت** عن كل ما يراه من أحوال الناس إلا ما في حكايته فائدة لمسلم أو دفع معصية، وإذا رآه يخفي حال نفسه فذكره فهو نميمة.

قال: وكل من حملت إليه نميمة وقيل له: قال فيك فلان كذا، **لزمه ستة أمور**:

الأول: أن لا يصدقه، لأن النمام فاسق، وهو مردود الخبر.

الثاني: أن ينهاه عن ذلك، وينصحه، ويقبح له فعله.

الثالث: أن يبغضه في الله تعالى، فإنه يبغض عند الله تعالى، والبغض في الله واجب، فيجب بغض من أبغضه الله تعالى.

الرابع: أن لا يظن بالمنقول عنه الغائب السوء لقول الله تعالى: ﴿ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ﴾ [الحجرات: ١٢].

الخامس: أن لا يحمله ما حكي له على التجسيس والبحث عن تحقيق ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا۟﴾.

السادس: أن لا يرضى لنفسه ما نهى النمام عنه، فلا يحكي نميمته عنه، فيقول: فلان حكى لي كذا، فيصير به نماما، ويكون آتياً ما نهى عنه.

وقد جاء أن رجلاً ذكر **لعمر بن عبد العزيز** رضي الله تعالى عنه رجلاً بشيء، فقال عمر: إن شئت نظرنا في أمرك، فإن كنت كاذباً، فأنت من أهل هذه، الآية ﴿هَمَّازٍ مَّشَّآءٍ بِنَمِيمٍ﴾ [القلم: ١١] وإن شئت عفونا عنك، قال: العفو يا أمير المؤمنين، لا أعود إليه أبداً.

ودفع إنسان رقعة إلى **الصاحب** من عداد بحثه فيها على أخذ مال يتيم، وكان مالاً كثيرًا، فكتب على ظهرها: **النميمة قبيحة ولو كانت صحيحة**، والميت رحمه الله واليتيم جبره الله، والمال ثمره الله، والساعي لعنه الله.

قال **النووي**: وكل هذا المذكور في النميمة **إذا لم يكن فيها مصلحة شرعية، فإن دعت حاجة إليها فلا منع منها**، وذلك:

- **كما إذا أخبره بأن إنساناً يريد الفتك به أو بأهله أو بماله.**

- **أو أخبر الإمام أو من له ولاية بأن إنساناً يفعل أو يسعى بما فيه مفسدة، ويجب على صاحب الولاية الكشف عن ذلك وإزالته.**

فكل ذلك، وما أشبهه، ليس بحرام، وقد يكون بعضه واجباً وبعضه مستحباً على حسب المواطن.

قلت: وفي كون ما ذكره من **النميمة نظر، لعدم انطباق الحد عليه، إذ لا إفساد فيه،** ولذلك عبر بعضهم فيه بالنصيحة مستشهداً على ذلك بقوله تعالى حكاية عن موسى: ﴿إِنَّ ٱلْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ﴾ [القصص: ٢٠]، وهي محرمة إجماعاً.

وأما **مرتبتها**، فالمذاهب متفقة على أنها كبيرة، والأصل في ذلك خبر الصحيحين: «لا يدخُلُ الجنّة نمّامٌ»[١] وفي رواية لمسلم: «قتّاتٌ»[٢] وهو النمام، ورويا أيضاً عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله ﷺ مر بقبرين فقال: «إنّهُما يُعذّبانِ وما يُعذّبانِ في كبِيرٍ»، زاد في رواية البخاري: « بلى إنّه كبِيرٌ أمّا أحدُهُما فكان يمشِي بِالنّمِيمةِ، وأمّا الآخرُ فكان لا يستتِرُ مِن بولِهِ»[٣].

قال **النووي:** قال **العلماء:** معنى: «**وما يُعذّبانِ في كبِيرٍ**» أي كبير في زعمهما، أو كبير تركه عليهما، وبه يبطل قولهم: إن النميمة ليست من الكبائر، والله أعلم.

خاتمة:

تقدم أن **القتات هو النمام**، وهو بفتح القاف وتشديد التاء المثناة من **فوق**، قال الجوهري وغيره، **فقال:** نم الحديث ينمه، وينمه بكسر النون وضمها، نما والرجل نمام ونمّ وقتّه يقُتّه بضم القاف قتاً، ولا يخفى عليك أن التعريف السابق لها يدل على أنها مصدر، أو اسمه، وإن جعلت بمعنى مفعول، أي منماه، فهي ما نقل من كلام بعض الناس إلى بعض... إلى آخره، فليتأمل.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث حذيفة، كتاب الإيمان، باب بيان غلظ تحريم النميمة، حديث رقم (١٠٥).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث حذيفة، كتاب الإيمان، باب بيان غلظ تحريم النميمة، حديث رقم (١٠٥).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب الغيبة، حديث رقم (٦٠٥٢) و(٦٠٥٢)، و مسلم في صحيحه في كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه، حديث رقم (٢٩٢).

- الغيبة وأحكامها:

(و) اجتنب أيضاً (غيبته) كذلك،

وهي ذكرك الإنسان بما فيه مما يكره:

- سواء كان في بدنه، أو دينه، أو دنياه، أو نفسه، أو خلقه، أو خُلقه، أو ماله، أو ولده، أو والده، أو زوجه، أو خادمه، أو مملوكه، أو عمامته، أو ثوبه، أو مشيته، أو حركته، أو بشاشته، أو خلاعته، أو عبوسته، أو طلاقته.

أو غيره ذلك مما يتعلق به:

- سواء أذكرته بلفظك، أو كتابك، أو أشرت إليه بعينك، أو يدك، أو رأسك، أو نحو ذلك:

أما البدن، فكقولك: أعمى، أعرج، أعمش، أقرع، قصير، طويل، أسود، أصفر.

وأما الدين، فكقولك: سارق، فاسق، خائن، ظالم، متهاون بالصلاة، متساهل في النجاسات، ليس باراً بوالديه، لا يضع الزكاة في مواضعها، لا يجتنب الغيبة.

وأما الدنيا، فقليل الأدب، متهاون بالناس، لا يرى لأحد عليه حقاً، كثير الكلام، كثير الأكل، أو النوم، ينام في غير، وقته يجلس في غير موضعه.

وأما المتعلق بوالده، فكقوله أبوه فاسق، أو هندي، أو نبطي، أو زنجي، إسكاف، بزاز، نحاس، نجار حداد، حائك.

وأما الخلق، فكقوله: سيء الخلق، متكبر، مرائي، عجول، جبار، عاجز، ضعيف القلب، مقهور، عبوس، خليع، ونحوه.

وأما الثوب، فواسع الكم، طويل الذيل، وسخ الثوب، ونحو ذلك.

ويقاس الباقي بما ذكرناه وضابطه ذكره بما يكره.

وقد نقل **أبو حامد الغزالي**: إجماع المسلمين، على أن «**الغيبة**»: **ذكرك غيرك بما يكره**، وسيأتي الحديث الصحيح المصرح بذلك.

ولما **أسلف النووي ما تقدم، قال**: قد ذكرنا أن «الغيبة»: ذكر الإنسان بما يكره، سواء ذكرته بلفظك أو في كتابك، أو رمزت إليه أو أشرت إليه بعينك أو يدك أو رأسك.

وضابطه: كل ما أفهمت به غيرك نقصان مسلم، فهو غيبة محرمة.

ومن ذلك:

- **المحاكاة**:

بأن يمشي متعارجاً، أو مطأطئاً، أو على غير ذلك من الهيئات، مريداً حكاية هيئية من تنقيصه بذلك، **فكل ذلك حرام بلا خلاف**.

- **ومن ذلك إذا ذكر مصنف كتاب شخصاً يعينه في كتب قائلاً قال فلان كذا مريداً تنقيصه والشناعة عليه**:

فهو حرام، فإن أراد بيان غلطه لئلا يقلد، أو بيان ضعفه في العلم، لئلا يغتر به، ويقبل قوله، فهذا ليس غيبة، بل نصيحة واجبة، يثاب عليها إذا أراد ذلك.

وكذا إذا قال: المصنف أو غيره، قال قوم، أو جماعة كذا، وهذا غلط، أو خطأ، أو جهالة، أو هفوة، أو نحو ذلك، **فليس غيبة إنما الغيبة ذكر إنسان بعينه أو جماعة معينين**.

- **ومن الغيبة المحرمة، قولك: فعل كذا بعض الناس، أو بعض الفقهاء، أو من يدعي العلم، أو بعض المفتين، أو بعض من ينسب إلى الصلاح، أو يدعي الزهد، أو بعض من مر بنا اليوم، أو بعض من رأيناه، أو نحو ذلك**.

إذا كان المخاطب يفهمه بعينه لحصول التفهيم.

- **ومن ذلك**: **غيبة المتفقهين، والمتعبدين**.

فإنهم يعرضون بالغيبة تعريضاً يفهم به كما يفهم بالتصريح، فيقال لأحدهم: كيف حال فلان؟ فيقول: الله يصلحنا، الله يغفر لنا، الله يصلحه، نسأل الله العافية، نحمد الله الذي لم يبتلينا بالدخول على الظلمة، نعوذ بالله من الشره، الله يعافينا من قلة الحياء، الله يتوب علينا، وما أشبه ذلك مما يفهم منه تنقيصه، **فكل ذلك غيبة محرمة**.

- **وكذلك إذا قال: فلان مبتلى بما ابتلينا به كلنا، أو ما له حيلة في هذا، كلنا نفعله.**

وهذه أمثلة، وإلا فضابط الغيبة تفهيمك المخاطب نقص إنسان، كما سبق.

قلت: أما **حكم النميمة**، فقد تقدم.

وأما **حكم الغيبة**، فالحرمة بالإجماع أيضاً:

وفي الكتاب العزيز: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ [الحجرات: ١٢].

وفي صحيح مسلم، وسنن أبي داود، والترمذي، والنسائي، عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: «أتدرُون ما الغِيبةُ؟» قالُوا: الله ورسُولُهُ أعلمُ، قال: «ذِكرُك أخاك بِما يكرهُ» قِيل أفرأيت إن كان في أخِي ما أقُولُ؟ قال: «إن كان فيهِ ما تقُولُ، فقدِ اغتبتهُ، وإن لم يكُن فيهِ فقد بهتّهُ»[(١)]، قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

وفي الصحيحين أنه عليه الصلاة والسلام قال في خطبة يوم النحر بمنى في حجة الوداع: «إنّ دِماءكُم وأموالكُم وأعراضكُم عليكُم حرامٌ، كحُرمةِ يومِكُم هذا، في شهرِكُم هذا، في بلدِكُم هذا، ألا هل بلّغتُ»[(٢)].

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الغيبة، حديث رقم (٢٥٨٩)، والترمذي برقم (٢٠٤٧)، وأبو داود برقم (٤٨٧٤)، والنسائي في الكبرى برقم (١١٤٥٤)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٧١٤٦)، وابن حبان في صحيحه برقم (٥٧٥٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب ظهر المؤمن حمى إلا في حد أو حق، حديث رقم (٦٧٨٥)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب بيان معنى قول النبي ﷺ لا ترجعوا بعدي كفارا، حديث رقم (٦٦).

وفي سنن أبي داود والترمذي عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: قلت للنبي ﷺ: «حسبُك، من صفية كذا وكذا ـ تعني قصيرةً ـ فقال: لقد قلتِ كلمةً لو مُزِجت بماء البحرِ لمزجته»[١]، قال الترمذي: حديث صحيح حسن.

النووي: مزجته: خالطته مخالطة يتغير بها طعمه أو ريحه لشدة نتنها وقبحها، وهذا الحديث من أعظم الزواجر عن «الغيبة» و«أعمها»، وما نعلم شيئاً من الأحاديث يبلغ في الذم إلى هذا المبلغ، ﴿ **وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ** ﴾ [النجم: ٣ - ٤]، نسأل الله الكريم لطفه والعافية من كل مكروه.

وإنما الخلاف في مرتبتها:

فقال القرطبي من أئمتنا: وهو المذهب: إنها كبير بلا خلاف، يعني في المذهب، ويشملها تعريف الأكثر للكبيرة بما توعد عليه بخصوصه، ففي سنن أبي داود عن أنس رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**لما عرج بي مررت بقوم لهم أظفارٌ من نحاس يخمشون بها وجوههم وصدورهم، فقلت: من هؤلاء يا جبريل، قال: هؤلاء الذين يأكلون لحوم الناس، ويقعون في أعراضهم**»[٢].

وإليه ذهب كثير من الشافعية أيضاً.

وذكر صاحب «**العدة**» منهم: إنها «صغيرة»، **وأقره عليه الرافعي ومن تبعه**، لعموم البلوى بها، فقل: من يسلم منها؟

والذي جزم به ابن حجر في شرح «الشمائل»، أن غيبة العالم، وحامل القرآن، «كبيرة»، وأما غيبة غيرها، فصغيرة.

وعبارة **النووي**: اعلم أن هاتين الخصلتين يعني «**الغيبة والنميمة**» من أقبح القبائح،

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب في الغيبة، حديث رقم (٤٨٧٥)، والترمذي في أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، حديث رقم (٢٥٠٢).

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب في الغيبة، حديث رقم (٤٨٧٨).

وأكثرها انتشاراً في الناس، حتى ما يسلم منها إلا القليل من الناس، فلعموم ا لحاجة إلى التحذير منها بدأت بها.

وأماحكمها، فهما محرمتان بإجماع المسلمين، وقد تظاهر على تحريمهما الدلائل الصريحة من الكتاب والسنة وإجماع الأمة.

*** وهاهنا مهمّات:**

الأول: قال **النووي**: اعلم أن «الغيبة» كما يحرم على المغتاب ذكرها، يحرم على السامع استماعها وإقرارها، فيجب على كل من يسمع إنساناً يبتدأ بغيبة محرمة أن ينهاه **إن لم يكن يخف ضرراً ظاهراص، فإن خافه**، وجب عليه الإنكار بقلبه، ومفارقة ذلك المجلس، إن تمكن من مفارقته، فإن قدر على الإنكار بلسانه، أو على قطع الغيبة بكلام آخر لزمه ذلك، فإن لم يفعل عصي، فإن قال بلسانه: اسكت، وهو يشتهي بقلبه استمراره، فقال **أبو حامد** الغزالي: ذلك نفاق لا يخرجه عن الإثم، ولا بد من كراهته بقلبه، ومن اضطر إلى الإلمام في ذلك المجلس الذي فيه الغيبة، وعجز عن الإنكار، أو أنكر، فلم يقبل منه، ولم تمكنه المفارقة بطريق من الطرق، حرم عليه الاستماع والإصغاء للغيبة، بل طريقه أن يذكر الله تعالى بلسان أو بقلبه، أو يتفكر في أمر آخر، ليشتغل عن إسماعها، ولا يضره بعد ذلك السماع من غير استماع وإصغاء في هذه الحالة المذكورة، فإن تمكن بعد ذلك من المفارقة وهم مستمرون في الغيبة ونحوها وجبت عليه المفارقة، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا﴾ [الأنعام: ٦٨] الآية.

الثاني: «الغيبة» تكون بالقلب، كما ترجم به **النووي** في «أذكاره»، **قال**: واعلم أن سوء الظن حرام، مثل القول، فكما يحرم أن يحدث غيرك بمساوئ إنسان، يحرم عليك أن تحدث نفسك بذلك، قال الله تعالى: ﴿ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ﴾ [الحجرات: ١٢]، وفي الصحيحين عنه ﷺ: «**إيّاكُم والظّنّ، فإنّ الظّنّ أكذبُ الحدِيثِ**»[1]، والأحاديث بمعنى ما ذكرته كثيرة.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، حديث رقم (٥١٤٣)، ومسلم في كتاب البر والصلة، باب تحريم الظن والتجسس =

قال: والمراد بذلك عقد القلب، وحكمه على غيرك بالسوء، فأما «**الخواطر**» و«**حديث النفس**» إذا لم يستقر ويستمر عليه صاحبه، فمعفوا عنه باتفاق العلماء، لأنه لا اختيار له في وقوعه، ولا طريق له إلا الانفكاك عنه، وهذا هو المراد بما ثبت في الصحيح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**إن الله تعالى تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل**»[(١)].

قال **العلماء**: المراد به الخواطر التي لا تستقر.

قالوا: وسواء كان الخاطر غيبة، أو كفراً، أو غيره، فمن خطر له الكفر مجرد خطرات من غير تعمد لتحصيله ثم صرفه في الحال فليس بكافر ولا شيء عليه.

قال: وقد قدمنا في باب «**الوسوسة**» أن في **الحديث الصحيح**، **قالوا**: يا رسول الله: «**يجد أحدنا ما يتعاظم أن يتكلم به قال: ذلك صريح الإيمان**»[(٢)] وغير ذلك مما ذكرناه هناك وما هو في معناه، وسبب العفو ما ذكرناه من تعذر اجتنابه، وإنما الممكن اجتناب الاستمرار عليه، وعقد القلب حرام، ومهما عرض لك هذا الخاطر بالغيبة وغيرها من المعاصي وجب عليك دفعه بالإعراض عنه في ذكر التأويلات الصارفة.

قوله: «عن ظاهرة»، قال **الإمام أبوحامد الغزالي** في «**الإحياء**»: إذا وقع في قلبك ظن السوء فهو من وسوسة الشيطان يلقيه إليك فينبغي لك أن تكذبه، فإنه أفسق الفساق، وقد قال الله تعالى: ﴿**إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ**﴾ [الحجرات: ٦]، فلا يجوز تصديق إبليس.

= والتنافس، حديث رقم (٢٥٦٣).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره، والسكران والمجنون وأمرهما، والغلط والنسيان في الطلاق والشرك وغيره، حديث رقم (٥٢٦٩)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب، إذا لم تستقر، حديث رقم (١٢٧).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب، إذا لم تستقر، حديث رقم (١٣٢).

فإن كان هناك قرينة تدل على فساده، واحتمل خلافه، لم تجز إساءة الظن بأن يتغير قلبك معه عما كان عليه، فتنفر عنه، وتستثقل، وتفتر عن مراعاته وإكرامه والاهتمام بسببه، فإن الشيطان قد يقرب إلى القلب بأدنى خيال يساوي الناس، ويلقى إليه إن هذا من فطنتك وذكائك وسرعة تنبهك، وإن المؤمن ينظر بنور الله، وإنما هو على التحقيق ناطق بغرور الشيطان وظلمته، وإن أخبرك عدل بذلك فلا تصدقه ولا تكذبه لئلا يسيء الظن بأحدهما أو بهما خطر لك سوء في مسلم، فزد في مراعاته وإكرامه، فإن ذلك يغيظ الشيطان ويدفعه عنك، فلا يلقى إليك مثله خيفة من اشتغالك بالدعاء له ومهما عرفت هفوة مسلم بحجة لا شك فيها، فانصحه في السر، ولا يخدعنك الشيطان فيدعوك إلى اغتيابه، وإذا وعظته فلا تعظه وأنت مسرور باطلاعك على نقصه فينظر إليك بعين التعظيم وتنظر إليه بعين الاستصغار، ولكن اقصد تخليصه من الإثم، وأنت حزين كما تحزن على نفسك إذا دخلك نقص، وينبغي أن يكون تركك لذلك النقص بغير وعظك أحب إليك من تركه بوعظك.

هذا كلام الغزالي.

قال **النووي**: **قلت**: قد ذكر أنه يجب عليه إذا عرض له خاطر بسوء الظن أن يقطعه، وهذا إذا لم تدع إلى الفكر في ذلك مصلحة شرعية، فإن دعت جاز الفكر في نقيصته والتنقيب عليها ـ كما في جرح الشهود والرواة، وغير ذلك مما ذكر في إباحة الغيبة، كما يأتي.

الثالث: مما «**يحمي من الوقوع في الغيبة ويبعث على الإقلاع عنها**» أن يتذكر في النصوص الواردة في الكتاب والسنة بأن يتفكر في قوله تعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿وَتَحْسَبُونَهُۥ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٥]، وفي قوله ﷺ: «**إنّ الرّجل ليتكلّمُ بالكلمةِ مِن سخطِ الله تعالى ما يُلقِي لها بالاً يهوي بِها في جهنم سبعين خرِيفاً**»[1].

(١) أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة بنحوه، أبواب الزهد، باب فيمن يتكلم بكلمة يضحك بها الناس، حديث رقم (٢٣١٤) وقال: حديث حسن غريب، وابن ماجه في كتاب الفتن، باب كف اللسان عن الفتنة، حديث رقم (٣٩٧٠)، والنسائي في الكبرى برقم (١١٧٦٩)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٧٢١٤)، والإمام مالك في الموطأ برقم (٥٣).

ولما قال رجلٌ **للحسن البصري**: إنك تغتابني، قال له: ما بلغ قدرك عندي أن أحكمك في حسناتي.

وعن **ابن المبارك**: لو كنت مغتاباً أحداً لاغتبت والدي لأنهما أحق بحسناتي.

الرابع: اعلم أنه ينبغي لمن سمع غيبة مسلم أن يردها ويزجر قائلها، فإن لم ينزجر بالكلام زجره بيده، فإن لم يستطع باليد ولا باللسان فارق ذلك المجلس على ما مر تفصيله، فإن سمع غيبة شيخه، أو غيره، ممن له عليه حق، أو كان من أهل الفضل والصلاح، كان الاعتناء بما ذكرناه أكثر، وأحاديثها مبسوطة في السنن.

الخامس: قال **الشهاب**: استدلال على حرمة الغيبة ﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا﴾ [الحجرات: ١٢]، وقال عليه الصلاة والسلام: «**أن تذكُر مِن المرءِ ما يكرهُ أن يسمع إذا سمع، قيل يا رسول الله: وإن كان حقّاً؟ قال رسُولُ الله ﷺ: «إذا قُلت باطِلاً فذلِك البُهتانُ**»[1] فدل هذا النص على أن الغيبة هو ما يكرهه الإنسان إذا سمع، وإنه لا يسمى غيبة إلا إذا كان غائباً، لقوله: إذا سمع، فدل على أنه ليس بحاضر، وهو يتناول جميع ما يكره، لأن ما من صيغ العموم، انتهى.

قلت: وممن اعتبر «**عدم حضور المغتاب**» **ابن ناجي**، والحديث الآتي لا شاهد **للقرافي** فيه، ولعله روى الحديث بالمعنى، ولا أعرفه بهذا اللفظ فيما وقفت عليه.

- **ثلب الإنسان بحضرته**:

فإن قلت: فما يسمى ما يقع **بحضرة الإنسان** مما يكرهه.

قلت: لا مانع من تسميته **سبا**، أو **شتماً**، أو إيذائه، أو **قذفاً**، واقتضى كلام **القرافي** أنه يسمى **لمزاً أو همزًا**.

ونصه: أما «**الغيبة**» فقد تقدم بيانها، فإنها حرمت لما فيها من مفسدة إفساد الأعراض، و«**النميمة**» أن تنقل إليه عن غيره أنه يتعرض لأذاه، فحرمت لما فيها من مفسدة إلقاء البغضة

---

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ برقم (١٠).

بين الناس، ويستثنى منها «**النصيحة**» فيقول له: إن فلاناً يقصد قتلك، ونحو ذلك، لأنه من النصيحة الواجبة كما تقدم في الغيبة، و«**الهمز**» تعييب الإنسان بحضوره، و«**اللمز**» هو تعييبه بغيبته، فتكون هي الغيبة، وقيل بالعكس، انتهى.

على أني لا أعرف لهم كلاماً يوجب قصرها على ما يذكر من غير حضور الإنسان، بل عمومات كلامهم صادقة بحضوره، والله أعلم.

السادس: وقع في الحديث السابق «**ذكرك أخاك**» فأخذ به بعضهم وقصد الغيبة المحرمة على المسلم ويشهد له حديث سنن أبي داود عن سعيد بن زيد عن النبي ﷺ أنه قال: «**إنّ من أربى الرِّبا الاستطالة في عرضِ المُسلم بغيرِ حق**»(١).

وسيأتي أن «**غيبة الفاسق المجاهر غير ممنوعة**»، وهو أفسق الفاسقين، وأرذل المجاهرين، إذ هو عدو رب العالمين، وسيد المرسلين.

وفي الترمذي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**المُسلِمُ أخُو الـمُسلِم، لا يخُونُهُ ولا يكذِبُهُ ولا يخذُلهُ، كُلُّ الـمُسلِم على المسلِم حرامٌ، عِرضُهُ ومالُهُ ودمُهُ، التّقوى هاهُنا، بِحسبِ امرِئٍ مِن الشّرِّ أن يحتقِر أخاهُ المسلِم**»(٢) قال: حديث حسن.

النووي: ما أنفع هذا الحديث وأكثر فوائده انتهى.

السابع: ظواهر كلامهم، أن «**ذكر الشخص بما يوجب الحد يسمى غيبة**» فتجامع القذف، ولا مانع من الأخذ بها، غير أنهم فيما رأيت لم يمثلوا بما يوافق تلك الظواهر، وقد عرفت أن المثال الأصل فيه أنه لا يخصص.

الثامن: اعتبارهم في «**الغيبة ذكر ما يكرهه المغتاب**» يخرج «**ذكر كثير من الناس بما يحبه ويتمدح به من أنواع الفساد**»، كقولنا فمن يتمدح بالسرقة، كأعراب إفريقية إن سارق، لأنه لا يتعاطاها عندهم إلا الشجعان، وسيأتي ما فيه.

---

(١) أخرجه في كتاب الأدب، باب في الغيبة، حديث رقم (٤٨٧٦)، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (١٦٥١).

(٢) أخرجه في أبواب البر والصلة، باب في شفقة المسلم على المسلم، حديث رقم (١٩٢٧).

وكقولنا في من يتمدح بالنهب وسلب الأموال كأعراب الحجاز: أن نهاب أو سلاب.

وكقول الشاعر[١]:

نَهبْتَ مِن الأعمارِ مَا لو حوَيتهُ لَـهُنِّئَـتِ الدُّنْيـا بأنَّـك خالِـدُ

وبه صرح جمع من شراح «**الرسالة**»، والله تعالى أعلم.

التاسع: أن ظاهر قول **النووي** السابق فضابطه... إلخ، أن يكون المغتاب عنه غير عالم بالمذكور من حال المغتاب، وسيأتي ما فيه.

العاشر: **قال العلماء**: اعلم أن «**الغيبة وإن كانت محرمة فإنها تباح في أحوال للمصلحة**»، والمجوز لها غرض صحيح شرعي لا يمكن الوصول إليه إلا بها: وهو أحد ستة أسباب:

الأول: **التظلم**، فيجوز للمظلوم أن يتظلم إلى السلطان والقاضي وغيرهما ممن له ولاية أو له قدرة على إنصافه من ظالمه، فيذكر ان فلاناً ظلمني، وفعل بي كذا، وأخذ لي كذا، أو نحو ذلك.

الثاني الاستعانة **على تغيير المنكر**، **ورد العاصي إلى الصواب**، فيقول لمن يرجو قدرته على إزالة المنكر: فلان يعمل كذا، فازجره عني ونحو ذلك، ويكون مقصوده التوصل إلى إزالة المنكر، فإن لم يقصد ذلك كان حراماً.

الثالث: **الاستفتاء**:

- **بأن يقول للمفتي**: **ظلمني أبي أو أخي**، **أو فلان بكذا**، **فهل له ذلك أم لا**، **وما طريقي في الخلاص منه وتحصيل حقي ودفع الظلم عني**، **ونحو ذلك**.

- **وكذلك قوله**: **زوجتي تفعل كذا**، **وزوجي يفعل كذا**، **أو نحو ذلك**.

فهذا جائز للحاجة، ولكن **الأحوط** أن يقول: ما يقول في رجل كان من أمره كذا، أو في زوج أو زوجة تفعل كذا، ونحو ذلك، فإنه يحصل به الـغرض من غير تعيين، ومـع ذلك

---

(١) من [الطويل] ويُنسب لأبي الطيب المتنبي.

فالتعيين جائز، لحديث هند حيث قالت له عليه السلام: «**إنّ أبا سُفيان رجُلٌ شحِيحٌ**»[١] الحديث ولم ينهها عليه الصلاة والسلام عن ذلك.

الرابع: تحذير المسلمين من الشر ونصيحتهم، وذلك من وجوه، منها جرح المجروحين من الرواة للحديث والشهود، وذلك **جائز** بإجماع المسلمين، بل **واجب** للحاجة.

وشرط **القرافي** في جرح الشهود، أن يكون عند الحكام عند توقع الحكم بقول المجروح، ولو في مستقبل الزمان.

أما عند غير الحكام، فيحرم لعدم الحاجة لذلك، والتفكه بأعراض الناس حرام، والأصل فيها العصمة، كما أن شرط في جرح الرواة، أن يكون لطلبة العلم الحاملين ذلك، لمن ينتفع به.

قال: وهذا أوسع من أمر الشهود، لأنه لا يختص بالحكام، بل يجوز وضع ذلك لمن يضبطه وينقله، وإن لم نعلم عين الناقل، لأنه يجري مجرى ضبط السنة والأحاديث، وطالب ذلك غير متعين.

قال: ويشترط في هذين القسمين، أن تكون النية خالصة لله عز وجل، في نصيحة المسلمين عند حكامهم، وفي ضبط شرائعهم، أما من كان لأجل عداوة، أو تفكه بالأعراض، وجرياً مع الهوى، فذلك **حرام**. وإن حصلت به المصالح عند الحكام، والرواة، فإن المعصية قد تجر إلى المصلحة، كمن قتل حربياً يظنه مسلماً، فإنه عاص من جهة ظنه، فإن حصلت المصلحة بقتل الكافر، وكذلك من يريق الخمر، يظنها جلاباً، فإنه عاصٍ بظنه، واندفعت المفسدة بفعله.

قال: ويشترط أيضاً، فهذا القسم الاقتصار على القوادح المخلصة بالشهادة، أو الرواية، فلا **يقول** هو ابن زنا، ولا أبوه لاعن فيه أمه، إلى غير ذلك من المؤلمات، التي لا تعلق لها بالشهادة أو بالرواية، انتهى.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم: في البيوع والإجارة والمكيال والوزن، وسننهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة، حديث رقم (٢٢١١).

ومنها إذا استشارك إنسان في مصاهرة، أو مشاركة، أو إيداع، أو معاملة بغير ذلك، وجب عليك أن تذكر له ما تعلمه منه، على جهة النصيحة، فإن حصل الغرض بمجرد قولك لاتصلح لك معاملته، أو مصاهرته، أو لا تفعل هذا، ونحو ذلك، لم تجز الزيادة بذكر المساوئ، وإن لم يحصل الغرض إلا بالتصريح بعينه، فاذكره بصريحه، وشرط **القرافي** هذا النحو، أن تكون الحاجة ماسة لذلك، بأن يكون المنصوح شرع في تلك المصلحة، وعزم على الشروع فيها، وإن لم يستشر الناصح، لأن النصيحة واجبة على العالم بوجه المصلحة، وإن لم يسأل ربها يخالف قول **القرطبي** في «**شرح مسلم**»، الغيبة **تجوز** في بعض الوجوه، **وتجب** في بعضها، **ويندب** إليها في بعضها، فالأول كغيبة المعلن بالفسق المعروف به، فيجوز ذكره بفسقه، لا بغيره مما لا يكون مشهوراً به، كقوله عليه الصلاة والسلام: «**بِئس أَخُو العشِيرةِ**»[١]، وقوله: «**لا غِيبة في فاسِقٍ**»[٢]، وقوله: «**لَيُّ الواجِدِ يُحِلُّ عِرضهُ وعُقُوبتهُ**»[٣] والثاني ذكر جرح الشاهد، عند خوف إمضاء الحكم بشهادته، وجرح المحدث الذي يخاف أن يعمل بحديثه، أو يروى عنه، وهذه أمور ضرورية في الدين، معمول بها، مجمع عليها من السلف الصالح، ونحو ذلك، ذكر عيب من استنصحت عن مصاهرته، أو معاملته، فهذا يجب عليه الإعلام بما يعلم من هيأته عند الحاجة إلى ذلك، على جهة الإخبار، كما قال النبي ﷺ: «**أمّا مُعاوِيةُ فصُعلُوكٌ**»[٤] الحديث، وقد تكون من هذين، ما **لا يجب**، بل **يندب** إليه، كفعل المحدثين حين يصرحون

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب لم يكن النبي ﷺ فاحشاً ولا متفحشاً، حديث رقم (٦٠٣٢)، ومسلم في كتاب البر والآداب والصلة، باب مداراة من يتقى فحشه، حديث رقم (٢٥٩١).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في الزهد برقم (١٦٨٩).

(٣) أخرجه أبو داود فيي كتاب الأقضية، باب في الحبس في الدين وغيره، حديث رقم (٣٦٢٨)، وابن ماجة في كتاب الصدقات، باب الحبس في الدين والملازمة، حديث رقم (٢٤٢٧(، والنسائي في سننه برقم (٤٦٨٩)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٧٩٤٦)، وابن حبان في صحيحه برقم (٥٠٨٩)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٧٢٤٩).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث فاطمة بنت قيس، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، حديث رقم (١٤٨٠).

بالضعفاء مخافة الاغترار بتحديثهم، ولتحذير من لم يسأله مخافة معاملة من يجهل حاله، وحيث حكمنا **بوجوب النهي** على العيب، فإن ذلك إذا لم يجد بداً من التصريح والتنصيص، فأما لو أغنى التعريض، أو التلويح، **لحرم** التفسير والتصريح، فإن ذلك ضروري، والضروري مقدر بالحاجة، انتهى.

ووقع **للجزولي** في «**شرح الرسالة**»، أنه لا يجب على من يعلم حال شخص، سأل عنها بيانها، إلا إذا لم يكن هناك من يعلمها، وإلا كان تعريضه لذلك غيبة، وأن لا يكشف عن حاله، إلا إذا سئل عنه، وإلا كان غيبة، وذلك مخالف للنقلين جميعاً فيترك، أو بادل بعدم مسيس حاجة لذلك، بأن يكون السائل لا ضرورة، له يدعو إلى السؤال، ولا يكون هنا توقع معاملة، ولا أخذ بقوله في رواية، أو شهادة، والله أعلم.

وأن يقتصر الناصح من العيوب على ما يخل بتلك القضية خاصة، **قال**:

فالشرط الأول: احتراز من ذكر عيوب بعض الناس، خشية أن يقع بين الناس، وبينه من المخالطة، أو المعاملة، ما يقتضي ذلك، فهذا **حرام**، بل **لا يجوز**، إلا عند مسيس الحاجة، ولولا ذلك لأبيحت الغيبة مطلقاً، لأن خشية ذلك قائمة في الكل.

والشرط الثاني: احتراز من أن يستشار في أمر الزواج، فيذكر العيوب المخلة **بالشركة**، أو المساقاة مثلاً، أو يستشار في السفر معه، فيذكر العيوب المخلة **بمصلحة السفر**، والعيوب المخلة **بمصلحة الزواج**، فالزيادة على العيوب المخلة بما استشير فيه حرام ذكرها، بل يقتصر على ما عين له، أو ما عرف الإقدام عليه، انتهى.

ومنها، إذا رأيت من يشتري عبداً ـ مثلاً، معروفاً بالسرقة، أو الزنا، أو **الشرب**، أو غيرها، فعليك أن تبين ذلك للمشتري، إن لم يكن يعلمه.

ومنها، إذا رأيت متفقهاً يتردد إلى مبتدع، أو فاسقاً يأخذ العلم عنه، وخفت أن يتضرر المتفقه بذلك، فعليك نصيحته ببيان حاله، ويشترط أن يقصد النصيحة، كما مر، وهذا مما

يغلظ فيه، وقد يحمل التكلم بذك الحسد ويلبس الشيطان عليه ذلك ويخيل له أنه نصيحة وشفقة، فليتفطن لذلك.

ومنها، ما ذكره **الشهاب** من أن «**مذاهب أرباب البدع**» و«**التصانيف المضلة**» ينبغي أن يشهد في الناس فسادها وغيها، وأنهم على غير الصواب ليحذر منها الناس والضعفاء، فلا يقعوا فيها، ينفّر عن تلك المفاسد ما أمكن بشرط أن لا يتعدى فيها الصدق، ولا يفتري على أهلها من الفسوق والفواحش ما لم يقولوه ولم يفعلوه، بل يقتصر على ما فيهم عن المنفرات خاصة، **فلا يقال**: عن المبتدع أنه يشرب خمراً، ولا أنه يزني، ولا غير ذلك مما ليس فيه.

قال: وهذا القسم داخل في «المصلحة»، غير أنه لا يتوقف على المشاورة، ولا مقارنة الوقوع في المفسدة، ومن مات من أهل الضلال ولم يترك شيعة تعظمه، ولا كتباً تقرأ، ولا شيئاً يخشى من إفساده بغيره، فينبغي أن يستر بستر الله عز وجل، ولا يذكر له عيب ألبتة، وحسابه على الله تعالى.

وقد قال عليه الصلاة والسلام: «**اذكُرُوا محاسِن موتاكُم**»[1]، فالأصل اتباع هذا، إلا ما استثناه صاحب الشرع.

ومنها، أن تكون له ولاية لا يقوم بها على وجهها: إما بأن لا يكون صالحاً لها، وإما بأن يكون فاسقاً أو مغفلاً، ونحو ذلك، فيجب ذكر ذلك لمن له عليه ولاية عامة ليزيله ويولي من يصلح أو يعلم ذلك منه ليعامله بمقتضى حاله ولا يغتر به وأن يسعى في أن يحثه على الاستقامة أو يستبدل به غيره.

الخامس: أن يكون مجاهراً بفسقه أو بدعته، كالمجاهر بشرب الخمر، أو مصادرة الناس، وأخذ المكس، وجباية الأموال ظلماً، وقول الأمور الباطلة، فيجوز ذكره بها تجاهر به،

---

(١) أخرجه أبو داود من حديث ابن عمر، كتاب الأدب، باب في النهي عن سب الموتى، حديث رقم (٤٩٠٠)، والترمذي في أبواب الجنائز، حديث رقم (١٠١٩) وقال: هذا حديث غريب، وابن حبان في صحيحه برقم (٣٠١٨) و(٤١٧٧).

ويحرم ذكره بغيره من العيوب، إلا أن يكون لجوازه وجه آخر مما ذكرناه، هذا آخر كلام **النووي**، والظاهر أن قول **الشهاب القرافي** المعلن بالفسوق، كقول امرئ القيس[1]:

فَمِثْلُكِ حُبلى قَد طَرقتُ ومُرضِعٌ

فيفتخر بالزنا في شعره، فلا يضر أن يحكى ذلك عنه، لأنه لا يتألم إذا سمعه، بل قد يسر بتلك المخازي، فإن «الغيبة» إنما حرمت لحق العتاب وتألمه.

وكذلك من «أعلن بالمكس» وتظاهر «بطلبه من الأمراء والملوك»، و«فعله» و«نازع فيه» ابنا جنسه، وكثير من اللصوص، يفتخر بالسرقة، والاقتدار على التسرق على الدور العظام، والحصون الكبار، فذكر مثل هذا عن هذه الطوائف لا يحرم، فإنهم لا يتأذون بسماعه، بل يسرون، انتهى.

فإن قلت: قضية ما اشتهر بين الناس من أنه لا غيبة في فاسق، جواز غيبته ولو لم يكن متجاهراً.

قلت: **أما أولاً**، فقد قال **القرافي**: سألت جماعة من المحدثين والعلماء الراسخين في العلم عما يروى من قوله عليه الصلاة والسلام: : «**لا غِيبة في فاسِقٍ**»، فقالوا: لم يصح، ولا يجوز التفكه بعرض الفاسق، فاعلم ذلك انتهى.

وأما ثانيا، فلو سلمنا صحته يجب تقييده بها إذا اغتيب بنجس ما به فسق بعد ثبوته أو مجاهرته به وإصراره عليه، أما بعد التوبة فلا، ولا يجوز حمله على إطلاقه بالإجماع، والله تعالى أعلم.

السادس: التعريف، فإذا كان الإنسان معروفاً بلقب، كالأعمش، والأعرج، والأصم، والأعمى، والأحول، والأفطس، والأحدب، وقتيبة، وغيرها، جاز تعريفه بذلك بنية التعريف، ويحرم إطلاقه على جهة التنقيص، ولو أمكن التعريف بغيرها كان أولى.

---

(١) من [الطويل] وهو صدر لبيتٍ عجزه: فألـهَيْتُهَا عَن ذِي تَـمائِمَ محولِ.

فهذه ستة أسباب، ذكرها **العلماء** مما تباح بها «الغيبة» على ما ذكرناه، وممن نص عليها هكذا **أبو حامد الغزالي** في «**إحيائه**» **وجماعة من العلماء**، ودلائله ظاهرة من الأحاديث الصحيحة.

وأكثر هذه الأسباب مجمع على جواز «الغيبة» به، قاله **النووي**.

وذكر **القرافي** أن من محال جواز «الغيبة» إذا كنت أنت والمغتاب عنده قد سبق لكما العلم بالمغتاب به، فإن ذكره بعد ذلك لا يحط قدر المغتاب عند المغتاب عنده لتقدم علمه بذلك.

وقال **بعض الفضلاء**: لا يعدى هذا القسم عن نهي لأنكما إذا تركتما الحديث فيه ربما نسي فاستراح الرجل المغيب بذلك من ذكركما له، وإذا تعهدتماه، أدى ذلك إلى عدم نسيانه، وهذا ما نبهناك عليه في **المهم التاسع**، وبقي محل آخر:

ذكر **بعض متأخري الشافعية**، أن **القاضي عياض** لم يحرمه، وهو ما إذا كان المغتاب عالماً بعين المغيب، والسامع يجهله، وعلله بنحو ما مر فما فوقه عن **الشهاب**، **ثم قال ذلك البعض**: إن **قواعد مذهب الشافعي** تقتضي حرمة «الغيبة» بالقلب، لا يطلع عليها أحد، فإذا حرمت به فأولى حرمتها باللسان بحضرة من لا يعرف المغيب.

وقول **القاضي** نقلاً عن غيره: لا يكون غيبة ما لم يسم صاحبها باسمه أو يحليه بما يفهم منه عينه، رأى له، وإنما المراد بـ«**عدم التعيين**» عدمه عند المتكلم والسامع، انتهى بمعناه.

وأقول: من تأمل كلام **القاضي** في «**الإكمال**»: وأنصف، فهم من غضون ميله من خلاف ذكره في المسئلة إلى الحرمة كما يقتضيه ظواهر كلامهم.

تنبيه: ما ذكرناه من هذه المواضع اشتمل على ما ذكره **صاحب** «**المدخل**» من جواز الغيبة في بضعة عشر موضعاً جمعها في قوله:

تظلَّمَ واستَغِثْ واسْتفْتِ حَذِر وعَرِّف بِدعةَ فسقِ المُجَاهِرِ

قال **بعض المتأخرين**: فـ«**تظلم**» يشمل غيبة الظالم وخصمه عند الحاكم، والنحاس،

و«**حذر**» يشمل خطبة النكاح والمشاورة في الشركة والمرافقة في السفر، ومجاورة دار أو بستانك، يريد أن يشتريه، «**وعرف**» يشمل التعريف باسم غير حسن، كالأعرج، وفي التجريح عند حاكم، والرواة، ومن سأله الحاكم عن حاله، و«**بدعة**» يشمل الظاهرة التي يدعى إليها، والخفية التي يلقيها لمن يظفر به، فهذه أربعة عشر موضعاً.

والخامس عشر: المتجاهر بفسقه، والله أعلم.

المهم الحادي عشر: قد تقدم في مبحث «**التوبة**» أن كل من ارتكب معصية لزمه المبادرة إلى التوبة منها، وأن التوبة من حقوق الله تعالى يشترط فيها ثلاثة أشياء:

- **أن يقلع عن المعصية في الحال.**

- **وأن يندم على فعلها.**

- **وأن يعزم على أن لا يعود إليها.**

ومن حقوق الآدميين يشترط فيها هذه الثلاثة، ورابع:

- **وهو رد المظلمة إلى صاحبها، أو طلب عفوه عنها، والإبراء منها.**

فيجب هنا على المغتاب التوبة بهذه الأمور الأربعة، لأن الغيبة حق آدميٍّ، ولا بد من استحلاله من اغتابه.

وهل يكفيه أن يقول قد اغتبتك، فاجعلني في حل، أو لا بد أن يبين ما اغتابه به؟

فيه وجهان: لأصحاب الشافعي رحمهما الله تعالى:

أحدهما: يشترط بيانه، فإن أبراه من غير بيانه لم يصح، كما لو أبرأه عن مال مجهول.

والثاني: لا يشترط، لأن هذا مما يتسامح فيه، فلا يشترط علمه، بخلاف المال.

قال **النووي**: والأول أظهر، لأن الإنسان قد يسمح بالعفو عن غيبة دون غيبة.

قلت: **والثاني** مذهبنا، وتقدم هذا الخلاف.

وإن مذهب **الحنفية** وجوب البيان إن بلغت المغيب على وجه أفحش، وإلا، فلا:

فإن كان صاحب الغيبة ميتاً أو غائباً، فقد تعذر تحصيل البراءة منها، لكن قال العلماء ينبغي أن يكثر الاستغفار والدعاء، ويكثر من الحسنات.

قال **النووي**: اعلم أنه يستحب لصاحب الغيبة أن يبريه منها، ولا يجب عليه ذلك، لأنه تبرع وإسقاط حق، فكان إلى خيرته، ولكن يستحب له استحباباً متأكداً الإبراء ليخلص أخاه المسلم من وبال هذه المعصية، ويفوز هو بعظيم ثواب الله تعالى في العفو ومحبة الله سبحانه، قال الله تعالى: ﴿وَٱلۡكَٰظِمِينَ ٱلۡغَيۡظَ﴾ [آل عمران: ١٣٤] الآية، وطريقه في تطييب نفسه بالعفو أن يذكر نفسه أن هذا الأمر قد وقع، ولا سبيل إلى رفعه، فلا ينبغي أن يفوت ثوابه، وخلاص أخي المسلم، وقد:

قال الله تعالى: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ﴾ [الشورى: ٤٣]، وقال تعالى: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ﴾ [الأعراف: ١٩٩] الآية، والآيات بنحو ما ذكرناه كثيرة.

وفي الحديث الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: «**والله في عونِ العبدِ ما كان العبدُ في عـونِ أخِيـهِ**»[1].

وقد قال **الشافعي رحمه الله**: من استرضى ولم يرضى فهو شيطان.

ومما أنشدوه في هذا المعنى:

قِيـلَ لي قدْ أَسَـاءَ إلَيـكَ فُلانٌ ... ومَقَـامُ الغَنـيِّ على الـذُّلِّ عَارُ

قُلْتُ قَد جاءَنَا وأَحْدَثَ عُذْرا ... دِيَـةُ الذَّنْـبِ عِنْدَنَـا الإِعْتِذَار

قال **النووي**: وهذا الذي ذكرناه من «**الحث على الإبراء من الغيبة**» هو الصواب، وأما ما جاء: **عن سعيد بن المسيب من أنه قال**: لا أحالل من ظلمني.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر حديث رقم (٢٦٩٩).

وعن ابن سيرين: لم أحرمها عليه فأحللها له، إن الله تعالى حرم الغيبة، وما كنت لأحلل ما حرم الله أبداً.

فهذا ضعيف أو غلط، فإن المبرئ لا يحلل محرماً، وإنما يسقط حقاً ثبت له، وقد تظاهرت نصوص الكتاب والسنة على استحباب «العفو» و«إسقاط الحقوق المختصة بالمسقط»، أو يحمل كلام **ابن سيرين** على أني لا أبيح غيبتي ابتداء، وهذا صحيح، لأن الإنسان لو قال: أبحت عرضي لمن اغتابني لم يصر مباحاً، بل يحرم على كل أحد غيبته، كما تحرم غيبة غيره، وأما الحديث: «**أيعجز أحدكم أن يكون كأبي ضمضم، كان إذا خرج من بيته قال: إني تصدقت بعرضي على الناس**»[١]، فمعناه: لا أطلب مظلمتي ممن ظلمني، لا في الدنيا ولا في الآخرة، وهذا ينفع في إسقاط مظلمة كانت موجودة قبل الإبراء، فأما ما يحدث بعده، فلا بد من إبراء جديد بعدها، والله أعلم.

قلت: ظاهرة استحباب أن يكون العفو عنه وبمن لا يجيزه ذلك على الغير، وإلا فالأولى عدم إظهار العفو بمن لا يضر به العفو عنه وبمن لا يجزئه ذلك على الغير، بل الأولى أني عفوا عنه سراً، بل ربما كان ترك العفو أصلاً اردع له، وعليه يمكن حمل كلام سعيد السابق وإضرابه، وقواعدهم تشهد بهذا، وإن لم أره منصوصاً الآن.

- ما يجب التنزه عنه من بعض الخصال الذميمة:

ولما شارك هاتين الخصلتين خصال ردية، حض الشرع على اجتنابها، وأوجب مباعدتها وحرم ارتكابها، ولم يتعلق له غرض ببيان جميعها، **ذكر المهم منها تفصيلاً وغيره إجمالاً**، منبهاً عليه بالكاف المفيدة لعدم الحصر، وعطفها على «نميمة»، فقال:

(و) اجتنب أيضاً أيها المكلف **(خصلة)** أي ملابسة أسباب كل صفة وكل طريقة **(ذميمة)** أي مذمومة شرعاً، وهو من عطف العام على الخاص، فدخل فيها:

- الظلم.

- والبغي.

---

(١) أخرجه الطبراني في مكارم الأخلاق برقم (٥٣)، وابن السني في عمل اليوم والليلة برقم (٦٥).

- والحرابة.
- والغش.
- والخديعة.
- والكذب المذموم.
- واللهو، وسائر الأباطيل.
- وترك الصلاة.
- ومنع الزكاة.
- وعدم الحج للمستطيع.
- وعقوق الوالدين.
- ومباينة المسلمين.
- وترك الاشتغال بالعلوم الواجبة.
- والجور.
- وسائر أنواع الفسق بحيث لا يشذ عنها فرد مذموم كما احتوى على بيان جزئياتها مدونات الفقه والحديث والتصوف.

-العجب:

والكاف في قوله: (**كالعجب**) للتمثيل منبهة على عدم الحصر فيما بعدها.

وعرفه **القرافي** بأنه: رؤية العبادة واستعظامها من العبد.

قلت: ولو قال: هو رؤية النفس، وإعمالها، واستعظام ذلك، لكان أولى، كما ينبه عليه آخر كلامه، ولفظه بعد تعريفه: فهو معصية تكون بعد العبادة، ومتعلقة بها هذا التعلق الخاص، كما يعجب العابد بعبادته، والعالم بعلمه، وكل مطيع بطاعته، فهذا حرام غير مفسد للطاعة، لأنه لا يقع بعدها بخلات الرياء، فإنه يقع معها فيفسدها.

وسر تحريم العجب، أنه سوء أدب على الله عز وجل، فإن العبد لا ينبغي أن يستعظم ما يتقرب به لسيده، بل يستصغره بالنسبة إلى عظمة سيده، لا سيما عظمة الله عز وجل، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١]: أي ما عظموه حق تعظيمه، فمن أعجب بنفسه وعبادته فقد هلك مع ربه، وهو مطلع عليه، وعرض نفسه لمقت الله وسخطه.

ونبه على ضد ذلك، بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَواْ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَٰجِعُونَ﴾ [المؤمنون: ٦٠]، معناه: يفعلون من الطاعات ما يفعلون، وهم خائفون من لقاء ربهم عز وجل بتلك الطاعة احتقاراً لها، وهذا يدل على طلب هذه الصفة، والنهي عن ضدها.

فالعجب راجع للعباد فقط، بخلاف الكبر فإنه راجع للحق والعباد، كما يأتي.

- الكبر:

وكـ (**الكبر**)، فهو بطر الحق وغمص الناس كما فسره به النبي ﷺ حين قال كما في مسلم: «لن يدخُلُ الجنّة من كان في قلبهِ مثقالُ ذرّةٍ مِن كِبرٍ» قال رجُلٌ: إنّ الرّجُل يُحِبُّ أن يكُون ثوبُهُ حسنًا ونعلُهُ حسنةً، قال: «إنّ الله جمِيلٌ يُحبُّ الجمال، الكِبرُ بطرُ الحقِّ، وغمصِ أو غمطُ ـ بالطا والصاد ـ النّاسِ»[١].

قال العلماء رضي الله تعالى عنهم: بطر الحق: رده على قائله، وغمص الناس: احتقارهم.

وقوله عليه الصلاة والسلام: «**لن يدخُلُ الجنّة**»: وعيد عظيم يقتضي أن الكبر من الكبائر.

وهذا الحديث وأمثاله محمول عندنا على المستحل، أو على عدم الدخول في وقت يدخلها فيه غير المتكبرين، أي في المبدأ، أو النفي العام قد يراد به الخاص إذا اقتضته النصوص، أو القواعد، فلا شاهد فيه للمعتزلة على خلود مرتكب الكبائر في النار.

واعلم أن الكبر لله تعالى على أعدائه حسن، وعلى عباده الصالحين وشرائعه حرام وكبيرة، وهو من أعظم ذنوب القلوب، نسأل الله تعالى العافية، حتى قال بعض العلماء: كل ذنوب القلب يكون معه الفتح إلا الكبر.

(١) أخرجه من حديث عبدالله بن مسعود، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، حديث رقم (٩١).

وقد ظهر من الحديث المذكور أن التجمل بالملابس والمراكب وغيرها، ليس من مسمى الكبر، يعني لا يلزم أن يكون منه دائماً، وإلا فهو **ينقسم إلى الأحكام الخمسة**، كما نص عليه **الشهاب** وغيره:

- فقد يكون واجباً، في ولاة الأمور وغيرهم إذا توقف عليه تنفيذ الواجب، فإن الهيئة المزرية لا تحصل معها مصالح العامة من ولاة الأمور اليوم، لما جبلت عليه النفوس في العصور المتأخرة من التعظم بالصور، عكس ما كان في سلفنا الصالح من التعظم بالدين والتقوى.

- وقد يكون مندوباً، في الصلوات والجماعات، وفي الحروب لرهبة العدو، والمرأة لزوجها، وفي العلماء لتعظيم العلم في نفوس الناس، وقد قال عمر رضي الله تعالى عنه: «أحب إلي أن أنظر القارئ أبيض الثياب»[١].

- وقد يكون حراماً، إذا كان وسيلة لمحرم كمن يتزين للنساء الأجنبيات ليزني بهن.

- وقد يكون مكروهاً، إذا كان للتطاول على أمثاله.

- **وقد يكون مباحاً، إذا عري عن هذه الأسباب.**

فانقسم **التجمل إلى الأحكام الخمسة**، وكذلك الكبر:

- **قد يجب أيضاً**، على الكفار في الحرب وغيره.

- **وقد يندب**، على أهل البدع تقليلاً للبدعة.

- **وقد يحرم**، كما جاء في الحديث.

والإباحة فيه بعيدة.

والفرق «**بينه**» وبين «**التجمل**» في تصور الإباحة:

- **أن أصل التجمل الإباحة، لقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ﴾** [الأعراف: ٣٢]، **فإذا عدم المعارض الناقل عن الإباحة بقية الإباحة.**

---

(١) ذكره الإمام مالك في الموطأ برقم (٣٣٧٤)، وأبو نعيم في حلية الأولياء (٦: ٣٢٨).

- وأصل الكبر التحريم، فإذا عدم المعارض الناقل عن التحريم استصحب فيه التحريم.

هذا **فرق وفرق آخر**، وهو أن **الكبر** من أعمال القلوب، **والتجمل** من أفعال الجوارح، يتعلق به الحسن دون الكبر.

وهاهنا أمور: الأول: قد ظهر لك مما تقرر الفرق بين «العجب» و«الكبر»، وإن «الكبر» راجع للحق والعباد، و«العجب» راجع للعباد.

الثاني: الفرق بين «العجب» و«السمع» و«طالتسمع» مع أن كلا منهما معصية موازية للعبادة:

- أن العجب بالقلب.

- والتسمع باللسان، إذ هو أن يعمل العمل لله تعالى ثم يبثه في الناس حتى يتخد ثوابه، وفي مسلم وغيره قال رسول الله ﷺ: «من سمّع سمّع الله بِهِ يوم القِيامةِ»[1]، أي ينادي به يوم القيامة: هذا فلان عمل عملاً لي ثم أراد به غيري.

والفرق بين «**التسميع**» وبين «**الرياء**» كما يأتي:

- أن العمل في صورة التسميع يقع خالصاً لله تعالى ثم يعقبه قصد الناس.

- وفي الرياء يقع مقارناً لقصد الناس، ولذا كان مفسد للعبادة في بعض الصور، والله أعلم.

الثالث: في أدلة تحريم «العجب» و«الكبر»، وذلك:

*** من الكتاب:**

كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القصص: ٨٣].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب من شاق شق الله عليه، حديث رقم (٧١٥٢)، ومسلم في كتاب الزهد والرقائق، باب من أشرك في عمله غير الله (تحريم الرياء)، حديث رقم (٢٩٨٦).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾ [الإسراء: ٣٧]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [لقمان: ١٨].

ومعنى «**تصعر خدك للناس**»، تميله وتعرض عن الناس تكبراً عليهم، والمدح التبختر، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَىٰ﴾ إلى: ﴿لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ إلى قوله: ﴿فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ﴾ [القصص: ٧٦ ـ ٨١] الآيات.

*** ومن السنة:**

حديث مسلم السابق، وحديث الشيخين عن حارثة بن وهب رضي الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ألاَ أُخبِرُكُم بِأهلِ النّارِ: كُلُّ عُتُلٍّ، جوّاظٍ مُستكبِرٍ»[١]، و«العتل»: الغليظ الجافي، و«الجواظ»: بفتح الجيم، وتشديد الواو، وبالظاء المعجمة، وهو الجموع المنوع، وقيل الضخم المختال في مشيه، وقيل القصير البطين.

وحديثهما أيضاً عن أبي هريرة، رضي الله تعالى عنه، قال، قال رسول الله ﷺ: «لا ينظُرُ الله يوم القِيامةِ إلى من جرّ إزارهُ بطرًا»[٢].

وحديث مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاثةٌ لا يُكلِّمُهُمُ الله يوم القِيامةِ ولا يُزكِّيهِم ولا ينظُرُ إليهِمولهُم عذابٌ أليمٌ: شيخٌ زانٍ، وملِكٌ كذّابٌ، وعائِلٌ مُستكبِرٌ»[٣].

وحديثهما عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «بينما رجُلٌ يمشِي في حُلّةٍ، تُعجِبُهُ

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب كتاب تفسير القرآن، باب: ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ﴾ [القلم: ١٣]، حديث رقم (٤٩١٨)، ومسلم في كتاب في الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون، حديث رقم (٢٨٥٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب اللباس، باب من جر ثوبه خيلاء، حديث رقم (٥٧٨٨)، ومسلم في كتاب اللباس والزينة، باب تحريم جر الثوب خيلاء، حديث رقم (٢٠٨٧).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان غلظ تحريم إسبال الإزار، والمن بالعطية، وتنفيق السلعة بالحلف، وبيان الثلاثة الذين لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا ينظر إليهم، ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم، حديث رقم (١٠٧).

نفسُهُ، مُرجِّلٌ رأسهُ، إذ خسف الله بِهِ، فهُو يتجلجلُ إلى يومِ القِيامةِ»(١).

«ترجيل الرأس»: مشطه وتسريحه، و«متجلجل» بجيمين، معناه: يغوص وينزل.

وحديث الترمذي الذي قال فيه: أنه حسن عن مسلمة بن الأكوع رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يزالُ الرّجُلُ يذهبُ بِنفسِهِ حتّى يُكتب في الجبّارِين فيصِيبُهُ ما أصابهُم»(٢) ومعنى يذهب بنفسه: يرتفع ويتكبر، ومن الإجماع، وذلك أن الأمة مجمعة على تحريمها، والله أعلم.

ـ **الحسد:**

(و) كذا (**الحسد**)، الإضافة فيه بيانية. وهو لغة وشرعاً: تمني زوال نعمة المحسود، سواء تمنى انتقالها إليه أم لا، كما يأتي.

واعلم أنه اشترك مع «الغبطة» في أنها طلب بالقلب، غير أنها يفترقان من حيث:

- **أن الحسد: تمنى زوال النعمة عن الغير.**
- **والغبطة: تمني حصول مثل نعمة الغير من غير تعرض لطلب زوالها عن صاحبها.**

وحكم «**الحسد**» في الشريعة التحريم.

وحكم «**الغبطة**» فيها الإباحة لعدم تعلقها بمفسدة البتة.

ودليل تحريم الحسد: الكتاب، والسنة، والإجماع.

* **أما الكتاب:**

- **فقوله عز وجل:** ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ [الفلق: ٥].
- ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [النساء: ٥٤].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب من جر ثوبه خيلاء، حديث رقم (٥٧٨٩)، ومسلم في كتاب اللباس والزينة، باب تحريم جر الثوب خيلاء، حديث رقم (٢٠٨٨).

(٢) أخرجه في أبواب البر والصلة، باب ما جاء في الكبر، حديث رقم (٢٠٠٠).

- ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء: ٣٢]، أي: لا تتمنوا زواله، وقرينة النهي دالة على هذا الحذف.

* **وأما السنة فكثيرة:**

- **منها، قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تحاسدُوا، ولا تناجشُوا، ولا تباغضوا وكُونُوا عِباد الله إخوانًا»[١].**

ومنها، قوله عليه الصلاةوالسلام: «إيّاكُم والحسد، فإنّ الحسد يأكُلُ الحسناتِ كما تأكُلُ النّارُ الحطب أو العُشب»[٢].

- **ومنها، ما أشار إليه بتعبيره به «الحسد»، وهو قوله عليه الصلاة والسلام:** «دبّ إليكُم داءُ الأُممِ قبلكُم: الحسدُ والبغضاءُ، هِي الحالِقةُ حالقة الدين لا حالقة الشّعر، والّذِي نفسِي بِيدِهِ لا تُؤمِنُوا حتّى تحابُّوا»[٣] **الحديث.**

* **وأما الإجماع:**

فهو أن الناس من المتشرعين وغيرهم مجمعون على تحريم الحسد وقبحه.

وقد يعبر عن «**الغبطة**» بلفظ «**الحسد**» كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا حسد إلّا في اثنتينِ: رجُلٌ آتاهُ الله القُرآن فهُو يتلُوهُ آناء اللّيلِ وآناء النّهارِ، ورجُلٌ آتاهُ الله مالًا فهُو يُنفِقُهُ آناء اللّيلِ وآناء النّهارِ**»[٤]، أي لا غبطة إلا في هاتين على وجه المبالغة.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود من حديث أبي هريرة، كتاب الأدب، باب في الحسد، حديث رقم (٤٩٠٣).

(٣) أخرجه الترمذي من حديث الزبير بن العوام بنحوه، أبواب الزهد، حديث رقم (٢٥١٠).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث سالم عن أبيه، كتاب تفسير القرآن، باب قولِ النّبِيِّ ﷺ: «رجُلٌ آتاهُ الله القُرآن فهُو يقُومُ بِهِ آناء اللّيلِ وآناء النّهارِ، ورجُلٌ يقُولُ: لو أُوتِيتُ مِثل ما أُوتِي هذا فعلتُ كما يفعلُ، حديث رقم (٧٥٢٩)، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل من يقوم بالقرآن، ويعلمه، وفضل من تعلم حكمة من فقه، أو غيره فعمل بها وعلمها، حديث رقم (٨١٥).

ووجه ذم الحسد وقبحه، أنه اعتراض على الحق، ومعاندة له، حيث أنعم على غير الحاسد، وهو يريد نقض فعله تعالى، وإزالة فضله، ومن ثم قال **أبو الطيب**:

وأظْلَمُ أهلِ الأرْضِ مَن كَان حَاسِدًا ... لـمَـن بـاتَ في نعـمـائـه يتقـلَّبُ

ومن الحكمة، «أن الحسود لا يسود»، ومن كلامهم:

دعِ الحَسُودَ وَمَا يَلْقَاهُ مِنْ كَمَدِهْ ... كَفَاكَ مِنْهُ لَـهِيبُ النَّارِ في جَسَدِهْ

إنْ لُـمْتَ ذَا حَسَدٍ نَفَّسْتَ كُربتَهُ ... وإن سَكَتَّ فقَدْ عَـذَّبْـتَـهُ بيـدِهْ

وما أحسن **قول بعضهم** في هذا المعنى[1]:

اصْبِر على كَيْدِ الـحَسُودِ ... فَـإنَّ صَبـرك يقتُـلـهُ

الـنَّـارُ تأكُـلُ بعْـضَهَا ... إن لَـم تـَجد مَـا تأكـلُهُ

ومما يوضح ظلم الحاسد أن يلزمه شرعاً أن يحب لمحسوده ما يحب لنفسه، وهو لا يحب لها زوال نعمتها، فقد أسقط حق محسوده عليه بطريق محرم، ولو لم يكن فيه إلا تعب النفس وحسرتها وغمها من غير فائدة، بل مع ارتكاب مر ثم لكان كافيان في اجتنابه، كما يشير إليه قول بعضهم[2]:

رحم الله الحسد ما أعدله ... بـدأ بصاحبـه فـقتلـه

[*] إنّ الغُراب وكَان يَمشي مَشيَهُ ... فيما مَضى مِن سَالفِ الأجيالِ

حسدَ القَطَاةَ ورَام يَمشي مَشيَهَا ... فأصَابـهُ ضَربٌ مِن العُقَّالِ[3]

ثم الحسد ـ وإن كان مركوزاً في الطبع البشري، إذا الإنسان بطبعه يود أن لا يفوقه أحد من جنسه في شيء من الفضائل، **ينقسم أهله أقساماً**.

---

(١) يُنسب البيتان لابن المعتز العباسي.

(٢) يُنسب البيت لعلي رن أبي طالب رضي الله عنه، وقيل: أنّ رجلًا بدوي قالها للخليفة المعتصم، بلفظ: لله درّ الحسد...

(٣) [*] البيتان من [الكامل]، لم أقف لمن تُنسب.

فمنهم من يسعى بقوله وفعله في نقل نعمة المحسود إلى نفسه، أو في مطلق نقلها، وهو شرهما أو خبثهما، كما قال **القرافي**: **الحسد حسدان**:

- **تمني زوال النعمة، وحصولها للحاسد.**

- **وتمني زوالها من غير أن يطلب حصولها للحاسد.**

وهو شر الحسد، لأنه طلب للمفسدة الصرف من غير عارض عادي ولا طبيعي.

ومنهم من لم يعمل بمقتضى حسده، ولم يسع في زوال النعمة عن المحسود بقول ولا فعل، وهذا القسم قال فيه **الحسن**: إنه غير مأثوم.

وروى فيه أحاديث ضعيفة.

قال **بعض المتأخرين**: وظاهر أن محله إن عجز عن إزالته من نفسه وجاهدها في تركه ما استطاع بخلاف من يحدث به نفسه اختباراً مع تمني زوال نعمة المحسود، فهذا لا شك في تأثيمه، بل تفسيقه، وإن قال بعضهم: هذا شبيه بالعزم المصمم، وفي العقاب به خلاف بين العلمـاء.

ومنهم من إن حسد لم يتمنى زوال نعمة المحسود، بل يسعى في اكتساب مثل فضائله:

- **فإن كانت دنيوية فلا خير فيه.**

- **وإن كانت دينية، فهو حسن.**

وقد تمنى عليه الصلاة والسلام الشهادة في سبيل الله عز وجل.

*** فائدتان:**

الأولى: قيل: الحسد أول معصية عصى الله بها في السماء حين حسد إبليس آدم، فلم يسجد له، وفي الأرض حين قتل أحد ابني آدم، وهو من لم يتقبل قربان الآخر، وهو من تقبل قربانه.

الثانية: قال الجوهري: الحسد: أن يتمنى زوال نعمة المحسود إليك، يقال: حسده، يحسده، يعني بضم عين المضارع، حسوداً.

وقال الأخفش: يحسده بالكسر حسداً بالتحريك، وحسادة، وحسدتك على الشيء، وحسدتك الشيء بمعنى، وتحاسد القوم، وهم حسدة، مثل حامل وحمله، انتهى.

فإن قلت: «**العجب**» و«**الكبر**» و«**الحسد**»، قد تكون طبائع، فلا يصح النهي عنها، ولا الحكم على صاحبها بارتكاب الآثام إذ لا يقع التكليف إلا بفعل اختياري كما تقرر في محله من **الأصول**.

قلت: محل النهي والحكم بالتأثيم حينئذ إنما هو الاختياري ولو من أسباب هذه المذكورات كما أشرنا إليه آنفاً في الحسد.

*** [ما يذم من الخصال في حال دون حال]:**

(و) لما كانت تلك الخصال المذمومة منقسمة إلى قسمين:

- **قسم مذموم مطلقاً**، وهو ما فرغ منه.

- **وقسم مذموم في بعض الأحوال دون بعض، كما يشير إليه إعادة الكاف، نبه عليه في قوله: (كالمرا)** بالمد.

قال **الغزالي**: والمذموم منه طعنك في كلام الغير لإظهار خلل فيه لغير غرض سوى تحقير قائله، وإظهار مزيتك عليه، انتهى.

وهو في اللغة: الاستخراج، مأخوذ من مريت الناقة، إذا مسحت ضرعها لتدر لبنها، ومريت الفرس، إذا استخرجت جريه بسوط وغيره، فكان كلا من المتماريين يمري صاحبه أي يستخرج ما عنده أو ما في كلامه.

وكـ (**الجدل**) بسكون اللام للوزن.

ويقال فيه الجدال أيضاً، وبها جاء القرآن، مصدر جادل.

قال **أبو حامد الغزالي**: وأما **الجدال** فعبارة عن أمر يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها.

وعرفه **بعضهم**: بأنه مقابلة الحجة بالحجة، مأخوذ من الجدل، بإسكان الدال.

وهو **لغة**: شد الصغر، سمي بذلك لقوة الأدلة الجارية بين الخصوم.

بعضهم: بأنه تفاوض بين اثنين فصاعدًا لتحقيق حقٍّ أو إبطال باطل.

والمحرم منه المراد هنا: ما كان لإحقاق باطل وإبطال حق، أو كان لإظهار الخلل في كلام الغير لينسب بذلك شرف العلم لنفسه ونسبه الجهل لغيره.

ولتعلم أن كلا من «**المراء**» و«**الجدل**» لا يتحقق إلا بين اثنين فصاعداً.

وإن **المحرم منها**: مدافعة الحق بالقول وترك الانقياد إلى ما ظهر.

والجائز منها إنما يكون طلباً لظهور الحق.

قال **مالك**: الجدال ليس من الدين في شيء.

وقال الشافعي: ماذاكرت أحد وقصدت إفحامه، وإنما أناكره لإظهار الحق من حيث هو حق.

وهو «**المناظرة**»، وإذا كانت «المناظرة» وهي: **النظر بالبصيرة من الجانبين إظهاراً للصواب لإظهار الحق**، فلها آداب:

- **تجنب اضطراب ما عدا اللسان من الجوارح.**
- **والاعتدال في رفع الصوت وخفضه.**
- **وحسن الإصغاء لكلام صاحبه.**
- **وجعل الكلام مناوئه لا مناهبه.**
- **والثبات على الدعوى إن كان مجيباً، والإصرار على السؤال إن كان سائلاً.**
- **والاحتراز عن التعنت والتعصب والمغالبة وقصد الانتقام، فإن ذلك كله مُذهب لطراوة الكلام.**

- **وأن لا يتكلم فيما لم يقع له علمه.**

- **ولا بموضع مهانة.**

- **ولا بمحضر جماعة تشهد لخصمه بالزور وترد كلامه بالتعصب.**

- **وأن تجنب الرياء.**

- والمباهاة.

- **والضحك.**

- **واللجاج.**

- **وترك قبول الحق.**

قال **عبد الوهاب**: إن أقدم على المجادلة مع هذه الأمور بتقوى الله، أفادت لمذاكرة خمس خصال أيضاً:

- **الحجة.**

- **وإبطال الشبهة.**

- **ورد المخطئ إلى الصواب، والضال إلى الرشاد، والزائغ إلى صحة الاعتقاد مع الذهاب إلى التعلم والتعليم.**

- **وطلب الحق بالتحقيق.**

واعلم أن القول الجامع في «**المجادلة**» أنها إن استلزمت مفسدة فهي حرام، ممنوعة شرعاً، أكان يقصد التعنت والعناد، أو يخاصم الحق بعد ظهوره، أو ينصر باطلاً بعد خفاه، أو يغلب على ظنه أن خصمه لا ينفع معه الجدل يكون مما ليس تحته عمل، أو يقصد إفساد عقيدة مسلم وإن لم تستلزم مفسدة، فإن استلزمت مصلحة فهو مندوب إليها، وربما وجبت في بعض الأحيان ـ وذلك بحسب الأشخاص والأزمان، وإن لم تستلزمها فهي مباحة، وربما كان تركها أولى، كذا قاله بعض شراح «الرسالة»، وقيد ابن أبي زيد «**امتناع المراء والجدال**» بأن يكونا في الدين، فقال شراحه: احترز بذلك منها في الدنيا، فإنهما جائزان في أحوالها.

تنبيه:

المجادلة مع أخذ الأهواء لغير ضرورة ممنوعة لما فيها من مخالطتهم، وترك هجرانهم الواجب، وفيه نظر.

قال بعضهم: ولما فيها من تحريك شبههم، فيخشى أن تؤثر في قلب السامع من القاصرين عن تحصيل اليقين من المبتدين.

وبما تقرر علم عدم اختصاص المراء بالفقهاء، والجدال بأهل الأهواء، خلافاً لمن حملهما على ذلك.

خاتمة:

قال **الغزالي**: وأما «**الخصومة**» فلجاج في الكلام ليستوفي به مقصوده من مال أو غيره، وتارة تكون ابتداء، وتارة تكون اعتراضاً، و«**المراء**» لا يكون إلا اعتراضاً.

وقال **النووي**: واعلم أن «الجدال» قد يكون بحق، وقد يكون بباطل:

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

وقال تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

وقال تعالى: ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [غافر: ٤].

فإن كان «**الجدال**» موقوفاً عليه الحق وتقرره كان محموداً، وإن كان في موافقته الحق، أو كان جدالاً بغير علم، كان مذموماً، وعلى هذا التفصيل تنزل النصوص الواردة في إباحته وذمه.

و«**المجادلة**» و«**الجدال**» بمعنى.

قال بعضم: ما رأيت شيئاً أذهب للدين، ولا أنقص للمروءة، ولا أضيع للذة، ولا أشغل للقلب، من «**الخصومة**».

فإن قلت: لا بد للإنسان من «الخصومة» لاستيفاء حقوقه؟

فالجواب: ما أجاب به الغزالي، أن الذم المتأكد إنما هو لمن خاصم بالباطل وبغير علم، كوكيل القاضي، فإنه يتوكل في الخصومة قبل أن يعرف الحق في أي جانب هو، فيخاصم بغير علم.

ويدخل في الذم أيضاً:

- **من يطلب حقه، لكنه لا يقتصر على قدر الحاجة، بل يظهر «اللدد» و«الكذب» للإيذاء، أو «للتسلط» على خصمه.**

- **وكذلك من خلط بالخصومة كلمات تؤذي، وليس له إليها حاجة في تحصيل حقه.**

- **وكذلك من يحمله على الخصومة محض العناد لقهر الخصم، وكسره.**

فهذا هو المذموم، وأما المظلوم الذي ينصر حجته بطريق الشرع من غير لدد وإسراف والزيادة لجاج على الحاجة من غير قصد عناد، فلا إيذاء، ففعله هذا ليس حرامًا، ولكن الأولى تركه ما وجد إليه سبيلاً، لأن ضبط «اللسان» في «الخصومة» على حد الاعتدال متعذر، والخصومة «توغر الصدور»، و«تهيج الغضب»، وإن هاج «الغضب» حصل «الحقد» بينهما حتى يفرح كل واحد بمأساة الآخر، ويحزن بمسرته، ويطلق اللسان في عرضه، فمن خاصم فقد تعرض لهذه الآفات، وأقل ما فيه «اشتغال القلب» حتى أن يكون في صلاته وخاطره معلقاً بـ«المحاجة» و«الخصومة»، فلا يبقى حاله على «الاستقامة»، و«الخصومة» بهذا الشر، وكذا «الجدال» و«المراء»، فينبغي أن لا يفتح عليه باب «الخصومة» إلا «لضرورة» لابدّ منها، وعند ذلك يحفظ لسانه وقلبه عن آفات الخصومة، فإن حفظ اللسان مطلوب عما عدا الخير، كما يشير إليه، فليقل خيراً أو ليصمت[1].

فإن قلت: لم ينص على «الخصومة» في النظم؟

قلت: لوجودها في ضمن الأخص منها، وهو «الجدال» و«المراء»، كما يعلم مما مر في بيان الحقائق الثلاثة.

---

(١) سبق تخريجه.

وقوله: (**فاعتمد**)، يمكن أن لا يكون **تكملة وتتمة**، بل تكون فائدته إيقاظ السامع وتنبيه على أنّ هذه المسائل ليست من مباحث علم التوحيد كما مرت الإشارة إليه، وإنما حقها أن تذكر في:

- **علم الفروع، وهو علم يبحث فيه عن أحوال أفعال المكلفين.**

- **أو في علم الأخلاق، الذي هو علم بأصول يعرف بها انواع الفضائل وكيفية اكتسابها، وأنواع الرذائل وكيفية اجتنابها، وفائدته: تخلق الإنسان بالأخلاق الكاملة المحمودة، وتجنبه للأخلاق الرذيلة المذمومة.**

- **أو في علم التصوف، الذي هو علم** بأصول **يعرف بها صلاح القلب وسائر الحواس، وفائدته: صلاح أحوال الإنسان.**

وقد قدمنا في مباحث «التوكل» بعض تعاريفه المشهورة مع التكلم على شيء مما يتعلق به، فراجعه إن شئت.

وبيان «التنبيه» ذكره ليعطف عليه قوله: (وكن كما كان خيار الخلق إلخ)، إذ لو عطفه على قوله: (واجتنب) وأسقطه لم يلتمس له الطالب فائدة، لانتفاء ما يوجب التماسها مما تتوهم زيادته لغير فائدة، والله أعلم.

* * *

وكن كما كانَ خِيارُ الخَلقِ ... حَليفَ حِلمٍ تَابعًا للحَقِّ

* [مبحث في علم التصوف والتربية]:

ثم أشار إلى **قاعدة علم التصوف والتربية، وتصفية القلب، وتهذيب الأخلاق، ورياضة النفس**، بقوله:

(وكن): أيها المكلف في اعتقادك، وقولك، وفعلك، ومخالطاتك، لأبناء جنسك، ومعاملاتك، وسائر تصرفاتك، وتقلباتك الظاهرة والباطنة، الخاصة بك والمشتركة بينك وبين غيرك، كائناً من كان، ولو بهيمياً، أي حصِّل إن ساعدتك العناية الربانية أسباب كونك:

(كما): أي متلبساً ومتصفاً بمثل الأحوال التي: **(كان)**: عليها القوم، أو الفريق، أو الرهط، أو الشخص الذي هم، أو الذي هو **(خيار)** أي أفضل **(الخلق)**، وهم **الأنبياء أو سيدهم محمد ﷺ وعليهم أجمعين**، وهذا أقعد، **ثم من بعدهم، أو ثم من بعده**، على ما تقدم تفضيله في قوله: «وأفضل الخلق» الأبيات، وكفاك في أخلاقه قول عائشة رضي الله تعالى عنها: «**كان خُلُقُهُ القُرآن**»[1] أي خلق لا يمكن التعبير عنه، لأن القرآن لم يفصله، بل قال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]، ولا يستعظم العظيم إلا عظيماً، فأبهمه إرشاداً إلى أنه ما لم تصل العقول إلى تفصيله، ولا يمكنها الاطلاع عليه، ولأجل هذا تأسّى الناظم بالقرآن والحديث، وأبهم تلك الأحوال لتعذر الإحاطة بها إلا بمعونة إلهية، وموهبة رحمانية.

وقد وضع القوم في تفاصيل بعضها، وبيان مراتبها، الكتب الكبار:

- **كالإحياء للغزالي**.
- **والمجالس للمحاسبي**.
- **وعوارف المعارف للسهروردي**.

من: الإخلاص، والتوبة، والصبر، والصدق، والمراقبة، والتقوى، واليقين، والتوكل، والاستقامة، والتفكر في عظم مخلوقات الله تعالى، وفناء الدنيا، وأهوال الآخرة، وسائر

(١) أخرجه الطبراني في معجمه الأوسط برقم (٧٢)، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (١٣٦٠).

أمورها، وتقصير النفس وتهذيبها، وحملها على الاستقامة، والمبادرة إلى الخيرات، والمجاهدة، وحث النفس على الازدياد من الخيرات في آخر العمر على وجه مشتمل على الاقتصار، ليس فيه إفراط ولا تفريط، والمحافظة على صالح الأعمال، وعلى مراعاة السنة وآدابها، والانقياد لحكم الله تعالى، وتجنب البدع، ومحدثات الأمور، وأداء الأمانة، وسن الأعمال الحسنة، والدلالة على الخير، والدعاء إلى الهدي، والتعاون على البر والتقوى، والنصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتجنب الظلم ورد المظالم إلى أهلها، وتعظيم حرمات المسلمين، وحفظ حقوقهم، والشفقة عليهم، وستر عورات المسلمين، وعدم إشاعتها لغير ضرورة، وقضاء حوائجهم، والشفاعة فيها، والإصلاح بين الناس، وملاطفة ضعفة المسلمين، والفقر، أو الخاملين في الأيتام، خصوصاً البنات، وسائر الضعفة، والمساكين، والمنكسرين، والإحسان إليهم، والشفقة عليهم، والتواضع معهم، وخفض الجناح لهم، والاستيصاء خيراً بالنساء، وأداء حقوق الأزواج، والنفقة على العيال مما يحبه، ومن أجود ما عنده، وأداء ما أوجبه الله عليه من أمره أهله وغير أولاده وسائر رعيته بطاعة الله، ونهيهم عن المخالفة، وتأديبهم، ومنعهم من ارتكاب منهي عنه، والقيام بحقوق الجار، والوصية به، وبر الوالدين، وصلة الأرحام، وتجنب العقوق، وقطيعة الرحم، والقيام ببر أصدقاء الآباء والأمهات والزوجة والأقارب، وسائر من يطلب إكرامه، وإكرام أهل البيت المحمدي، الذي به كانت السيادة، ويرجى من الخيرات الزيادة، وتوقير العلماء، والكبار، وأهل الفضل، وتقديمهم على غيرهم، ورفع مجالسهم، وإظهار مزيتهم، وزيادة أهل الخير، ومجالستهم، وصحبتهم، وطلب زيارتهم، والدعاء منهم، وزيارة المواضع الفاضلة، والحب في الله، وإعلام من يحبه أن يحبه، وملازمة أسباب محبة الله لعبده، والتخلق بها، والسعي في تحصيلها، وملازمة الحذر من إيذاء الصالحين والضعفة والمساكين، والأخذ في أحكام الناس بالظاهر، ووكل سرائرهم إلى الله تعالى، وملازمة الخوف من الله عز وجل، وقرنه بالرجاء والبكاء من خشية الله تعالى، والشوق إليه، والميل إلى الزهد في الدنيا، والتقلل منها، وحب الفقر، والجوع، وخشونة العيش، والاقتصار على القليل من المأكول، والمشروب، والملبوس، وترك حظوظ النفس،

وترك الشهوات، وملازمة القناعة، والعفاف، والاقتصار في المعيشة، والإنفاق، وترك السؤال من غير ضرورة، والحفظ على الأكل من عمل يده، والتعفف عن السؤال، والتعرض للإعطاء مع حل الأخذ من غير مسئلة، ولا تطلع عليه، وملازمة الكرم، والجود، والإنفاق في وجوه الخير، والإيثار للغير ومواساته ثقة بالله تعالى، وتجنب الشح، والبخل، والميل إلى التنافس في أمور الآخرة، والاستكثار مما يترك به، وإدامة الشكر، وذكر الموت، وتقصير الأمل، وحب زيارة القبور إن كان رجلاً، وترك تمني الموت لضر نزل إلا لخوف لحوق فتنة في الدين، وملازمته الورع، وترك الشبهات، وحب العزلة عند فساد الزمان، والخوف من الفتنة في الدين، والوقوع في حرمات أو شبهات ونحوها، وحب الاختلاط بالمسلمين بنصحهم وتعليمهم وحضور جمعهم وجماعاتهم ومشاهد الخير، ومجالس الذكر معهم، وعيادة مريضهم، وحضور جنائزهم، ومواساة محتاجهم، وإرشاد جاهلهم مع خفض الجناح لهم، والتواضع، واجتناب الكبر، والإعجاب، واتباع حسن الخلق، والحلم، والأناة، والرفق، والعفو، والإعراض عن الجاهليين، واحتمال الأذى، وكظم الغيظ، والقيام لله، والغضب لله إذا انتهكت حرمات الشرع، والانتصار لدين الله تعالى، وتحريض ولاة الأمور على الرفق برعاياهم والشفقة عليهم، ونهيهم عن غشهم، والتشديد عليهم، وعن إهمال مصالحهم، والغفلة عنهم وعن حوائجهم، وأمرهم بملازمة العدل، وملازمة طاعتهم في غير معصية، ومخالفتهم فيها، وترك سؤال الإمارة، واختيار ترك الولايات إذا لم يتعين عليه، أو تدع حاجة إليه، وملازمته إن كان سلطاناً أو قاضياً أو غيرهما من ولاة الأمور على اتخاذ الأولياء الصالحين، ومجانبتهم قرناء السوء، والقبول منهم، وأن لا يجيب من سأل ولاية في توليتها إن كان ممن له التولية، وأن يلازم الحياء، وتعاطي اسباب التخلق به، وأن يحفظ نفسه في السر كحفظها في العلانية، وأن يفي بالعهد والوعد، وأن يلازم ما اعتاده من الخير، وأن يطيب الكلام، وطلاقة الوجه عند اللقاء، وتبيين الكلام، وإيضاحه، وتكريره للمخاطب إن توقف فهم مراده منه على ذلك، وإصغائه لكلام جليسه إذا لم يكن منهياً عنه، وأن يستنصت الناس لحديثه إن كان عالـماً أو واعظاً، وأن يقتصد في الـموعظة مع المبالغة فيها، وأن يلازم السكينة

والوقار في جميع أموره، خصوصاً في السعي إلى صلاة، أو علم، وأن يكرم ضيفه، وتبشير من نزل به ما يسره، وتهنئته به إن كان خيراً، وأن يودع صاحبه عند مفارقته، ويوصيه بالإقامة على الدين، واتباع سبيل المؤمنين، وأن يدعو له، ويطلب الدعاء منه أيضاً، ومدح الطعام، وأن لا يذمه، والأكل مما يليه، وأن يعظ ويؤدب من أساء الأكل، وأن لا يقرن بين ثمرتين إن كان في جماعة إلا بإذن أصحابه، والاجتماع على الأكل مع ذكر اسم الله عليه، وأن لا يأكل من وسط القصعة، بل من جانبها، والأكل بثلاث أصابع، وأن يلعقها إذا فرغ، وأن لا يغسل يده قبل لعقها، وأن يلعق القصعة، ويأخذ اللقمة التي سقطت منه ويأكلها، والمشورة، والذهاب إلى العيد، وعيادة المريض، والحج، والغزو، والجنازة من طريق والعود من أخرى، وتقديم اليمين في كل ما كان، من باب التكريم، وتقديم اليسار في كل ما كان ضد ذلك، وأن يسمي في أول الطعام، ويحمد في آخره، والشرب مع التنفس ثلاثاً خارج الإناء، وأن لا يتنفس فيه، وأن لا يشرب من فم قربة، ونحوها، وأن لا ينفخ في طعام، أو شراب، والشرب قاعداً، وإذا كان ساقياً للقوم، فليكن آخرهم شرباً، وأن يكون شربه من إناء لم ينه الشرع عنه، وأن يختار من لباسه الأبيض والقميص على غيره، ولا يتجاوز به أنصاف الساقين، ولا بكميه الرسغين، وأن يترك الترفع في اللباس تواضعاً لله تعالى، وأن يتوسط في اللباس، وأن لا يتخذ منه ما يزري لغير حاجة، ولا مقصد شرعي، وأن لا يكون منهياً عنه شرعاً، كالحرير للرجال، وأن يبدأ في لباسه باليمين، وأن يسمي ذلك الملبوس باسم يدعوه به عند الحاجة أولاً، وأن ينام على جانبه الأيمن، وأن لا يقيم أحداً من مجلسه ليجلس فيه، وليقل توسعوا، وتفسحوا، وأن يتأدب مع جليسه، وأن يفشي السلام قائلاً السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وإن كان المسلم عليه واحد إن كان مبتدئاً، أو وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته إن كان مجيباً، ولو تكرر اللقاء، وكذا يسلم إذا دخل بيته، وعلى الصبيان، وعلى زوجته، ولا يبتدئ به كافراً، وإذا سلم الكافر فرد عليه قائلاً عليكم، وكذا يسلم إذا قام من مجلسه، ويستأذن في غير محله، ومنزله، وإذا قيل له من هذا؟ فليقل فلان، ولا يقل أنا، وتشميت من عطس بحضرته إذا حمد الله، ومصافحته من لقيه مع بشاشته وانطلاق وجه، ولا يعانقه إذا خشي الفتنة، ولا ينحني له،

وعيادة المرضى وأمثالهم بما وردت به السنة، وتشييع الجنائز، والصلاة عليها، وحضور دفنها، والمكث عند القبر بعد الدفن قدر نحر جزور، وتفرقة لحمها، وإذا دخل على مريض سأله أو أهله عن حاله، كافاً بصره عن عورة منزله، موصياً عليه أهله ومن يخدمه، بالرفق به، والإحسان إليه، واحتماله، والصبر على ما يشق من أمره، وتلقين المحتضر لا إله إلا الله، وإذا رأى من ميت أمراً مكروهاً كتمه، واجتماع الناس الكثير من الجنازة، وجعل صفوفها ثلاثة فأكثر، والإسراع بالجنائز إسراعاً لا يؤذي، وتعجيل قضاء الدين عن الميت، والمبادرة إلى تجهيزه، إلا أن يموت فجأة، والموعظة عند القبر، والتصدق عن الميت، والدعاء له، والثناء عليه بالحق، والبكاء، والحزن عند المرور بقبور الظالمين، ومصارعهم، والسفر يوم الخميس أول النهار، إلا لعذر، وطلب الرفقة، وتأمير واحد منهم عليهم، ويجيب طاعته، والرفق بالدواب فيه، والنزول بمحال المرعى فيه، وتجنب النزول في الطريق، والمبادرة إلى السري فيه، وإعانة الرفيق قائلاً عند ركوبه «**سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين**» مكبراً إذا صعد الثنايا، مسبحاً إذا هبط الأودية، والقدوم منه على أهله نهاراً، إلا لحاجة، بادياً في قدومه بالمسجد يصلي فيه ركعتين، والسفر مع محرم، أو من يقوم مقامه إن كان المسافر امرأة، وقراءة القرآن مع تعهده وتحسين الصوت به، وإدامة الوضوء، وإتيان الآذان، والصف الأول، والمحافظة على الصلوات الخمس في المساجد مع الجماعة، ولو بعدت، وارتقائها فيها، خصوصاً الصبح، والعشاء، والمحافظة على النوافل الرواتب معها، وإتمام الأول، فالأول، من الصفوف، وإيقاع النفل في البيت، ما عدا الرواتب، مع المحافظة على الوتر، والضحى، وتحية المسجد، وبعد الوضوء، وقيام الليل، ورمضان وهو التراويح، وإحياء ليلة القدر، واستعمال السواك، وخصال الفطرة من الختان، والاستحداد، وتقليم الأظفار، ونتف الإبط، وقص الشارب، وتأدية زكاة ماله طيبة بها نفسه، ملازماً لأسباب الصوم، والجود، وفعل المعروف، والإكثار من الخير في شهر رمضان، وخصوصاً العشر الأخير منه، فاعلاً للسحور، مؤخراً له تأخيراً لا يوقع في الفطر، ومعجلاً للفطر، حافظاً في صومه للسانه، وجوارحه، عن

المخالفات، ولو مباحة، وصوم شعبان، والأشهر الحرام، وعشر ذي الحجة، ويوم عرفة، وثلاثة أيام من كل شهر، مفطراً للصائمين، إن كان قادراً فاعلاً الاعتكاف، خصوصاً في رمضان العشر الأخير منه، والحج وآدابه، والجهاد وآدابه، والعتق، والإحسان إلى المملوك، وأداء حقوق السّادات إن كان رفيقاً، والإقبال على العبادة عند اختلاط الفتن، والمسامحة في البيع، والشراء، والأخذ، والعطاء، وحسن القضاء، والتقاضي، وإرجاح الميزان، والمكيال، ولا يعنف، وإنظار الموسر، والمعسر، والوضع عنه، وتعلم العلم النافع، وإن غير واجب، والحمد، والشكر، والصلاة على رسول الله ﷺ، والإكثار من الذكر، والحث عليه قائماً، وقاعداً، ومضطجعاً، ومحدثاً، وجنباً، وحائضاً، إلا القرآن، والإتيان بأذكار النوم، والاستيقاظ، والإقبال على حِلق الذِّكرِ، وملازمتها إلا لعذر، وأذكار الصباح، والمساء، والدعاء في العسر، واليسر له، وللمسلمين، ولإخوانه أجمعين، خصوصاً بظاهر الغيب، والتصديق بكرامات الأولياء، والتباعد عن الغيبة، والنميمة، وحفظ اللسان، والنقل لولاة الأمور عن رعاياهم لغير ضرورة شرعية، وأن لايكون ذو وجهين، وأن لا يكذب إلا لوجه شرعي، وألا تفتوا ما ليس لك به علم، وأن يتثبت فيما يقوله، وفيما يحكيه، وأن يتجنب شهادة الزور، وقوله، وأن لا يلعن معيناً، ولو دابة، وأن لا يسب مسلماً بغير حق، ولو ميتاً، إلا للتحذير من الاقتداء به في بدعة، أو فسق، وأن يكف أذاه عن الناس، وأن لا يقاطعهم، وأن لا يدائرهم، ولا يحسدهم، ولا يتجسس، ولا يستمع لكلام من يكره اطلاعه عليه، وأن لا يسيء الظن بالمسلمين، ولا يحقرهم، ولا يظهر الشماتة بهم، ولا يطعن في أنسابهم الثابتة في ظاهر الشرع، وأن لا يغشهم، ولا يخدعهم، ولا يعذرهم، ولا يمن عليهم بالعطيّة ونحوها، ولا يفتخر عليهم، ولا يبغي، ولا يهجرهم فوق ثلاثة أيام إلا لبدعة في المهجور، أو ظهور فسق، وأن لا يناجي أحد اثنين، أو يكلمه بلسان لا يفهمه الآخر حتى يختلطوا بالناس، ولا يعذب عبداً، ولا دابة، ولا امرأة، ولا ولداً بغير سبب شرعي، وأن لا يزيد في أدبهم على قدره، وخصوصاً بالنار، لكل حيوان، وأن لا يعود في صدقته ولو بشراً، وأن لا يقرب مال اليتيم، ولا الربا، ولا الرياء، وأن لا

ينظر إلى امرأة أجنبية، ولا أمرد حسن لغير حاجة شرعيّة، وأن لا يخلوا بهما، وأن لا تتشبه بالنساء إن كنت رجلاً، ولا بالرجال إن كنت امرأة، ولا بالشيطان، ولا بالكفار، وأن لا يخضب الشعر بالسواد، ولا يحلق قزعا، وهو حلق بعض الرأس دون بعض، ولا كلاً إن كنت امرأة، وأن لاتصل الشعر، ويجتنب الوشم، والوشر، وهو تحديد الأسنان، وأن لا ينتف شيئاً من لحية، أو رأس، وأن لا ينتف الأمرد لحيته عند أول طلوعها، وأن لا يستنجي باليمين من غير عذر، وأن لا يتمشى في خف أو نعل واحدة بغير عذر، وأن لا تترك ناراً في بيتك عند نومك ولو غير سراج، وأن لا تتكلف بأن تفعل أو تقول ما لا مصلحة فيه بمشقة، وأن لا تنوح على ميت، ولا تلطم عليه خداً، ولا تشق عليه جيباً، ولا تحلق عليه شعراً، ولا تدعوا بويل، ولا ثبور، **وأن لا تأتي منجماً، ولا** كاهناً، ولا عرّافاً، ولا صاحب رمل، ولا طارقا بحصى، أو شعوذياً، ولا تنظير، ولا تصور صورة حيوان في بساط، أو حجر، أو ثوب، أو درهم، أو دينار، أو مخدة، أو وسادة، أو غير ذلك، **ولا تتخذ كلباً** إلا لصيد، أو زرع، أو ماشية، وأن لا تعلق جرساً في بعير، أو غيره من الدواب، وأن لا يصحب كلباً، ولا جرساً في سفر، وأن لا يركب جلاله، **وأن لا يبصق** في مسجد، وأن لا تخاصم فيه، ولا يرفع صوتاً، ولا ينشر فيه ضالة، ولا يدخله إن أكل خارجاً ثوماً، أو بصلاً، أو كراثاً، ولا يزيل شيئاً من شعر، أو ظفر، في عشر ذي الحجة إن كان يضحي، **ولا يحلف بمخلوق كنبي**، أو كفتنة، أو ملائكة، أو سماء، أو أباً، أو حياة، أو روح، أو رؤوس، وحياة السلطان، ونعمته، وتربة فلان، والأمانة، وهي من أشدها نهياً، وأن لا يحلف يميناً كاذباً عمداً، وأن يكفر يمينه إن رأى خيراً في فعل ما حلف على تركه مثلاً، وأن لا يحلف في بيع، وإن كان صادقاً، وأن لا يسأل بوجه الله، إلا الجنة، ولا يرد من سأله به، إلا بحاجته، وأن لا يمكن من يسميه ملك الملوك، ولا شاة شاة، إن كان سلطاناً، ولا ينادي مبتدعاً، أو فاسقاً بسيدي، ونحوه من ألفاظ التحريم، **وأن لا يسب الحمى**، ولا الريح، وأن لا يقول: مطرنا بنوء كذا، وأن لا يقول لمسلم: يا كافر، وأن لا ينطق بفحش، ولا بذاءة لسان، وأن لا يخاطب الناس بما يفهمون من غير تنفير، ولا تشدق، ولاتكلف فصاحة، ولا استعمال وحشي اللغة، ودقائق الإعراب في مخاطبة العوام

ونحوهم، وأن لا يقول خبثت نفسي لكن لقست، ومعناهما واحد، وهو الغشيان، إلا أن في لفظ خبثت بشاعة، وأن لا يسمي العنب كرماً، وأن لا يصف محاسن المرأة لرجل من غير حاجة شرعية، وأن لا يقول في دعائه: اللهم اغفر لي إن شئت، بل يجزم الطلب، وأن لا يقول: ما شاء الله وشاء فلان، ولكن ثم شاء فلان، وأن لا يتحدث بعد صلاة العشاء بمباح لغير مسوّغ شرعي، وأن لا تمتنع من فراش زوجها لغير عذر شرعيٍّ، وأن لا تتطوع بصوم أو غيره دون إذنه، وأن لا يضع يده في خاصرته في صلاته، وأن لا يصلي بحضرة طعام يشتاقه، وأن لا يرفع بصره إلى السماء في صلاته، ولا يلتفت فيها لغير حاجة، وأن لا يصلي إلى القبور، وأن لا يمر بين يدي مصلي بلا ضرورة، وأن لا يبدأ صلاة بعد الإقامة خصوصاً النافلة، وأن لا يخص يوم الجمعة ولا ليلتها بقيام، وأن لا يواصل في صومه بين يومين فأكثر من غير أكل ولا شرب، وأن لا يجلس على قبر، ولا يمر عليه لغير عذر، وأن لا يجصص قبراً ولا يبني عليه وأن لا يأبق من سيده إن كان رقيقاً، وأن لا يشفع في الحدود إذا بلغت الأيتام، وأن لا يتغوط في طريق الناس وظلهم ومواردهم ونحوها، وأن لا يبول في الماء الراكد، وأن لا يفضل بين أولاده على بعض في الهبة ونحوها، وأن لا يحد على ميت فوق ثلاثة أيام إلا المعتدّة، وأن لا يبيع إن كان حاضر الباد، وأن لا يتلقى الركبان، وأن لا يبيع على بيع أخيه، ولا يسوم على سومه، ولا يخطب على خطبته إلا بإذنه أو بعد إبائته وتركه، وأن لا يضع المال في غير وجوهه التي أذن فيها الشرع، وأن لا يشير إلى مسلم بسلاح ونحوه ولو في المزاح، وأن لا يخرج من المسجد بعد الآذان إلا لعذر حتى يصلي المكتوبة، وأن لا يرد ريحاناً أهدي إليه إلا لعذر، وأن لا يمدح أحداً في وجهه إذا خشي عليه فتنة من عجب ونحوه، وأن لا يخرج من بلد وقع فيه الوباء فراراً، وأن لا يقدم عليه، وأن لا يتعاطى سحراً، ولا سفراً بمصحف إلى بلاد الكفار خشية وقوعه في أيدي العدو، وأن لا يستعمل أنية النقد، وأن لا يقتنيها، وأن لا يلبس مزعفراً إن كان رجلاً، وأن لا يسكت يوماً إلى الليل، وأن لا ينتسب إلى غير أبيه، وأن لا يتولى غير مواليه، وأن لا يرتكب ما نهى الله عنه أو رسوله، وليستعذ بالله عند ملابسة ذلك، وليكثر من الاستغفار.

كل هذا الذي ذكرناه آداب شرعية وردت بها آيات قرآنية وآثار نبوية صحيحة أو حسنة.

وهذه الأحوال الداخلة تحت ما دخل تفصيلاً وإجمالاً تحت قوله:

حال كونك: **(حليف)**، فعيل بمعنى مفاعِل، كجليس وأنيس بمعنى مجالس ومؤانس، أي محالف ومُلازم:

(حلم).

وهو: التحمل والأناة والصبر على تحمل مشاق عباد الله، وطاعة مولاك، بحيث لا يستفزك الهوى، ولا تستميلك الشهوة، ولا يحركك الغضب.

وهذه إشارة إلى هذه المقامات كلها.

وكفاك من حلمه وتواضعه وآدابه قول علي رضي الله تعالى عنه في وصفه عليه الصلاة والسلام في مدخله: «كان إذا أوى إلى منزلِهِ جزّأ دُخُولهُ ثلاثة أجزاءٍ، جُزءًا لله، وجُزءًا لِأهلِهِ، وجُزءًا لِنفسِهِ، ثُمّ جزّأ جُزأهُ بينهُ وبين النّاسِ، فيرُدُّ ذلِك بِالخاصّةِ على العامّةِ، ولا يدّخِرُ عنهُم شيئًا، وكان مِن سِيرتِهِ في جُزءِ الأُمّةِ إيثارُ أهلِ الفضلِ بِإذنِهِ وقسمِهِ على قدرِ فضلِهِم في الدِّينِ، فمِنهُم ذُو الحاجةِ، ومِنهُم ذُو الحاجتينِ، ومِنهُم ذُو الحوائِجِ، فيتشاغلُ بِهِم ويشغلُهُم فيما يُصلِحُهُم والأُمّة مِن مُساءلتِهِم عنهُ وإخبارِهِم بِالّذِي ينبغِي لهُم ويقُولُ: «لِيُبلِّغِ الشّاهِدُ مِنكُمُ الغائِب، وأبلِغُونِي حاجة من لا يستطِيعُ إبلاغها، فإنّهُ من أبلغ سُلطانًا حاجة من لا يستطِيعُ إبلاغها ثبّت الله قدميهِ يوم القِيامةِ»، لا يُذكرُ عِندهُ إلا ذلِك، ولا يُقبلُ مِن أحدٍ غيرِهِ، يدخُلُون رُوّادًا ولا يفترِقُون إلا عن ذواقٍ، ويخرُجُون أدِلّةً يعنِي على الخيرِ»، قال: فسألتُهُ عن مخرجِهِ كيف يصنعُ فيهِ؟ قال: «كان رسُولُ الله ﷺ يخزِنُ لِسانهُ إلا فيما يعنِيهِ، ويُؤلِّفُهُم ولا يُنفِّرُهُم، ويُكرِمُ كريم كُلِّ قومٍ ويُولِّيهِ عليهِم، ويُحذِّرُ النّاس ويحترِسُ مِنهُم مِن غيرِ أن يطوِي عن أحدٍ مِنهُم بِشرهُ ولا خُلقهُ، ويتفقّدُ أصحابهُ، ويسألُ النّاس عمّا في النّاسِ، ويُحسِّنُ الحسن ويُقوِّيهِ، ويُقبِّحُ القبِيح ويُوهِّيهِ، مُعتدِلُ الأمرِ غيرُ مُختلِفٍ، لا يغفُلُ مخافة أن يغفُلُوا أو يمِيلُوا، لِكُلِّ حالٍ عِندهُ عتادٌ، لا يُقصِّرُ عنِ الحقِّ ولا يُجاوِزُهُ. الّذِين يلُونهُ مِن النّاسِ خِيارُهُم، أفضلُهُم عِندهُ أعمُّهُم نصِيحةً، وأعظمُهُم عِندهُ منزِلةً أحسنُهُم مُواساةً ومُؤازرةً»، قال:

فسألتُهُ عن مجلِسِهِ، فقال: «كان رسُولُ الله ﷺ لا يقُومُ ولا يجلِسُ إلا على ذِكرٍ، وإذا انتهى إلى قومٍ جلس حيثُ ينتهي بِهِ المجلِسُ ويأمُرُ بذلِك، يُعطِي كُلّ جُلسائِهِ بنصِيبِهِ، لا يحسبُ جلِيسُهُ أنّ أحدًا أكرمُ عليهِ مِنهُ، من جالسهُ أو فاوضهُ في حاجةٍ صابرهُ حتّى يكُون هُو المُنصرِفُ عنهُ، ومن سألهُ حاجةً لم يرُدّهُ إلا بِها أو بِميسُورٍ مِن القولِ، قد وسِع النّاس بسطُهُ وخُلُقُهُ، فصار لهُم أبًا وصارُوا عِندهُ في الحقِّ سواءً، مجلِسُهُ مجلِسُ عِلمٍ وحِلمٍ وحياءٍ وأمانةٍ وصبرٍ، لا تُرفعُ فيهِ الأصواتُ ولا تُؤبنُ فيهِ الحُرمُ، ولا تُثنّى فلتاتُهُ مُتعادِلِين، بل كانُوا يتفاضلُون فيهِ بِالتّقوى، مُتواضِعِين يُوقِّرُون فيهِ الكبِير ويرحمُون فيهِ الصّغِير، ويُؤثِرُون ذا الحاجةِ ويحفظُون الغرِيب»»[1].

وقوله رضي الله تعالى عنه أيضاً في وصفه عليه الصلاة والسلام مع جلسائه: «كان رسُولُ الله ﷺ دائِم البِشرِ، سهل الخُلُقِ، ليِّن الجانِبِ، ليس بِفظٍّ ولا غلِيظٍ، ولا صخّابٍ ولا فحّاشٍ، ولا عيّابٍ ولا مُشاحٍ، يتغافلُ عمّا لا يشتهِي، ولا يُؤيِسُ مِنهُ راجِيهِ ولا يُخيِّبُ فيهِ، قد ترك نفسهُ مِن ثلاثٍ: المِراءِ والإكثارِ وما لا يعنِيهِ، وترك النّاس مِن ثلاثٍ: كان لا يذُمُّ أحدًا ولا يعِيبُهُ، ولا يطلُبُ عورتهُ، ولا يتكلّمُ إلّا فيما رجا ثوابهُ، وإذا تكلّم أطرق جُلساؤُهُ كأنّما على رُءُوسِهِمُ الطّيرُ، فإذا سكت تكلّمُوا لا يتنازعُون عِندهُ الحدِيث، ومن تكلّم عِندهُ أنصتُوا لهُ حتّى يفرُغ، حدِيثُهُم عِندهُ حدِيثُ أوّلِهِم، يضحكُ مِمّا يضحكُون مِنهُ، ويتعجّبُ مِمّا يتعجّبُون مِنهُ، ويصبِرُ لِلغرِيبِ على الجفوةِ في منطِقِهِ ومسألتِهِ حتّى إن كان أصحابُهُ ليستجلِبُونهُم ويقُولُ: إذا رأيتُم طالِب حاجةٍ يطلُبُها فأرفِدُوهُ، ولا يقبلُ الثّناء إلّا مِن مُكافِئٍ ولا يقطعُ على أحدٍ حدِيثهُ حتّى يتجوز فيقطعُهُ بِنهيٍ أو قِيامٍ»[2].

وها هنا فائدتان:

الأولى: اعلم أن «الخلق» بضم فسكون أو ضم في الأصل يرادف لمفتوح الفاء، كالشرب والشرب، لكن خص:

---

(١) انظر: الشمائل المحمدية للترمذي رقم (٣٣٧).

(٢) انظر: الشمائل المحمدية للترمذي رقم (٣٥٢).

- **المفتوح بالهيئات، والصور المدركة بالبصر.**

- **والمضموم بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة.**

فهو: **ملكة نفسانية ينشأ عنها جميل الأفعال وكمال الأحوال.**

وهو للصورة «**الباطنة من النفس**» وأوصافها ومعانيها المختصة لها، بمنزلة الخلق للصورة «**الظاهرة**» وأوصافها ومعانيها.

وأوصافها: حسنة وقبيحة، لكن تعلق الكمال وضده بأوصاف الأولى أكثر منه بأوصاف.

الثانية: ومن ثمّ تكررت الأحاديث في مدح «**حسن الخلق**» وأصل هذا الباب، إن الله تعالى خلق الإنسان وجعل له قلباً يعقل عنه، فبكمال العقل تقتبس الفضائل[١]، وتجتنب الرذائل، وإن كان خبر: «**أن الله لما خلق العقل قال له، أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، فقال: ما خلقت خلقاً أشرف منك: فبك آخذ وبك أعطي**»[٢] كذباً موضوعاً باطلًا من سائر طرقه، ومدح العقل المعلم به عند كل أحد غني عن كل مثل هذا الكذب.

ومحله القلب على الأصح، ومن ثم كان إذا صلح القلب صلح سائر الجسد، فإذا فسد فسد سائره كما في الحديث[٣].

وجعل سبحانه وتعالى القلوب **محل السر والإخلاص** الذي هو سر الله تعالى يودعه قلب من يشاء من عباده، فأجل قلب أودعه ذلك قلبه عليه الصلاة والسلام، وقد جعل تعالى الأخلاق للنفوس أعلاماً على أسرار القلوب، فمن تحقق قلبه بسر الله الأكبر اتسعت أخلاقه

---

(١) حق هذه العبارة أن يعض عليها الإنسان بالنواجذ، فبقدر رقي الإنسان في كماله العقلي، وتوسيع آفاقه بالعلوم والمعارف الدنيوية والدينية، يترقى الإنسان في مراقي الآخلاق والآداب، رزقنا الله أحسنها، وأفضلها، وأشرفها، اللهم آمين. (ي).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث النعمان بن بشير، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، حديث رقم (٥٢)، ومسلم في كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، حديث رقم (١٥٩٩).

لجميع الخلق، والمحاسن الظاهرة أعلاماً على الأخلاق الباطنة، ولأجل ذلك لما اختص ﷺ من جمال الصورة الظاهرة ما لم يشاركه فيه مخلوق، كان ذلك آية باهرة، وحجة ظاهرة، على اتصاف نفسه من الأخلاق بما لم يشاركه فيه مخلوق أيضاً، وتلك آيات على سر قلبه الشريف ـ كما تقرر، ومن ثم ورد أنه: «**أوسع قلب اطلع الله عليه**»[1] أي لما حباه به من شرح الصدر، ووضع الوزر، ورفع الذكر، والشق المتكرر مرات.

واختلف العلماء:

- هل حسن الخلق غريزة أو مكتسب؟

فقيل: غريزة لخبر البخاري: «**إنّ الله قسم أخلاقكُم بينكم كما قسم أرزاقكُم**»[2].

وقيل: بعضه مكتسبٌ لما صح في خبر الأشج: «**إن فيك خصلتين يحبهما الله: الحلم والأناة، قال يا رسول الله: قديماً كانتا في أو حديثاً، قال: قديمتان، فقال: الحمد لله الذي جبلني على جبلتين يحبهما الله**»[3].

فترديد السؤال وتقديره عليه، يشعر بأن منه ما هو «**جبلي**»، ومنه ما هو «**مكتسب**»، وهذا هو الحق.

ومن ثم قال **القرطبي**: هو «جبلة» في نوع الإنسان، وهم متفاوتون فيه، فمن غلب عليه حسنه، فهو المحمود، وإلا أمر بالمجاهدة حتى يصير حسناً، وبالرياضة حتى يزيد حسنة، وصح: «**اللهمّ كما حسّنت خلقِي فحسِّن خُلُقِي**»[4].

---

(١) لم أعثر عليه، وقد ذكره ابن حجر الهيتمي في أشرف الوسائل (١: ٤٩٥).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٣٦٧٢) قال الهيثمي: «رواه أحمد، ورجال إسناده بعضهم مستور، وأكثرهم ثقات»، ولم أجده عند البخاري.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث ابن عباس، كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله ورسوله، وشرائع الدين، والدعاء إليه، حديث رقم (١٧)، وأبو داود في كتاب الأدب، باب في قبلة الرجل، حديث رقم (٥٢٢٥)، وأبو يعلى في مسنده برقم (٦٨٤٨) واللفظ له، والطبراني في المعجم الكبير برقم (٥٣١٣).

(٤) أخرجه الطبراني في كتاب الدعاء من حديث عبدالله بن مسعود برقم (٤٠٤)، وابن السني في عمل اليوم =

وفي **مسلم** في دعاء الافتتاح: «**واهدِنِي لِأحسنِ الأخلاقِ لا يهدِي لِأحسنِها إلّا أنت**»[١].

والظاهر أنه أراد بذلك العبودية، والخضوع لله تعالى، وإلا فهو مجبول على الأخلاق الكريمة في أصل جبلته بالفضل الوهبية، والجود الإلهي، من غير رياضة، ولا تعب، بل لم تزل أسرار المعارف تشرق في قلبه، حتى اجتمع فيه من خصال الكمال، ما لا يحيط به حد، ولا يحصره عد، ومن ثم أثنى الله عليه في كتابه العزيز، فقال تعالى: ﴿ **وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ** ﴾ [القلم: ٤]، ﴿**وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا** ﴾ [النساء: ١١٣].

فوصفه بأنه عظيم في قوته العلمية والعملية، وبأنه مغمور في الثانية، مستغرق فيها، مستقل عن الأولى، ووصف بالعظيم، مع أن الغالب وصف الخلق بالكرم، أي السماحة، إشارة إلى أن خلقه لم يقصر عن ذلك، بل كان رحيماً بالمؤمنين، رؤوفاً بهم، شديداً على الكفار، غليظاً عليهم، مهيباً في صدورهم، وصدور سائر الأعداء، منصوراً بالرعب من مسيرة شهر، فوصف بالعظيم، ليعم الإنعام، والانتقام، لكن مظاهر الأول فيه أكثر، ومن ثم ورد بسند ضعيف: «**إنّ الله بعثني بتمامِ مكارمِ الأخلاقِ، وكمالِ محاسِنِ الأفعالِ**»[٢].

وفي الموطأ بلاغاً: «**بُعِثتُ لِأُتمِّم مكارِمِ الأخلاقِ**»[٣].

وكيف وقد أدب بالقرآن، كما قالت **عائشة** رضي الله تعالى عنها: «**كان خُلُقُهُ القرآن**»[٤].

قال **العارف الشهاب السهروردي**: فيه رمز غامض، وإيماء خفي إلى الأخلاق الربانية،

= والليلة برقم (١٦٣)، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (٨١٨٤)، وأخرجه الإمام أحمد بلفظ قريب برقم (٢٤٣٩٢)، قال الهيثمي: «رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح».

(١) أخرجه من حديث علي ابن أبي طالب، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، حديث رقم (٧٧١).

(٢) اخرجه الطبراني في المعجم الأوسط من حديث جابر بن عبدالله برقم (٦٨٩٥)، قال الهيثمي: «رواه الطبراني في الأوسط، وفيه عمر بن إبراهيم القرشي وهو ضعيف».

(٣) أخرجه برقم (٨)، والنسائي في الكبرى برقم (٢٠٧٨٢).

(٤) سبق تخريجه.

فاحتشمت من الحضرة الإلهية أن تقول: كان متخلقاً بأخلاق الله تعالى، فعبرت عن هذا بأن خلقه القرآن استحياء من سبحات الجلالة، وستر الحلال بلطيف المقال، لوفور عقلها، وكمال أدبها، انتهى.

فأوصاف خلقه العظيم لا تتناهى، ومن ثم وسعت أخلاقه أخلاق العالم، فلذا أرسل الله تعالى للثقلين الإنس والجن، وكذا الملائكة، بل وإلى كافة الخلق، كما في **مسلم** قاله **ابن حجر** الثانية اعلم، لا يبلغ العبد حقيقة «**التواضع**»: وهو التذلل والخشوع، إلا إذا دام تجلي نور الشهور في قلبه، لأنه حينئذ يذنب النفس، ويصفيها من غش الكبر والعجب، فتلين وتطمئن للحق، والحق محو آثارها، وسكون نهجها، ونسيان حقها، والذهول عن النظر إلى قدرها، ولما كان الحظ الأوفر من ذلك لنبينا ﷺ، كان أشد الناس تواضعاً، وحسبك شاهداً على ذلك، أن الله سبحانه وتعالى خيّره بين أن يكون ملكاً نبياً، أونبياً عبداً، فاختار أن يكون نبياً عبداً، ومن ثم لم يأكل متكئاً بعد، حتى فارق الدنيا، ولم يقل لشيء فعله أنس خادمه أف قط، وما ضرب أحد من عبيده، وإمائه، وهذا أمر لا يتسع له الطبع البشري، لولا التأييدالإلهي، وفي مسلم: «**ما رأيتُ أحدًا كان أرحم بِالعِيالِ مِن رسُولِ الله ﷺ**»[(١)].

روى وعن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها سئلت، **كيف كان إذا خلا في بيته؟ قالت: «ألين الناس، بساماً ضحاكاً لم ير قط مادا رجليه بين أصحابه»**[(٢)].

وعنها: «**ما كان أحسنُ خُلُقًا مِن رسُولِ الله ﷺ ما دعاهُ أحدٌ مِن أصحابِهِ ولا مِن أهلِهِ إلّا قال لبّيك**»[(٣)].

وكان يركب الحمار ويردف خلفه، وروى أبو داود وغيره: **أن قيس بن سعد صحبه**

---

(١) أخرجه من حديث أنس بن مالك، كتاب الفضائل، باب رحمته ﷺ الصبيان والعيال وتواضعه وفضل ذلك، حديث رقم (٢٣١٦).

(٢) انظر: الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (٢: ٤٧٣)، وميزان الاعتدال للذهبي (٤٤٦)، وفيه حارثة بن أبي الرجال بعض ما يرويه منكر لا يتابع عليه.

(٣) أخرجه دلائل النبوة لأبي نعيم الأصفهاني رقم (١١٩).

راكباً حماراً فقال: اركب، فأبى، فقال له: «إمّا أن تركب، وإما أن تنصرِف»[١].

وفي رواية: «اركب أمامي وصاحب الدابة أولى بمقدمها»[٢].

وفي «مختصر السيرة» للمحب الطبري: أنه ركب حماراً عربا إلى قباء ومعه أبو هريرة فقال: أحملك، فقال: ما شئت يا رسول الله، فقال: اركب فوثب ليركب فلم يقدر، فاستمسك به ﷺ فوقعا جميعاً، ثم ركب وقال له مثل ذلك، فوقعا جميعهاً، ثم ركب، وقال له مثل ذلك، فقال: لا والذي بعثك بالحق ما رميتك ثالثاً[٣].

وأنه كان في سفر فأمر أصحابه بإصلاح شاة، فقال رجل: عليّ ذبحها، وقال آخر: عليّ سلخها، وقال آخر: عليّ طبخها: فقال ﷺ: عليّ جمع الحطب، فقالوا يا رسول الله: نكفيك العمل، فقال: قد علمت أنكم تكفوني، ولكن أكره أن أتميز عليكم، وأن الله تعالى يكره من عبده أن يراه متميزاً بين أصحابه[٤].

وقام ﷺ بخدم وفد النجاشي، فقال له أصحابه: نكفيك، فقال: إنهم كانوا لأصحابنا مكافئين، وأنا أحب أن أكرمهم[٥].

تتمة:

لم يكن ﷺ فاحشاً، ولا متفحشاً، ولكنه كان يعفو ويصفح، وهذه أخلاق المحسنين على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ﴾ يعني بباطنك ﴿وَٱصۡفَحۡۚ﴾ يعني بظاهرك ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [المائدة: ١٣].

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب كم مرة يسلم الرجل في الاستئذان، حديث رقم (٥١٨٥)، والنسائي في الكبرى برقم (١٠٠٨٤)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٥٤٧٦).

(٢) أخرجه الطبراني في معجمه الأوسط برقم (٣٥٠٥).

(٣) انظر: سبل الهدى والرشاد للشامي (٧: ٣٧٨).

(٤) انظر: سبل الهدى والرشاد للشامي (٧: ١٧).

(٥) انظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى لعياض (٢٥٩).

وحسبك عفوه وصفحه، عن أعدائه المحاربين له، المبالغين في أذاه، حتى كسروا رباعيته، وشجوا وجهه يوم أحد، فشق ذلك على أصحابه، فقالوا: لو دعوت عليهم، فقال: «**إنِّي لم أبعث لعّاناً، ولكِن بُعِثْتُ داعِياً ورحمةً، اللهمّ اغفِر لِقومِي أو اهدِ قومِي فإنّهُم لا يعلمُون**»[١].

أي اغفر لهم ذنب الشجة، لا مطلقاً، وإلا لأسلموا كلهم، قاله **ابن حبان** وانظر جميل هذا العفو مع قوله يوم الخندق: «**شغلُونا عنِ الصّلاةِ الوُسطى ـ صلاة العصر ـ اللهمّ املأ بُطُونهُم ناراً**»[٢].

لأن ذلك حقه فعفي عنه، وهذا حق الله تعالى فلم يعف عنه، إذ عفوه وصفحه إنما كان متعلقاً بحقه.

وقد روى **الطبراني** و**ابن حبان** و**الحاكم** و**البيهقي** عن أجل أخبار اليهود، والذين أسلموا، أنه قال: «لم يبق مِن علاماتِ النُّبُوّةِ شيء إلّا وقد عرفتُها في وجهِ مُحمّدٍ ﷺ حِين نظرتُ إليهِ إلّا اثنتينِ لم أخبرُهُما مِنهُ يسبِقُ حِلمُهُ جهلهُ».

أي لو تصور منه جهل، أو مراده بالجهل الغضب، «ولا يزِيدُهُ شِدّةُ الجهلِ عليهِ إلّا حِلمًا فكُنتُ أتلطّفُ لهُ لِأن أُخالِطهُ فأعرِف حِلمهُ وجهلهُ، فابتعت منه تـمراً على أجل فأعطيته التمر فلمّا كان قبل محلِّ الأجلِ بِيومينِ أو ثلاثةٍ أتيته فأخذت بجامع قميصه وردائه ونظرت إليه بوجه غليظ ثُمّ قُلتُ ألا تقضِينِي يا مُحمّدُ حقِّي فوالله ما علِمتُكُم بنِي عبد المُطّلِبِ بِمطلٍ ولقد كان لِي بِمُخالطتِكُم عِلمٌ قال ونظرتُ إلى عُمر بنِ الخطّابِ وعيناهُ تدُورانِ في وجهِهِ كالفلكِ المُستدِيرِ ثُمّ رمانِي بِبصرِهِ وقال: أي عدُوّ الله أتقُولُ لِرسُولِ الله ﷺ ما أسمعُ

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، حديث رقم (٣٤٧٧)، ومسلم في كتاب الجهاد والسير، باب غزوة أحد، حديث رقم (١٧٩٢) و(٢٥٩٩).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة، حديث رقم (٢٩٣١)، ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب التغليظ في تفويت صلاة العصر وباب الدليل لمن قال الصلاة الوسطى هي صلاة العصر، حديث رقم(٦٢٧).

وتفعلُ بِهِ ما أرى؟ فوالّذِي بعثهُ بِالحقِّ لولا ما أُحاذِرُ فوتهُ لضربتُ بِسيفي هذا عُنُقك ورسُولُ الله ﷺ ينظرُ إلى عُمر فِي سُكُونٍ وتُؤدةٍ ثُمّ قال: «إنّا كُنّا أحوج إلى غيرِ هذا مِنك يا عُمرُ أن تأمُرنِي بِحُسنِ الأداءِ وتأمُرهُ بِحُسنِ التقاضي اذهب بِهِ يا عُمرُ فاقضِهِ حقّهُ وزِدهُ عِشرِين صاعًا مِن غيرِهِ مكان ما رُعتهُ» قال زيدٌ: فذهب بِي عُمرُ فقضانِي حقِّي وزادنِي عِشرِين صاعًا مِن تمرٍ فقُلتُ: ما هٰذِهِ الزِّيادةُ قال: أمرنِي رسُولُ الله ﷺ أن أزِيدك مكان ما رُعتُك فقُلتُ: أتعرِفُنِي يا عُمرُ؟ قال: لا فمن أنت؟ قُلتُ: أنا زيدُ بنُ سعنة قال: الحبرُ قُلتُ: نعم الحبرُ قال: فما دعاك أن تقُول لِرسُولِ الله ﷺ ما قُلت وتفعلُ بِهِ ما فعلت؟ فقُلتُ: يا عُمرُ كُلُّ علاماتِ النُّبُوّةِ قد عرفتُها فِي وجهِ رسُولِ الله ﷺ حِين نظرتُ إليهِ إلّا اثنتين لم أختبِرهُما مِنهُ: يسبِقُ حِلمُهُ جهلهُ ولا يزِيدُهُ شِدّةُ الجهلِ عليهِ إلّا حِلمًا فقدِ اختبرتُهُما فأُشهِدُك يا عُمرُ أنِّي قد رضِيتُ بِالله ربًّا وبِالإسلامِ دِينًا وبِمُحمّدٍ نبِيًّا»[١].

وروى **أبو داود** أن أعرابياً جذبه بردائه حتى أثر في رقبته الشريفة لخشونته وهو يقول: **احملني على بعيري هاتين أي احملها لي طعاماً إنك لا تحملني من مالك، ولا من مال أبيك، فقال له ﷺ: لا، واستغفر الله ثلاث مرات، لا أحملك حتى تقِيدني من جذبك، فقال: لا والله لا أقِيدكها ثم دعا رجلاً، فقال له: احمل له على بعيريه هذين: على بعير تمراً، وعلى الآخر شعيراً**[٢].

ورواه البخاري وفيه: **أنه لـما جبـذه تلك الجبذة الشديدة التفت إليه فضحك ثم أمر له بعطاء**[٣].

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه برقم (٢٨٨) والحاكم في مستدركه برقم (٦٥٤٧)، والبيهقي في دلائل النبوة (٦: ٢٧٨)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٣٧١).

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب في الوقار، حديث رقم (٤٧٧٥).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب فرض الخمس، باب ما كان النبي ﷺ يعطي المؤلفة قلوبهم وغيرهم من الخمس ونحوه، حديث رقم (٣١٤٩)، و مسلم في كتاب الزكاة، باب إعطاء من سأل بفحش وغلظة، حديث رقم (١٠٥٧).

وفي هذا عظيم عفوه، وصفحه، وصبره، على الأذى نفساً، ومالا، وتجاوزه عن جفات الأعراب، وحسن تدبيره لهم، مع أنهم كالوحوش الشاردة، والطباع المتنافرة المتباعدة، فساسهم، واحتمل جفاهم، وصبر على أذاهم، إلى أن انقادوا إليه، واجتمعوا عليه، وقاتلوا دونه أهليهم، وآباءهم، وأبناءهم، واختاروه على أنفسهم، وأوطانهم، لكنه كان إذا انتهكت حرمات الله قام لها، ولا يقوم لغضبه شيء.

فإن قلت: مظلمته ﷺ إيذاء له، وإيذاؤه كفرٌ، وهو حق لله تعالى، فكيف يسقط بعفوه؟

قلت: لا نسلم أن مطلق إيذائه كفراً ألا ترى لما مرّ فيمن جذب رداءه حتى أثر في عنقه فعفا عنه، وأعطاه حملي بعيريه، والحاصل: أن إيذاءه إنما يصدر من مسلم جاف، وهذا له نوع عذر، فلم يكفر، وعفي عنه، أو من منافق، وقد أمر بتحمل أذاهم، لئلا ينفر الناس عنه، أو من كافر، وهو غير ملتزم للأحكام، قاله **ابن حجر**.

خاتمة:

لا يكون الحلم غالباً إلا مع حياء، ومسكنه القلب، ولذا يزداد **الحياء** بازدياد حياة القلب، فلما كان القلب حياً، كان الحياء أتم، وهو لغة تغير، وانكسار، يعتري **الإنسان** من خوف ما، يعاب به، **وشرعاً** خلق يبعث على اجتناب القبيح، ويحض على ارتكاب الحسن، ومجانبة التقصير في الحق، وهو أقسام:

منها حياء الكرم: كاستحيائه ﷺ أن يقول لمن طول المقام عنده في وليمة زينب انصرفوا، وفيه نزلت: ﴿وَلَا مُسْتَـْٔنِسِينَ لِحَدِيثٍ﴾ [الأحزاب: ٥٣] الآية[1].

وحياء المحب من محبوبه: حتى إذا خطر بقلبه هاج الحياء منه، فيخجل من غير أن يدري ما سببه.

وحياء العبودية: بأن يشهد تقصيره فيها، فيزداد خوفه، وخجله، وحياء المرء من نفسه، بأن تشرف همته، فيستحي من رضى نفسه بالنقص، فيجد نفسه مستحياً من نفسه، حتى كان

---

(١) انظر: الدر المنثور للسيوطي (٦: ٦٤٢).

له نفسين يستحي أحدهما من الأخرى، وهذه أكمل أنواع الحياء، إذا المستحي من نفسه، أجدر بالاستحياء من غيره، والحياء المحمود عظيم الشأن، رفيع القدر، لأن به ملاك الأمر، وحسن المعاشرة للخلق والمعاملة للحق، ومن ثم قال عليه الصلاة والسلام: «**الحياءُ خيرٌ كُلُّهُ**»[١].

ووصف صلى الله علي وسلم بأنه: «**أشدّ حياءً مِن العذراءِ في خِدرِها**»[٢].

إذ خلوة أجنبي بها مظنة، لإيقاع الفعل بها، من خلف سترها المحجوبة به عن أهلها، فيزداد حياؤها، ولذا وصف الحياء بأنه: من شعب الإيمان، كما يدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «**والحياءُ شُعبةٌ مِن الإيمانِ**»[٣].

وفي رواية للبخاري أنه: «**مِن الإيمانِ**»[٤].

وأنه: «**لا يأتِي إلّا بِخيرٍ**»[٥].

قال القاضي وغيره: إنما جعل الحياء من الإيمان، وإن كان غريزة، لأن استعماله على قانون الشرع، يحتاج إلى قصد، واكتساب، وعلم.

وقال **القرطبي**: «**الحياء المكتسب**»: هو الذي جعله الشارع من الإيمان، وهو الـمكلف

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب في شعب الإيمان، حديث رقم (٣٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ، حديث رقم (٣٥٦٢)، ومسلم في كتاب الفضائل، باب كثرة حيائه ﷺ، حديث رقم (٢٣٢٠).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث سالم بن عبدالله عن أبيه، كتاب الإيمان، باب الحياء من الإيمان، حديث رقم (٢٤)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها، حديث رقم (٣٦).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث سالم بن عبدالله عن أبيه، كتاب الإيمان، باب الحياء من الإيمان، حديث رقم (٢٤).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عمران بن حصين، كتاب الأدب، باب الحياء، حديث رقم (٦١١٧)، و مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها، حديث رقم (٣٧).

به دون الغريزي، غير أن من كان فيه غريزة منه، فإنها تعينه على المكتسب، حتى يكاد يكون غريزياً، وقد جمع له ﷺ بين النوعين، فكان عليه الصلاة والسلام في الغريزي أشد حياء من البكر في خدرها، وورد أنه عليه الصلاة والسلام: «**كان من حيائه لا يثبت بصره في وجه أحد**»[١].

واعلم أن «**الحياء**» إنما يتمدح به، حيث لم ينته لصاحبه إلى ضعف، وجبن، وجور عن الحق، وإلا كان مذموماً، وحياؤه كان ﷺ كان منزهاً عن جميع ذلك، فقد **قال ابن عمر**: «**ما رأيت أشجع ولا أعبد من رسول الله ﷺ**»[٢].

وقال أنس: «**كان أحسن الناس وأجود الناس وأشجع الناس**»[٣].

وكان عليه الصلاة والسلام إذا قام الصوت ليلاً بالمدينة، يسبق الناس إليه، ويرجع بعد استبراء الخبر قائلاً: «**لن تُراعُوا**»[٤].

وصرّح وكأنه ثلاث مرات متواليات، لما شرط عليه أنه إن صرعه أسلم، وسرع ابن الأسود، وكان يقف على جلد البقرة، ويجذبه من تحته عشرة، فينفرى الجلد، ولا يزحزح من عليه، وكان أصحابه يتقون به عند اشتداد الحرب، وبالجملة كل هذه الأمور كما علم مما مر، اندرجت تحت قوله: «**وكن كما كان خيار الخلق**».

فإن قلت: هلا أعربت حليف حلم خبراً لكاف، وما بعده عطفاً عليه، **وقوله** كما كان إلى آخره مشبه مفيد، لاتصاف خيار الخلق بالحلم، واتباع الحق.

قلت: يصد عنه قصوره، وعدم انطباقه على كل ما تقدم تفصيله وبيانه، أو حال كونك

---

(١) انظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى (٢٤٣).

(٢) أخرجه ابن أبي الدنيا في مكارم الأخلاق برقم (٣٩١).

(٣) أخرجه ابن أبي الدنيا في مكارم الأخلاق برقم (٣٨٢).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب حسن الخلق والسخاء وما يكره من البخل، حديث رقم (٦٠٣٣).

(تابعاً) أي متبعاً (للـ)هدى ودين (الحق)، مستمسكاً به، قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]، ويحتمل أن لا مضاف.

فالمراد «بالحق» الحكم الشرعي المطابق للواقع، وله إطلاقات تقدمت صدر الكتاب.

واعلم أنه لا يكون تابعاً للهدى ودين الحق اتباعاً كاملاً، إلا إذا لازم على كل ما أشرنا إليه، وغيره من أقوال الشريعة، وأفعالها، واعتقاداتها، ظاهراً وباطناً، وذلك الخير يتفرّع من أربعة أحاديث:

- **الأول**: ما خرجه مسلم عنه عليه الصلاة والسلام: «من كان يُؤمِنُ بِالله واليومِ الآخِرِ فليقُل خيرًا أو لِيصمُت»[(١)].

- **والثاني**: أخرجه الترمذي في «الزهد» عنه عليه الصلاة والسلام: «مِن حُسنِ إسلامِ المرءِ تركُهُ ما لا يعنِيهِ»[(٢)].

- **والثالث**: أخرجه البخاري في «الأدب» عنه عليه الصلاة والسلام: في وصيته المختصرة لأبي هريرة: «لا تغضب»[(٣)].

- **والرابع**: أخرجه مسلم عنه عليه الصلاة والسلام: «لا يُؤمِنُ أحدُكُم حتّى يُحِبّ لِأخِيهِ ـ أو قال: لِجارِهِ ـ ما يُحِبُّ لِنفسِهِ»[(٤)]، زاد النسائي في روايته: «مِن الخيرِ»[(٥)]، كأن الشرع مداره على أربعة أحاديث، أحدها الحديث الثاني، وثانيها: «إنّما الأعمالُ بِالنِّيّاتِ»[(٦)].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه في أبواب الزهد، حديث رقم (٢٣١٧) وقال: حديث غريب.

(٣) أخرجه برقم (٦١١٦).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه من أنس بن مالك، كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، حديث رقم (١٣)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لإخيه، حديث رقم (٤٥).

(٥) أخرجه برقم (٥٠١٧).

(٦) سبق تخريجه.

وثالثها: «الحلالُ بيّن والحرامُ بيّن»[١] الحديث، ورابعها: «ازهد في الدُّنيا يُحِبّك الله، وازهد فيما في أيدِي النّاسِ يُحِبّك النّاسُ»[٢].

ومن نظم طاهر من الفوز:

عـمادَ الدِّيـنِ عِندَنـا كلـماتٌ   أربـعٌ مِـن كَلامِ خَـيِ البرِيَّهْ
اتَّق الشُّبُهاتِ وازهَدْ وَدَعْ مَا   لـيـسَ يَعْنِيـكَ واعمَـلَ بنِيَّـهْ

ثم **علل** بالتخلق بأخلاق خيار الخلق بقوله: **(فكل خير)**، أي لأن كل خير حاصل **(في)**، هي سببية على حد قوله عليه الصلاة والسلام: «**دخلتِ امرأةٌ النّار في هِرّةٍ حبستها**»[٣].

أي: بسبب **(اتباع من سلف)**، أي: تقدم من الأنبياء، والصحابة، والتابعين، وتابعيهم، خصوصاً الأربعة المجتهدين، الذين انعقد الإجماع اليوم على امتناع الخروج عن مذاهبهم كما تقدم.

(وكل شر) أي: ولأن كل شر **(في ابتداع)** أي: **اختراع وإحداث**، ما لم يكن في عصره ﷺ، ولا تناولته أدلة الشريعة في المذموم من ابتداع **(من خلف)** المتقدمين.

وما بعدهم روى أبو داود والترمذي وقال: حديث حسن واحد، وابن ماجه وأبو نعيم عن أبي نجيح العرباض ابن سارية السلمي قال: وعظنا رسُولُ الله ﷺ يومًا بعد صلاةِ الغداةِ موعِظةً بلِيغةً ذرفت مِنها العيُونُ ووجِلت مِنها القُلُوبُ، فقال رجُلٌ: إنّ هذِهِ موعِظةُ مُودِّعٍ فماذا تعهدُ إلينا يا رسُول الله؟ قال: «أُوصِيكُم بِتقوى الله والسّمعِ والطّاعةِ، وإن عبدٌ حبشِيٌّ، فإنّهُ من يعِش مِنكُم يرى اختِلافًا كثِيرًا، وإيّاكُم ومُحدثاتِ الأُمُورِ فإنّها ضلالةٌ فمن

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه ابن ماجه من حديث سهل بن سعد، أبواب الزهد، باب الزهد في الدنيا، حديث رقم (٤١٠٢)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٥٩٧٢).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب بدء الخلق، باب خمس من الدواب يقتلن في الحرم، حديث رقم (٣٣١٨).

أدرك ذلِك مِنكُم فعليهِ بِسُنّتِي وسُنّةِ الخُلفاءِ الرّاشِدِين المهدِيِّين، عضُّوا عليها بِالنّواجِذِ، وإيّاكم ومُحدثاتِ الأمورِ، فإن كُلّ مُحدثةٍ بدعةٌ»[١].

والبدعة لغة: ما كان مخترعاً على غير مثال سابق، ومنه بديع السموات والأرض، أي موجدهما على غير مثال سبق.

وشرعاً: ما أحدث على خلاف أمر الشارع، ودليله الخاص، أو العام، بل يكون الحامل عليه مجرد الشهوة، والإرادة، أما ما أحدث مما له أصل في الشرع، إما بحمل النظير على النظير، أو بغير ذلك، فإنه حسن، إذ هو سنة الخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين، ومن ثم قال **عمر رضي الله تعالى عنه** في التراويح: «**نِعمةُ البِدعةُ هي**»[٢].

وليس ذلك مذموماً لمجرد لفظ محدث، أو بدعة، فإن القرآن باعتبار لفظه، وإنزاله، وصف بالمحدث أول سورة الأنبياء، وإنما منشأ الذم ما اقترن به من مخالفة السنة، ودعايته إلى الضلالة، **وهي منقسمة من حيث هي إلى خمسة أقسام**:

واجب: وهو ما تناولته قواعد الوجوب، وأدلته من الشرع، كتدوين القرآن والشرائع، إذا خيف عليها الضياع، فإن التبليغ لمن بعدنا من القرون واجب إجماعاً، وإهمال ذلك حرام إجماعاً، زاد بعض المتأخرين ومن البدع الواجبة على الكفاية، الاشتغال بالعلوم العربية، المتوقف عليها فهم الكتاب والسنة، كالنحو، والصرف، والمعاني، والبيان، واللغة، بخلاف العروض، والقوافي، ونحوهما، وكالجرح، والتعديل، وتمييز صحيح الأحاديث من سقيمها، وتدوين نحو الفقه، وأصوله، وآلاته، والرد على القدرية، والجبرية، والمرجئة، والمجسمة، لأن حفظ الشريعة فرض كفاية فيما زاد على المتعين، كما دلت عليه القواعد الشرعية، ولا يتأتى

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب السنة، باب في لزوم السنة، حديث رقم (٤٦٠٧)، والترمذي في أبواب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، حديث رقم (٢٦٧٦)، وابن ماجة في أبواب السنة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، حديث رقم (٤٣)، وأبو نعيم في حلية الأولياء (٥: ٢٢٠).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان، حديث رقم (٢٠١٠).

حفظها إلا بذلك، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب وحرام، وهو كل بدعة تناولتها قواعد التحرير، وأدلته من الشريعة كالمكوس والمحدثات من المظالم والمحدثات المنافية لقواعد الشريعة كتقديم الجهال على العلماء، **وتولية المناصب الشرعية من لا يصلح لها بطريق التوارث**، وجعل المستند في ذلك كون المنصب كان لأبيه وهو نفسه ليس بأهل.

زاد بعضهم: من «**البدع المحرمة**» الاشتغال بمذاهب سائر أهل البدع المخالفة لما عليه أهل السنة والجماعة.

ومندوب إليه: وهو ما تناولته قواعد الندب وأدلته، كصلاة التراويح، وإقامة صور الأئمة والقضاة وولاة الأمور على خلاف ما كان عليه الصحابة رضوان الله عليهم بسبب أن المصالح والمقاصد الشرعية لا تحصل إلا بعظمة الولاة في نفوس الناس، وكان الناس في زمن الصحابة رضوان الله عليهم تعظيمهم إنما هو بالدين وسابق الهجرة، ثم اختل النظام، وذهب ذلك القرب، وحدثت قرون أخر لا يعظمون إلا بالصور، فتعين تفخيم الصور حتى تحصل المصالح، وقد كان عمر رضي الله تعالى عنه يأكل خبز الشعير والملح ويفرض لعامله نصف شاة في كل يوم لعلمه بأن الحالة التي هو عليها لو عملها غيره لهان في نفوس الناس ولم يحترموه وتجاسروا عليه بالمخالفة، فاحتاج إلى أن يضع غيره في صورة أخرى لحفظ النظام، ولذلك لما قدم الشام، ووجد معاوية بن أبي سفيان قد اتخذ الحجاب، وأرخى الحجاب، واتخذ المراكب النفيسة، والثياب الهائلة العلية، وسلك ما يسلكه الملوك، سأله عن ذلك، فقال له: أنا بأرض نحن فيها محتاجون لهذا. فقال له: لا آمرك ولا أنهاك، ومعناه: أنت اعلم بحالك: هل أنت محتاج إلى هذا فيكون حسناً، أو غير محتاج إليه فلا يسوغ لك التخلف به، فدل ذلك من عمر رضي الله عنه وغيره على أن أحوال الأئمة وولاة الأمور تختلف باختلاف الأمصار والأعصار والقرون والأحوال، **فكذلك يحتاجون إلى تجديد زخارف وسياسات لم تكن قديماً**، وربما وجبت في بعض الأحوال.

زاد بعض المتأخرين: ومن البدع المندوبة: إحداث نحو الربط، والمدارس، وكل إحسان لم يعهد في العصر الأول، والكلام في دقائق التصوف والجدل، وجمع المحافل، والاستدلال في المسائل العلمية إن قصد بذلك وجه الله تعالى.

ومكروه: وهو ما تناولته أدلة الكراهة من الشريعة وقواعدها، كتخصيص الأيام الفاضلة أو غيرها بنوع من العبادة، وكذلك في الصحيح، أخرجه مسلم وغيره، أن رسول الله ﷺ: «**نهى عن تخصيص يوم الجمعة بصيام أو ليلتها بقيام**»[1].

ومن هذا الباب، الزيادة في المندوبات المحدودات، كما ورد في التسبيح عقب الفريضة ثلاثة وثلاثين، فيفعل مائة، وورد صاع في زكاة الفطر فجعله عشرة أصوع، بسبب أن الزيادة فيها إظهار الاستظهار على الشارع، وقلة أدب معه، بل شأن العظماء إذا حددوا شيئاً وقف عنده، وعد الخروج عنه قلة أدب، والزيادة في الواجب أو عليه أشد في المنع، لأنه يؤدي إلى أن يعتقد أن الواجب هو الأصل والمزيد عليه، ولذلك نهى مالك رحمه الله عن اتصال صيام ستة أيام من شوال برمضان لئلا يعتقد أنها من رمضان، وخرج أبو داود: **أن رجلاً دخل إلى مسجد رسول الله ﷺ فصلى الفرض وقام ليصلي ركعتين، فقال له عمر بن الخطاب رضي الله عنه: اجلس حتى تفصل بين فرضك ونفلك، فبذا هلك من كان قبلنا، فقال له رسول الله ﷺ: «أصاب الله بك يا بن الخطاب»**[2] يريد عمر أن من قبلنا وصلوا النوافل بالفرائض واعتقدوا الجميع واجباً، وذلك تغيير للشرائع وهو حرام إجماعاً.

زاد بعضهم: ومن البدع المكروهة زخرفة المساجد وتزويق المصاحف، انتهى.

واعلم أن **حكمنا على الزائد على التسبيح بالكراهة إنما هو من حيث زيادته، فلا ينافي قول النووي وغيره** أنه يثاب عليه، يعني من حيث أنه ذكر، والله اعلم.

ومباح: وهو ما تناولته الإباحة وقواعدها من الشريعة، كاتخاذ المناخل للدقيق، ففي

---

(١) أخرج مسلم في صحيحه برقم (١١٤٤) عن أبي هُريرة رضي الله عنهُ، عنِ النّبيِّ ﷺ، قال: «لا تختصُّوا ليلة الجُمُعةِ بِقِيامٍ مِن بينِ اللّيالي، ولا تخُصُّوا يوم الجُمُعةِ بِصِيامٍ مِن بينِ الأيّامِ، إلّا أن يكُون في صومٍ يصُومُهُ أحدُكُم».

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب في الرجل يتطوع في مكانه الذي صلى فيه المكتوبة، حديث رقم (١٠٠٧)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٢٣١٢١).

الآثار: «**أول شيء أحدثه الناس بعد رسول الله ﷺ اتخاذ المناخل**»[١]، لأن لين العيش، وإصلاحه من المباحات، فوسائله مباحة.

زاد بعضهم: ومن البدع الـمباحة التوسـع في لذيذ الـمآكل والـمشارب والـملابس وتوسيع الأكمـام.

فإن قلت: فقد تقدم أن إقامة صور الأئمة وغيرهم من ولاة الأمور مندوبٌ إليها، فإن كان ذلك لمثلهم فهو مندوب، وإن كان لغيرهم، فلا نسلم إباحته.

قلت: ليس الكلام إلا فيمن ذكر، ولكن العلماء مختلفون في ذلك في حقهم:

- فبعضهم: يجعله مكروها.
- وبعضهم: يجعله مندوباً.
- وبعضهم: يجعله مباحاً.

فينزل الكلامان على هذا الخلاف.

قال **ابن عبد السلام الشافعي**: ومن **البدع المباحة**: المصافحة عقب العصر والصبح، لكن قيده **النووي** بما إذا صافح من هو معه قبلهما إما إجماعاً، وكونه خصصها ببعض الأحوال، وفرط في أكثرها، لا يخرج ذلك البعض عن كونها مشروعة فيه.

ولما تقرر علم أن قوله عليه الصلاة والسلام: «**وإيّاكم ومُحدثاتِ الأمورِ**»[٢] عام أريد به خاص، إذ سنة الخلفاء الراشدين منها، مع إنا أمرنا باتباعها لرجوعها إلى أصل شرعي.

قال بعض المتأخرين: وكذلك سنتهم عام أريد به خاص، إذ لو فرض خليفة راشد في عامة أمـره سن سنة لا يعضدها دليل شرعي امتنع اتباعها، ولا ينافي ذلك رشده، لأنه قد

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الأطعمة، باب النفخ في الشعير، حديث رقم (٥٤١٠).
(٢) سبق تخريجه.

يخطئ المصيب، ويزيغ المستقيم يوماً ما، ففي الحديث: «**لا حلِيم إلّا ذُو عثرةٍ، ولا حكِيم إلّا ذُو تجرِبةٍ**»[١]، انتهى.

قلت: وهو مبني على أن «ال» في الخلفاء الراشدين المهديين للاستغراق الجنسي، وهو ممنوع، لجواز أن تكون للعهد الذهني بالإصطلاح النحوي، على أنه سلف أن الخلافة أخص من الإمامة، فمن بعد الخمسة السابقين: أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، والحسن، **أمراء وملوك لا خلفاء بالمعنى السابق**، بيانه إذا عرفت، هذا فإطلاق «المتن» كإطلاق الحديث، وإطلاق ابن أبي زيد قوله: **الأصحاب مطبقون على إنكار البدع**، فما كان جوابنا عن إطلاق الحديث كان جواباً عن إطلاق غيره، والحديث جار على إطلاق اللغة، **إذ الكلام بحسب موارد استعمالها**:

- **إما عام أريد به عام، نحو**: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾.
- **أو خاص أريد به خاص، نحو**: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٌ مِّنۡهَا وَطَرًا زَوَّجۡنَٰكَهَا﴾ [الأحزاب: ٣٧].
- **أو عام أريد به خاص، نحو**: ﴿وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٍ﴾ [النمل: ٢٣].
- **أو خاص أريد به عام، نحو**: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنۡهَرۡهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣].

أي: لا تؤذهما بشيء من أنواع الأذى.

وهاهنا قاعدة: وهي، كل حكم أجازه الشارع، أو منعه، أو أمكن رده إلى أحدهما، فهو واضح، فإن أجازه مرة ومنعه أخرى، فالثاني ناسخ للأول، وإن لم يرد عنه إجازته ولا منعه ولا أمكن رده إليهما بوجه، ففيه: الخلاف قبل ورود الشرع، والأصح أن لا حكم، فلا تكليف فيه بشيء. **وقيل**: يرجع فيه إلى المصلحة والسياسة، فما وافقهما منه أخذ به، وما لا ترك، **كذا قاله بعض المتأخرين**، ولا يشك في حسنه.

---

(١) أخرجه الترمذي في أبواب البر والصلة، باب ما جاء في التجاري، حديث رقم (٢٠٣٣) وقال: حديث حسن غريب.

وَكُلُّ هَدْيٍ لِلنَّبِي قَـدْ رَجَح   فَمَا أُبِيحَ افعَل وَدَع مَا لَـم يُبَح

إذا تقرر هذا، عرفت أن قول **القرافي**: فالبدعة إذا عرضت تعرض على قواعد الشرع وأدلته، فأي شيء تناولها من الأدلة والقواعد ألحقت به، من إيجاب أو تحريم أو غيرهما، وإن نظر إليها من حيث الجملة بالنظر إلى كونها بدعة مع قطع النظر عما يتقاضاها كرهت، فإن الخير كله في الاتباع، والشر كله في الابتداع صحيح.

❋ **لطيفة**: قال **أبو العباس الأبياني** من أهل الأندلس: ثلاث لو كتبن بي ظفر لوسعتهن، وفيهن خير الدنيا والآخرة:

- **اتبع ولا تبتدع.**
- **اتضع ولا ترتفع.**
- **من ورع لا يتسع.**

(وكل هدى)، أي طريق وسنة منسوبة **(للنبي)** محمد ﷺ لم ينسخ، **(قد)**، هي للتحقيق، **(رجح)** من حيث نسبته إليه على ما لم ينسب إليه من أقوال وأفعال واعتقادات.

ولذا كان بعضهم يقول: السنة الضعيفة أحب إليّ من عقول الرجال.

ودخل في هذه «**الكلية**»:

- **ما كان هدياً له مختصاً به ﷺ.**
- **وما كان مشتركاً بينه عليه الصلاة والسلام وبين أمته.**

والمنسوخ: لا يجوز اتباعه عليه الصلاة والسلام فيه، كتزوج ما زاد على أربع، وحكمه لنفسه، ولذا عقبها بقوله:

(فما)، أي فكل هدي بلغك عنه ﷺ، وكنت مجتهداً أو أداك اجتهادك إلى الأخذ به أو مقلداً، وذهب إمامك إلى الأخذ به، وكان ذلك الهدي مما **(أبيح)**، أي أحل لغيره عليه الصلاة والسلام، بأن لم يدل دليل على اختصاصه به عليه الصلاة والسلام، ولم ينه عنه، فلا حرج عليك في ارتكابه، واجباً كان أو مندوباً أو مباحاً، مستوي الطرفين.

فالمراد بـ«أبيح» لم ينه عنه، أي فكل ما لم ينه عنه نهى تحريم أو كراهة: (**افعلـ**)ـه، (**ودع**) أمراً ميت ماضيه، معناه: اترك فعل كل (**ما لم يبح**) كل فعله إباحة مستوية الطرفين، بأن كان منسوخاً أو مختصاً به عليه الصلاة والسلام، أو منهياً عنه نهي تحريم أو كراهة، إذ العمل بكل هذه لا يجوز.

وتصدق هذه القاعدة أيضاً بـ«**المجمل**» و«**المأول**» قبل بيان المراد منهما، ولا تصدق بـ«العام» و«المطلق» قبل ورود «المخصص» و«المقيد» لصحة بل وجوب العمل بهما حتى يرد المخصص أو المقيد، إذ الأصل عدمهما.

- **فمن هديه** ﷺ:

معرفة الله سبحانه وتعالى، على ما مر، وكذا معرفة أنبيائه، ورسله، وكتبه، وملائكته، والنشر، والحشر، والجنة، والنار، وما قبلهما، وما فيهما، على ما مر.

ومن هديه ﷺ **أيضاً**، ما قدمنا إليه الإشارة بقولنا: وكن كما كان خيار الخلق.

ومن هديه أيضاً، طلبه معالي الأمور، وكراهة دنيئها، فقد قال عليه الصلاة والسلام: «**إنّ الله تعالى يُحِبُّ معالِي الأُمُورِ ويكرهُ سفاسِفها**»[1]، فعلى عالي المهمة المحافظة على الاتصاف بثمرة تلك المعرفة من استحضار تقريبه تعالى لعبده لهدايته إياه، وتبعيده له بإضلاله إياه، فيكون بين الخوف والرجاء، فيرتكب الأوامر، ويجتنب النواهي، فيقربه الله تعالى ويحبه حتى يكون سمعه وبصره ويده التي يبطش بها، ويتخذه وليا، إن سأله أعطاه، وإن استعاذ به أعاذه، والتجافي عن دنيئها الذي لا يبالي مرتكبه بما تدعوه إليه نفسه من المهلكات حتى يجهل فوق جهل الجاهلين، وينتظم في سلك المارقين، فيكون من الهالكين.

وبعد أن تبين لك هاتان الخصلتان، فاختر لنفسك صلاحاً أو فساداً، أو رضى من ربك، أو سخطاً منه، وقرباً منه، أو بعداً عنه، وسعادة منه، أو شقاوة ونعيماً منه لك، أو جحيماً.

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه برقم (٧٢٤١)، والطبراني في معجمه الأوسط برقم (٢٩٤٠)، والكبير برقم (٢٨٩٤)، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (٧٦٤٧).

ومن هديه ﷺ أيضاً، أن تزن ما يخطر لك، ويلقى في قلبك من الهواجس بميزان الشرع، فإنك حينئذ لا تجده يخرج عن أحوال ثلاثة: الأمر، والنهي، والشك فيه يلتحق بأيهما:

- فإن وجدته من الأول، فرحماني، فأوقعه مجاهداً نفسك على الإخلاص حتى لا توقعه على صفة منهي عنها، ولا يضرك بعد هذه المجاهدة وقوعه على تلك الصفة، فإن أبت الأمارة إلا إيقاعه عليها، وقهرتك، فاستغفر وتب مما أوقعتك في اقتحامه، واحتياج استغفارنا لخلوه عن الإخلاص لغفلة القلوب إلى استغفار لا يوجب لنا ترك الاستغفار المأمور به، حتى يكون الصمت خيراً منه، بل نأتي به وإن احتاج إلى الاستغفار، لعل القلب يألفه كما ألفه اللسان، إذ الغالب تطابقهما على ما أشار إليه بعض العارفين، لقوله في جواب من سأله: أيعمل الشخص مع خوف العجب أو يترك حذراً منه، اعمل وإن خفت العجب مستغفراً.

- وإن وجدته في الثاني، فشيطاني، فإياك ثم إياك أن تفعله، فإن ملت لفعله ولم تفعله، فاستغفر الله من ميلك، وإن حدثتك الأمارة بفعله، أو همت به ولم تتكلم ولم تعمل، فعفو على ما مر لك بيانه في محله، فإن استعصت عليك الإمارة، وأبت إلا فعله لميلها بطبعها إلى الشهوات واللذات حتى لا تلوح لها شهوة إلا اتبعتها، فجاهدها مجاهدة من أراد بك الاغتيال، إذ هي أعدا أعدائك لإرادتها الهلاك الأبدي والعذاب السرمدي لاستدراجها إياك بمعونة شيطانها من معصية إلى أخرى حتى توقعك في الكفر وأنت لا تدري، فإن العاصي يريد الكفر، كما نطقت به الآثار، وصرحت به الأخبار، فإن فعلت ما غلبتك على فعله بعد المجاهدة، فتب فوراً، واقلع عنه، فإن لم تفعل لاستلذاذك به فتذكر هادم اللذات، ومنغص الشهوات، وفجأة الفوات، وهو الموت، فإنه ما ذكر في قليل من العمل إلا كثره، ولا كثير من الأمل إلا قلله، وإن لم تفعل لقنوطك من رحمة من وسعت رحمته كل شيء، فخف مقت ربك، وشدة عقابه، فإنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون، وأعرض على إمارتك بالسوء والفحشاء محاسن التوبة، وإن الله يقبل التوبة عن عباده، ويعفوا عن السيئات.

- وإن وجدته من الثالث، فلم تدر: أمأمور به أم منهي عنه؟ أمسك عن إتيانه حذراً من تفارقه منهي عنه، إذ القاعدة الشرعية تغليب النهي عند احتمال الأخف.

ومن هـديه ﷺ أيضـا، أن تعتقد أن كل واقع في الوجود حتى هواجس النفس وخواطرها بقدرة الله تعالى وعلمه وإرادته وخلقه، **حتى كسبه العبد وإن كان له قدرة هي استطاعته للكسب غير صالحة للإبداع على ما تقدم إليك بيانه في محله.**

ومن هديه ﷺ أيضاً، أن تعلم أن الشيطان يأتي للإنسان بإطراح جانب الله تعالى في صورة الأسباب، أو بالكسل والتهاهن في صورة التوكل السابق بيانه، فتبحث إن كنت موفقاً عن هذين الأمرين الآتي بهما الشيطان في صورة غيرهما كيداً منه لعلك تسلم منهما غير معتقداً أن بحثك عنهما لوجب لك تجنبهما لذاته، بل بمعونة الله وتوفيقه، عالماً أنه لا يكون، وإن بحثت إلا ما يريد الله كونه منهما أو من غيرهما.

وجلب ما اشتملت عليه «**الكلية**» بتمامه مما يطول، ويعجز عن استقصاء جزئياته الفحول.

تتمة: قوله: «فما أبيح افعل... إلى آخره» فيه من المباحث البيانية، أنه من السرقات الشعرية، ولم ينبه عليه لاشتهار أنه من كلام **ابن مالك في ألفيته** اشتهاراً مغنياً عن البيان ـ كما يعرفه أرباب البيان.

خاتمة:

لما كانت **المقامات ثلاثة**:

- **مقام خواص الخواص.**
- **ومقام الخواص.**
- **ومقام العوام.**

أشار:

- **إلى الأول بقوله: «وكن كما كان خيار الخلق».**
- **وإلى الثاني بقوله: «وكل هدي للنبي قد رجح».**
- **وإلى الثالث بقوله: «فما أبيح افعل ودع ما لم يبح».**

فَتَابِـع الصَّالحَ مِـمَّن سَـلَفَا   وَجَانِـب البدعَةَ مِـمَّن خَلَفَا

وإذا عرفت هذا: (**فتابع**): فعل أمر، أيها المكلف الخائف على مهجتك من التلف في النار، الناظر لها بعين النصيحة، الراغب في خلاصها غداً من رذائل الفضيحة، من بايعه إذا اقتدى به، أي فاقتدِ والزم الفريق عدا من رذائل الفضيحة من بايعه إذا اقتدى به أئمة، فاقتدِ والزم الفريق (**الصالح**) أي طريقته وهديه ـ كما ورد به الأحاديث الصحيحة التي من جملتها ما قدمنا ذكره.

قال الزجاج، وصاحب «**المطالع**» و«**غيرهما**»: **الصالح**: هو القائم بحقوق الله تعالى، وحقوق العباد.

ولما كان «الصالح» من السلف: أشد محافظة على ذلك، وأتم قيامًا به من صالح غيرهم، قيده بقوله: (**ممن سلفا**) بألف الإطلاق، لأن في **اتباع السلف الصالح واقتفاء آثارهم في أقوالهم وأفعالهم وما استنبطوه باجتهادهم نجاة من الضلالة وخلاصاً من العمى والجهالة**.

وحيث أطلق «**السلف الصالح**» فالمراد به الصحابة والسلف المتقدم مطلقاً.

وسلف الرجل: آباؤه السابقون.

ويطلق «الصالح» على «النبي» و«الولي»:

قال الله تعالى: ﴿وَإِدْرِيسَ وَذَا ٱلْكِفْلِ كُلٌّ مِّنَ ٱلصَّٰبِرِينَ * وَأَدْخَلْنَٰهُمْ فِى رَحْمَتِنَآ إِنَّهُم مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٥ - ٨٦].

وقال تعالى في يحيى: ﴿وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [آل عمران: ٣٩].

وقال: ﴿مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [النساء: ٦٩].

(**وجانب**) فعل أمر، أي مل واترك (**البدعة**)، أي ارتكابها، وهي «**المذمومة**» كما ينصرف إليه اسمها عند الإطلاق على ما مر لك بيانه آنفاً.

ثم وصف «**البدعة المأمور بمجانبتها**» صفة غالبة بأنها الصادرة (**ممن**) أي من الفريق

الذي (**خلفا**) بألف الإطلاق، أي جاء بعد السلف، لكن بالنظر إلى غير أجِّلاء الصحابة وعظمائهم، وأهل الفقه منهم، ولا ينافيه قوله عليه الصلاة والسلام: «**أصحابِي كالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقتديتُمُ اهتديتُم**»[١]، لأنه محمول على العلماء منهم، كما أوضحته بـ «**تعليق الفرائد على شرح العقائد**»، ويمكن أن تكون مخصصة، لكن بالنظر إلى عظمائهم، وفقهائهم.

وبالجملة، فالبدعة المذمومة مطلوب اجتنابها كائنة ما كانت، صادرة عمن صدرت، إذ لا يكمل قول الإيمان إلا بالعمل، ولا يكمل قول، ولا عمل، إلا بالنية، ولا يكمل قول، ولا عمل، ولا نية، إلا بموافقة السنة، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: ٧]، ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠].

«**عليكُم بِسُنَّتِي وسُنَّةِ الخُلفاءِ الرّاشِدِين المهدِيِّين من بعدي، عضُّوا عليها بِالنّواجِذِ**»[٢].

وموافقة السنة ما دل عليه الكتاب، والحديث، وإجماع السلف، أو أضيف إلى واحد منها، وما خرج عن هذا، فهو بدعة مذمومة، وإن اعتقدت قربته، وصحت فيه نيته.

* **خاتمة**: مما يناسب هذا المبحث: بيان ما يباح في عشرة الناس من المكارمة، وما ينهى عنه منها.

قال الشهاب القرافي في «قواعده»: اعلم أن الذي يباح من إكرام الناس قسمان:

القسم الأول: ما وردت به نصوص الشريعة من إفشاء السلام، وإطعام الطعام، وتشميت العاطس، والمصافحة عند اللقاء، والاستئذان عند الدخول، وأن لا يجلس على تكرمة أحد في فراشه إلا بإذنه، ولا يؤم في منزله إلا بإذنه، ونحو ذلك مما هو مبسوط في محله من الفقه والحديث.

القسم الثاني: ما لم يرد في النصوص، ولا كان في السلف، لأنه لم تكن أسباب اعتباره موجودة حينئذ، وتجددت في عصرنا، فيتعين فعله لتجدد أسبابه، لا لأنه شرع مستأنف، بل علم من القواعد الشرعية.

---

(١) ذكره ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله برقم (١٧٥٧) وقال: هذا الكلامُ لا يصِحُّ عنِ النَّبِي ﷺ.
(٢) سبق تخريجه.

إن هذه الأسباب لو وجدت في زمن الصحابة رضي الله تعالى عنهم، لكانت هذه المسببات من فعلهم وصنيعهم، وتأخر الحكم لتأخر سببه، ووقوعه عند وقوع سببه، لا يقتضي تجديد شرع، ولا عدمه، كما لو أنزل الله عز وجل حكماً في اللواط من رجم، أو غيره من العقوبات، فلم يوجد اللواط في زمن الصحابة رضوان الله عليهم، ووجد في زماننا اللواط، فرتبنا عليه تلك العقوبة، لم نكن مجددين لشرع، بل متبعين لما تقرر في الشرع، ولا فرق بين أن نعلم ذلك بنص، أو بقواعد الشرع، وهذا القسم هو ما في زماننا من القيام للداخل من الأعيان، وإحناء الرأس له، إن عظم قدره جد، أو المخاطبة بجمال الدين، ونور الدين، وغير ذلك من النعوت والأعراض عن الأسماء، والكنى، والمكاتبات بالنعوت أيضاً، كل أحد على قدره، وتسطير اسم الإنسان بالمملوك، ونحوه من الألفاظ، والتعبير عن المكتوب إليه بالمجلس العالي، والسامي، والجناب، ونحو ذلك من الأوصاف العرفية، والمكاتبات العادية، ومن ذلك ترتيب الناس في المجالس، والمبالغة في ذلك، وأنواع من المخاطبات للملوك، والوزراء، وأولي الرفعة من الولاة، والعظماء، فهذا كله من الأمور العادية، لم يكن في السلف، ونحن اليوم نفعله في المكارمات، والمدارات، وهو جائز مأمور به مع كونه بدعة.

ولقد حضرت يوماً عند **الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله تعالى**، وكان من أعيان العلماء، وأولي الجد في الدين والثبات على الكتاب والسنة، غير مكترث بالملوك فضلاً عن غيرهم، لا تأخذه في الله لومة لائم، فقدمت إليه فتيا فيها:

ما تقول أئمة الدين ـ وفقهم الله تعالى، في القيام الذي أحدثه أهل زماننا، مع أنه لم يكن في السلف، هل يجوز، أو لا يجوز ويحرم؟

فكتب رضي الله تعالى عنه في الفتيا: **قال رسول الله ﷺ : «لا تباغضُوا، ولا تحاسدُوا، ولا تدابرُوا، وكُونُوا عِباد الله إخوانًا»**[١] **وترك القيام في هذا الوقت يفضي للمقاطعة والمدابرة، فلو قيل بوجوبه ما كان بعيداً،**

(١) سبق تخريجه.

هذا نص ما كتب من غير زيادة ولا نقصان، فقرأتها بعد كتابتها فوجدتها هكذا، وهو معنى قول عمر بن عبد العزيز رضي الله تعالى عنه: تحدث للناس أقضية على قدر ما أحدثوا من الفجور، أي يحدثون أسباباً بمقتضى الشرع فيها أمور لم تكن قبل ذلك لأجل عدم مسببها قبل ذلك، لا لأنها شرع متجدد، كذلك ها هنا، فعلى هذا القانون يجري هذا القسم، بشرط أن لا يبيح محرماً، ولا نترك واجباً، فلو كان الملك لا يرضى منا إلا بشرب الخمر أو غيره من المعاصي لم يحل لنا أن نواده، وكذلك غيره من الناس، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وإنما هذه أمور لولا هذه الأسباب المتجددة كانت مكروهة من غير تحريم، فلما تجددت هذه الأسباب صار تركها يوجب المقاطعة المحرمة، فذم المحرم، والتزم دفعه، واحسم مادته، وإن وقع المكروه.

هذا هو قاعدة الشرع في زمن الصحابة رضوان الله عليهم وغيرهم.

وإنما هذا التعارض مما وقع الآن في زماننا، فاختص الحكم به، وما خرج عن هذين القسمين:

- إما محرم، فلا تجوز الموادة به.

- أو مكروه، لم يحصل فيه تعارض بينه وبين محرم لم ينه عنه نهي تنزيه إذا فعل تعظيماً لمن لا يحبه، لأنه يشبه فعل الجبابرة، ويوقع الفساق في قلب الذي يقام له، ومباح إذا فعل إجلالاً لمن لا يريده، ومندوب للقادم من السفر فرحاً بقدومه ليسلم عليه أو يشكر إحسانه، أو القادم المصاب ليعزيه بمصيبته.

وبهذا يجمع:

- بين قوله عليه الصلاة والسلام «من أحب أن يمتثُل له الناس الرِّجالُ قِياماً، فليتبوّأ مقعده مِن النّارِ»[1].

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب الرجل يقوم للرجل يعظمه بذلك، حديث رقم (٥٢٢٩)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٦٨٣٠).

- وبين قيامه عليه الصلاة والسلام لعكرمة بن أبي جهل لـما قدم من اليمـن فرحاً بقدومه، وقيام طلحة بن عبيد الله لكعب بن مالك ليهنيه بتوبة الله عز وجل عليه بحضرته عليه الصلاة والسلام، ولم ينكر رسول الله ﷺ ذلك عليه، فكان كعب يقول: لا أنساها لطلحة.

وكان عليه الصلاة والسلام يكره أن يقام له[1]، فكانوا لما رأوه لم يقوموا له إجلالًا، لكراهيته لذلك.

وإذا قام إلى بيته لم يزالوا قياماً حتى يدخل بيته ﷺ لما يلزمهم من تعظيمه قبل علمهم بكراهته ذلك.

وقال عليه الصلاة والسلام للأنصار: «**قُومُوا لِسَيِّدِكُم**»[2]:

قيل: تعظيماً له، وهو لا يحب ذلك.

وقيل: ليعينوه على النزول عن الدابة.

قلت: والنهي الوارد عن محبة القيام ينبغي أن يحمل على من يريد ذلك تجبراً، أما من أراده لدفع الضرر عن نفسه، والنقيصة به، فلا ينبغي أن ينهى عنه، لأن محبة دفع الأسباب المؤلمة مأذون فيها بخلاف التكبر، ومن أحب ذلك تجبراً أيضاً لا ينهى عن المحبة والميل لذلك الطبيعي، بل لما يترتب عليه من أذية الناس إذا لم يقوموا، ومؤاخذتهم عليه، فإن الأمور الجبلية لا ينهى عنها، فتأمل ذلك، فقد ظهر الفرق بين المشروع من الموادة وغير المشروع.

وهنا مسائل:

المسألة الأولى: «المصافحة»:

وفي الحديث قال رسول الله ﷺ: «**إذا تلاقا الرجلان فتصافحا تحاتت ذنوبهما وكان أقربهما إلي أكثرهما بشراً**»[3]، فدل الحديث على شروعية «**المصافحة عند اللقـاء**»، وهو يقتضي

(١) هل يوجد هنا نقص في العبارة.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه أبو داود من حديث البراء بن عازب بنحوه، كتاب الزهد، باب في المصافحة، حديث رقم (٥٢١١).

أن ما يفعله أهل الزمان من المصافحة عند القيام من الصلاة بدعة غير مشروعة، وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام ينهى عنه وينكره على فاعله: ويقول إنما شرعت المصافحة عند اللقاء، أما من هو جالس مع الإنسان فلا يصافحه.

ورأيت **بعض الفقهاء** يقول: روى في مصافحة من هو جالس معك حديث، وما أعلم صحة قوله، ولا صحة الحديث.

قال صاحب «**المقدمات**» الشيخ **أبو الوليد بن رشد**: «المصافحة مستحبة»، وعن مالك كراهة المصافحة، والأول هو المشهور.

وحجة الكراهة: قوله عز وجل حكاية عن الملائكة لما دخلوا على إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿قَالُوا۟ سَلَٰمًاۖ قَالَ سَلَٰمٌۖ﴾ [هود: ٦٩]، **قال مالك**: ولم يذكر المصافحة، ولأن السلام ينتهي فيه إلى البركات، ولا يزاد فيه قول ولا فعل.

وحجة المشهور: ما في الموطأ قال عليه الصلاة والسلام: «**تصافحُوا يذهبِ الغِلُّ، وتهادوا تحابُّوا، وتذهبِ الشّحناءُ**»[1].

المسألة الثانية: «المعانقة»:

كرهها **مالك** لأنها لم ترو عنه عليه الصلاة والسلام إلا مع جعفر، ولم يصحبها العمل من الصحابة بعده.

قال الشيخ **أبو الوليد** في كتاب «**البيان**»: ولأن النفوس تنفر عنها، لأنها لا تكون إلا لوداع من فرط ألم الشوق، أو مع الأهل.

ودخل **سفيان بن عيينة** على **مالك** رضي الله تعالى عنه فصافحه **مالك، وقال**: لولا أن المعانقة بدعة لعانقتك.

فقال سفيان: عانق من هو خير مني ومنك: النبي ﷺ عانق جعفراً حين قدم من الحبشة.

---

(١) أخرجه برقم (١٦).

قال مالك: ذلك خاص بجعفر.

قال سفيان: بل عام، ما يخص جعفر يخصنا، وما يعم جعفراً يعمنا، إذا كنا صالحين، أفتأذن لي أن أحدث في مجلسك.

قال: نعم يا أبا محمد.

قال: حدثني عبد الله بن طاووس عن عبد الله، عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: لما قدم جعفر بن أبي طالب من أرض الحبشة اعتنقه النبي ﷺ وقبل بين عيينه، وقال جعفر: أشبه الناس بنا خلقاً وخلقاً يا جعفر ما أعجب ما رأيت بأرض الحبشة، قال يا رسول الله: بينما أن أمشي في بعض أزقتها إذا سوداء على رأسها مكتل فيه يركض منها رجل على دابته، فدفع مكتلها وانتشر برها، فأقبلت تجمعه من التراب، وهي تقول: ويل للظالم من ديان يوم القيامة، ويل للظالم من المظلوم يوم القيامة، ويل للظالم إذا وضع الكرسي للفصل بين الناس يوم القيامة، فقال النبي ﷺ: **لا يُقدّس الله أُمّةً لا تأخُذُ لضعيفها مِن قويّها حقّهُ غير مُتعتعٍ**[1].

ثم قال سفيان: قد قدمت لأصلي في مسجد رسول الله ﷺ وأبشرك برؤيا رأيتها.

فقال: نامت عينك خيراً إن شاء الله تعالى.

فقال سفيان: رأيت كأن قبر رسول ﷺ انشق فأقبل الناس يهرعون من كل جانب والنبي ﷺ يرد بأحسن رد.

قال سفيان: كأني بك يا مالك والله أعرفك في منامي كما أعرفك في يقظتي، فسلمت عليه، فرد عليك السلام، ثم رمى في حجرك بخاتم نزعه من إصبعه، فاتق الله فيما أعطاك عليه الصلاة والسلام.

فبكا مالك بكاء شديداً.

فقال سفيان: السلام عليكم.

(١) أخرجه الطبراني في معجمه الأوسط برقم (٦٥٥٩)، والحاكم في مستدركه برقم (٤٢٤٩)، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (٧١٤٢)، والحديث من رواية جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

فقال له مالك: أنت خارج الساعة.

قال: نعم، فودعه مالك، وخرج رحمهما الله تعالى.

فيؤخذ من مجموع هذه النقول أن «**المعانقة**» وردت بها السنة وأن سفيان كان يعتقد عموم مشروعيتها وأن مالكاً كان يكرهها.

المسألة الثالثة: «تقبيل اليد»:

قال **مالك**: إذا قدم الرجل من سفره فلا بأس أن تقبله ابنته وأخته، ولا بأس أن يقبل خد ابنته وكره أن تقبله خَتَنَتُه ومُعتَقَتهُ وإن كانت مُتَجَالَّةً، ولا بأس أن يقبل رأس ابنه ولا يقبل، ولا بأس أن يقبل خد أبيه أو عمه، لأنه لم يكن من فعل الماضين.

قال صاحب «**البيان**»: سألت اليهود رسول الله ﷺ عن تسع آيات بينات الواردة في القرآن فقال لهم ﷺ: «لا تُشرِكُوا بِالله شيئًا، ولا تسرِقُوا، ولا تزنُوا، ولا تقتُلُوا النّفس الّتِي حرّم الله إلّا بِالحقِّ، ولا تمشُوا بِبرِيءٍ إلى ذِي سُلطانٍ لِيقتُلهُ، ولا تسحرُوا، ولا تأكُلُوا الرِّبا، ولا تقذِفُوا مُحصنةً، ولا تُولُّوا الفِرار يوم الزّحفِ، وعليكُم أيها خاصّةً اليهُود أن لا تعتدُوا في السّبتِ»، فقاموا: فقبّلُوا يديهِ ورِجليهِ. فقالا: نشهدُ أنّك نبِيٌّ. قال: «فما يمنعُكُم أن تتّبِعُونِي»؟ وقالُوا: إنّ داوُد دعا ربّهُ أن لا يزال مِن ذُرِّيّتِهِ نبِيٌّ، وإنّا نخافُ إن تبِعناك أن تقتُلنا اليهُودُ»[1] قال الترمذي حديث صحيح.

فتقبيل اليهود ليديه ورجليه عليه الصلاة والسلام، ولم ينكره، دليل على مشروعيته.

وكان عبد الله بن عمر إذا قدم من سفره قبل سالماً، وقال: شيخ يقبل شيخاً، إن هذا جائز على هذا الوجه لا على وجه مكروه.

وقدم زيد بن حارثة المدينة ورسول الله ﷺ في بيت عائشة، فأتاه، فقرع الباب، فقام إليه رسول الله ﷺ عرياناً يجر ثوبه، قالت عائشة رضي الله تعالى عنها: «**والله ما رأيتُـهُ عُريانًا**

---

(١) أخرجه في أبواب الاستئذان والآداب، باب ما جاء في قبلة اليد والرجل، حديث رقم (٢٧٣٣).

قبلهُ ولا بعدهُ، فاعتنقهُ وقبّلهُ»[١] قال الترمذي حديث حسن غريب.

وقبل رسول الله ﷺ جعفراً حين قدم من الحبشة.

قال: وأما **القبلة في الفم من الرجل للرجل**، فلا رخصة فيها بوجه.

قلت: بلغني عن **بعض العلماء** أنهم كانوا يجتنبون تقبيل **أولادهم في أفواههم ويقبلونهم في أعناقهم** محتجين بأن الله عز وجل حرم الاستمتاع بذوي المحارم، والاستمتاع هو أن يجد لذة بالقبلة، فمن كان يجد لذة بها امتنع ذلك في حقه، ومن كان يستوي عنده الخد والفم والرأس والعنق وجميع الجسد عنده سواء، وإنما يفعل ذلك على وجه الجبر والحنان، فهذا هو المباح، وأما غير ذلك، فممنوع.

قلت: وهذا **كلام صحيح لا مرية فيه**، ولقد رأيت بعض الناس يجد من اللذة بتقبيل ولده في خده وفمه ما يجده كثير من الناس في تقبيل امرأته، ويعتقد أن ذلك بر بالولد، **وليس كذلك**، بل هو بعض أربه، وينشرح لذلك، ويفرح قلبه، ويجدون اللذة أمراً كبيراً.

قال: ومن المنكرات، أن «**يعمد الإنسان لأخته الجميلة أو بنته الجميلة التي يتمنى أن تكون له زوجة مثلها في مثل خدها أو شعرها فيقبل خدها أو شعرها، وهو يعجبه ذلك، ويعتقد أن الله عز وجل إنما حرم عليه قبلة الأجانب**»، وليس كذلك، بل الاستمتاع بذوات المحارم أشد تحريماً، كالزنا بهن أقبح بالزنا بالأجنبيات، وما من أحد له طبع سليم ويرى جمالاً فائقاً إلا ويميل إليه طبعه، وقد يزغه عقله وشرعه، ورأيت الناس عندهم مسامحة كثيرة في ذلك.

وقول مالك: أنه لا بأس للرجل أن يقبل خد ابنته، محمول على ما إذا كان هذا وغيره عنده سواء، إما متى حصل الفرق في النفس صار استمتاعاً حراماً لها، والإنسان يطالع قلبه، ويحكمه في ذلك.

---

(١) أخرجه في أبواب الاستئذان والآداب، باب ما جاء في المعانقة والقبلة، حديث رقم (٢٧٣٢).

المسألة الرابعة: اختلف العلماء في قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ [النساء: ٨٦].

قال ابن عطية: في «**تفسيره**»: **قيل**: إن «أو» للتنويع لا للتخيير. **وقيل**: للتخيير، ومعناه: أن الإنسان مخير في أن يرد أحسن أو يقتصر على لفظ المبتدئ إن كان قد وقف دون البركات، وإلا بطل التخيير لتعيين المساواة. **وقيل**: لابد من الانتهاء إلى لفظ البركات مطلقاً، وحينئذ يتعين لتنويع الرد إلى المثل إن كان المبتدئ انتهى للبركات وإلى أحسن إن كان المبتدئ اقتصر دون البركات، فهذا معنى التخيير والتنويع.

وينبني على ذلك: **هل الانتهاء إلى لفظ مأمور به مطلقاً أو في صورة واحدة وهي إذا انتهى المبتدئ إلى لفظ البركات فقط انتهى؟**

كلام القرافي بلفظه، والذي قال النووي: إن قيام الغلمان واتباع على رأس متبوعهم الجالس لغير حاجة منهي عنه، وأما القيام للداخل إذا كان من أهل الفضل والخير فليس من هذا، بل هو جائز قد جاءت به أحاديث، وأطبق عليه السلف والخلف، وقد جمعت دلائله، وما يرد عليه في «**جزء**».

وقال في تقديم الأفضل فالأفضل للإمامة: ولا يختص هذا التقديم بالصلاة، بل السنة أن يقدم أهل الفضل في كل مجمع إلى الإمام، وكبير المجالس كمجالس العلم، والقضاء، والذكر، والمشاورة، ومواقف القتال، وإمامة الصلاة، والتدريس، والإفتاء، واستماع الحديث، ونحوها، ويكون الناس فيها على مراتبهم في العلم والدين والعقل والشرف والسن، والكفاية في ذلك الباب والأحاديث الصحيحة متعاضدة على ذلك، والله أعلم.

وها هنا فائدة: وهو أنه ورد في الصحيح:

- «أنه لا تُقتلُ نفسٌ ظُلمًا، إلّا كان على ابنِ آدم الأوّلِ كِفلٌ مِنها»[1].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، حديث رقم (٣٣٣٥)، ومسلم في كتاب القسامة، باب بيان إثم من سن القتل، حديث رقم (١٦٧٧).

- «من سنّ في الإسلامِ سُنّةً حسنةً، فلهُ أجرُها، وأجرُ من عمِل بها بعدهُ، مِن غيرِ أن ينقُص مِن أُجُورِهِم شيءٌ، ومن سنّ في الإسلامِ سُنّةً سيِّئةً، كان عليهِ وِزرُها ووِزرُ من عمِل بها مِن بعدِهِ، مِن غيرِ أن ينقُص مِن أوزارِهِم شيءٌ»[1].

- «من دلّ على خيرٍ فلهُ مِثلُ أجرِ فاعِلِهِ»[2] الحديث.

قال العلماء: هذه الأحاديث من قواعد الإسلام، وهو أن **كل من ابتدع شيئاً من الشر** كان عليه مثل وزر كل من اقتدى به في ذلك، فعمل مثل عمله إلى يوم القيامة، **وكل من ابتدع شيئاً من الخير** كان له مثل أجر كل من يعمل به إلى يوم القيامة، لكن بعض المتأخرين قيد لحوق الإثم للأول بها إذا عمل من بعده عالماً به متبعاً له، وإلا فليس على الأول مثل وزر عمل الثاني، نعم يكون الثاني مخترعاً فعله مثل وزر من يقتدي به.

قال: وهذا ما لم يتب الأول من ذلك، وإلا فلا لحوق، تمسكاً بقصة آدم.

ونقل عن **شيخه أبي عبد الله بن عرفة** لحوقه للأول، وإن تاب، لأن توبته إنما هي مما ارتكبه ولا تصح مما تعلق بالغير وسرى له بواسطته.

قال: ولا يخفي ما فيه، فأنه ترد عليه قصة آدم إلا أن يقول أنها خرجت بالإجماع.

قلت: الكلام مفروض فيمن خالف مخالفة يلحقه الإثم بسببها، وليست قصة آدم كذلك، لأنها بتأويل ـ كما مر إيضاحه، فلا ترد عليه، فلا يحتاج لدعوى خروجها.

نعم، لا يبعد أن يقال في جانب سن البدعة الحسنة مثل ما قيل في جانب سن البدعة السيئة، فتأمل.

(هذا) المذكور على ما عرفت، إن كان المحذوف الخبر، أو الأمر هذا لكان المحذوف

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار، حديث رقم (١٠١٧).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإمارة، باب فضل إعانة الغازي في سبيل الله بمركوب وغيره، وخلافته في أهله بخير، حديث رقم (١٨٩٣).

المبتدأ، فهو اقتضاب قريب من التخلص، حيث اشتمل على الخروج من عرض إلى آخر مع مناسبة وملائمة، على حد قوله تعالى بعد ذكر جماعة من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام: ﴿هَٰذَا ذِكْرٌ ۚ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ﴾ [ص: ٤٩] بإثبات المبتدأ والخبر جميعاً والواو في قوله: (و) أنا (أرجو)، أي آمل من الرجاء، وهو أمل الخير الحال: (الله)، مفعول الرجاء على حذف مضاف، أي من جوده وكرمه وإحسانه ولطفه ومعونته، (في) التخلق والاتصاف بـ(الإخلاص)، وهو قصد وجه الله تعالى خاصة بالعبادة: قولاً كانت أو عملاً، ظاهرة كانت أو خيفة، قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥].

والأحاديث كالآيات فيه كثيرة، وهو واجب على كل مكلف في جميع أعمال البر والطاعات والقرب.

وفي مسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنّ الله لا ينظرُ إلى أجسادِكُم، ولا إلى صُورِكُم، ولكِن ينظرُ إلى قُلُوبِكُم**»[١].

وفي الصحيحين عن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «انطلق ثلاثةُ رهطٍ مِمّن كان قبلكُم حتّى أووا المبيت إلى غارٍ، فدخلُوهُ فانحدرت صخرةٌ مِن الجبلِ، فسدّت عليهِمُ الغار، فقالُوا: إنّهُ لا يُنجِيكُم مِن هذِهِ الصّخرةِ إلّا أن تدعُوا الله بِصالِحِ أعمالِكُم، فقال رجُلٌ مِنهُم: اللهمّ كان لِي أبوانِ شيخانِ كبِيرانِ، وكُنتُ لا أغبِقُ قبلهُما أهلًا، ولا مالًا فنأى بِي في طلبِ شيءٍ يومًا، فلم أُرِح عليهِما حتّى ناما، فحلبتُ لهُما غبُوقهُما، فوجدتُهُما نائِمينِ وكرِهتُ أن أغبِق قبلهُما أهلًا أو مالًا، فلبِثتُ والقدحُ على يديّ، أنتظِرُ استِيقاظهُما حتّى برق الفجرُ، والصبية يتضاغون عند قدميّ فاستيقظا، فشرِبا غبُوقهُما، اللهمّ إن كُنتُ فعلتُ ذلِك ابتِغاء وجهِك، ففرِّج عنّا ما نحنُ فيهِ مِن هذِهِ الصّخرةِ،

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب البر والصلة والصدقة، باب تحريم ظلم المسلم، وخذله، واحتقاره ودمه، وعرضه، وماله، حديث رقم (٢٥٦٤).

فانفرجت شيئًا لأ يستطِيعُون الخُرُوج»، قال النّبِيُّ ﷺ: «وقال الآخرُ: اللهمّ كانت لِي بِنتُ عمٍّ، كانت أحبّ النّاسِ إليّ»، وفي رواية: «كنت أحبها كأشد ما يحب الرجال النساء فأردتُها عن نفسِها، فامتنعت مِنِّي حتّى ألَمّت بِها سنةٌ مِن السِّنِين، فجاءتنِي، فأعطيتُها عِشرِين ومِائة دِينارٍ على أن تُخلِّي بينِي وبين نفسِها، ففعلت حتّى إذا قدرتُ عليها»، وفي رواية: «قعدت بين رجليها، قالت: لأ أُحِلُّ لك أن تفُضّ الخاتم إلّا بِحقِّهِ، فتحرّجتُ مِن الوُقُوعِ عليها، فانصرفتُ عنها وهِي أحبُّ النّاسِ إليّ، وتركتُ الذّهب الّذِي أعطيتُها، اللهمّ إن كُنتُ فعلتُ ابتِغاء وجهِك، فافرُج عنّا ما نحنُ فيهِ، فانفرجتِ الصّخرةُ غير أنّهُم لأ يستطِيعُون الخُرُوج مِنها »، قال النّبِيُّ ﷺ: «وقال الثّالِثُ: اللهمّ إنِّي استأجرتُ أُجراء، فأعطيتُهُم أجرهُم غير رجُلٍ واحِدٍ ترك الّذِي لهُ وذهب، فثمّرتُ أجرهُ حتّى كثُرت مِنهُ الأموالُ، فجاءنِي بعد حِينٍ فقال: يا عبد الله أدِّ إليّ أجرِي، فقُلتُ لهُ: كُلُّ ما ترى مِن أجرِك مِن الإبِلِ والبقرِ والغنمِ والرّقِيقِ، فقال: يا عبد الله لأ تستهزِئُ بِي، فقُلتُ: إنِّي لأ أستهزِئُ بِك، فأخذهُ كُلّهُ، فاستاقهُ، فلم يترُك مِنهُ شيئًا، اللهمّ فإن كُنتُ فعلتُ ذلِك ابتِغاء وجهِك، فافرُج عنّا ما نحنُ فيهِ، فانفرجتِ الصّخرةُ، فخرجُوا يمشُون»[1] متفق عليه .

واعلم وفقك الله أن بعض الأكابر لما عرّف «**الإخلاص في الطاعة**» بأنه: **ترك الرياء فيها**، قال وهو سبب للخلاص من أهوال يوم القيامة، لما روى أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «**من فارق الدُّنيا على الإخلاصِ للهِ وحدهُ، وعِبادتِهِ لا شرِيك لهُ، وأقامِ الصّلاةِ وآتى الزّكاةِ، فارقها والله عنهُ راضٍ**». رواه ابن ماجة[2] ـ وقال: صحيح على شرط الشيخين.

وعن ثوبان رضي الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**طُوبى لِلمُخلِصِين أُولئِك مصابِيحُ الهدى تتجلّى عنهُم كُلُّ فِتنةٍ ظلماء**» رواه البيهقي[3] .

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإجارة، باب من استأجر أجيرا فترك الأجير أجره، فعمل فيه المستأجر فزاد، أو من عمل في مال غيره، فاستفضل، حديث رقم (٢٢٧٢)، ومسلم في كتاب الرقاق، باب قصة أصحاب الغار الثلاثة والتوسل بصالح الأعمال، حديث رقم (٢٧٤٣).

(٢) أخرجه برقم (٧٠).

(٣) أخرجه في شعب الإيمان برقم (٦٤٤٨).

تتمة:

أتى بالمضارع إشارة لاستمرار «**تجدد الرجاء بتجدد الأزمنة**» عملاً بالحديث السابق، وأتى بـ«**الإخلاص معرفاً**» طلباً للكامل منه.

خاتمة:

قال **الغزالي**: إذا كان هناك قصد دنيوي ـ كمن سافر للحج والتجر، أو الجهاد والغنيمة، أو الهجرة والزواج:

- **فإن كان القصد الدنيوي هو الأغلب، لم يكن فيه أجر.**
- **وإن كان القصد الديني هو الأغلب، أجر بقدره.**
- **وإن تساويا، فتردد القصد بين الشيئين، فلا أجر.**

قال **ابن حجر العسقلاني**: وأما إذا نوى العبادة وخالطها شيء مما يغير الإخلاص، فقد نقل **أبو جعفر بن جرير الطبري** عن **جمهور السلف أن الاعتبار بالابتداء**: فإن كان في ابتدائه لله خالصاً لم يضره ما عرض له بعد ذلك من إعجاب وغيره، انتهى كلامهما.

والذي رأيته **لابن حجر الهيثمي** في شرح «**الشمائل**» ما صورته: و«**الرياء**»: **العمل لغرض مذموم** ـ كان يعمل ليراه الناس، و«**السمعة**»: أن **يعمل ليسمع الناس عنه بذلك فيكرموه بإحسان أو مدح أو يعظم جاهه به في قلوبهم**، وكل ذلك موجب للفسق، محبط لثواب العمل.

فإن عمل لا لذلك، كأن قصد بوضوئه التبرد مثلاً، فقال **ابن عبد السلام**: لا ثواب له أيضاً لقوله عليه الصلاة والسلام عن ربه تعالى في الحديث القدسي: «**أنا أغنى الشُّركاءِ عنِ الشِّركِ، من عمِل عملًا أشرك فيهِ غيرِي، وأنا مِنهُ برِيء وهُو للّذِي أشرك**»[١].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة بنحوه، كتاب الزهد والرقائق، باب من أشرك في عمله غير الله، حديث رقم (٢٩٨٥).

وقال **الغزالي**: إن غلب باعث الآخرة أثيب، وإلا فلا.

وبينت في **حاشية مناسك النووي الكبرى**: أن الذي دل عليه **كلام الشافعي والأصحاب** أنه حيث خلا عن قصد محرم أثيب بقدر قصده العبادة، انتهى.

فأنت:

- **تراه بت القول بإحباط الرياء والسمعة للثواب، ولم يعتبر ابتداء ولا غيره.**
- **وتراه أثبت الثواب مع قصد العبادة ولو قلت.**

وهو في الأول، مخالف لمذهبنا، كما يأتي بيانه، ومخالف لما قاله **ابن جرير**.

وفي الثاني، مخالف لما قاله **الغزالي** موافق لمذهبنا.

فإن **مالكاً** إنما كره أن يخرج للحج والتجر، وكراهة المقارنة لا تنافي الإثابة على أحد المتقارنين، وبه صرح أئمتنا في «الجهاد» قاصداً الأجر والغنيمة، والله أعلم.

وقوله: (**من الريا**) «من» فيه بمعنى «بدل» على حد قوله تعالى: ﴿أَرَضِيتُم بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مِنَ ٱلْآخِرَةِ﴾ [التوبة: ٣٨].

والمعنى: أني أرجو الله تعالى في أن يخلقنا بالإخلاص له بدل الرياء.

وهو: **إيقاع القربة يقصد بها الناس.**

قاله **القرافي**: **قال**: فخرج بـ«القربة» غيرها، كالتجمل باللباس، ونحوه، فلا رياء فيه، وإرادة غير الناس بها، فلا رياء فيه، كحجة ليتجر، أو غزوه ليغنم، فلا تفسد قربته بذلك.

قال: وهو قسمان:

- **رياء إخلاص، كأن لا يفعله إلا للناس.**
- **ورياء شرك، كفعلها لله وللناس، وهو أخف.**

ويحرم إجماعاً، كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ * ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ * ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ * وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ﴾ [الماعون: ٤ - ٧].

ومتى شمل «**الرياء العبادة بطلت إجماعاً**» لقوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله: «**أنا أغنى الشُّركاءِ عنِ الشِّركِ، من عمِل عملًا أشرك فيهِ غيرِي، تركتهُ لِشرِيكِهِ**»[١] تركته لشريكي وإن شمل بعضها وتوقف آخرها على أولها، كالصلاة، ففي صحتها تردد، حكاه **المحاسبي** في «**رعايته**» و**الغزالي** في «**إحيائه**».

وإن عرض قبل الشروع في العبادة أُمر بدفعه، وعملها؟

فإن تعذر ولصق الرياء بصدره:

- **فإن كانت مندوبة، تعين الترك لتقديم المحرم على المندوب.**
- **أو واجبه أمر مجاهدة النفس، إذ لا سبيل لترك الواجب.**

قال: **قال: وأغراض الرياء ثلاثة:**

- **استجلاب الخيور.**
- **ودفع الشرور.**
- **والتعظيم من الخلق.**

ومما يلتحق بالرياء:

- **ترك العمل خشية الرياء، إذ العبد مأمور بالطاعة.**
- **وترك المفسدات لا بترك العمل لأجلها.**

فقد سئل **مالك** عن المصلي لله يقع في نفسه محبة علم الناس به، وأن يكون في طريق المسجد.

قال: إن كان ذلك منه، فلا بأس.

قلت: كون العبد يحب أن يعظمه الناس عن العمل لهذا الغرض **الأول جبلي، والثاني كسبي**، وتحويل للطاعة عن موضعها.

---

(١) سبق تخريجه.

قال: و«التسميع» غير «الرياء»، وهو حرام أيضاً، **إذ هو أن يعمل العمل خالصاً لله تعالى ثم يخبر به الناس لغرض الرياء من التعظيم وغيره**، فهو بعد، فلا يفسد الطاعة اتفاقاً، و«الرياء» مقارن لها، والله أعلم.

تنبيه:

في شرح «**رسالة القشيري**» لشيخ الإسلام، **حقيقة الرياء**: التفات القلب في الطاعات إلى ثواب غير الله:

- فمن الناس من يفعله، ويدخل في عمله عليه، فهذا غاية الفساد.

- ومنهم من يدخل في عمله لله تعالى، ويعرض له في أثنائه ما يتزيد به، فيبطل عمله.

- ومنهم من ينفي ما خطر له من التزيد، ويبقى معزولاً باطلاع الناس عليه في عمله، فهذا مختلف فيه.

- ومنهم من يسكن لعمله وإن كان صحيحاً تاماً، ويستحسنه، وينسى منة ربه عليه.

- ومنهم من يلتفت في وقت عبادته لربه لحسن عمله وإن رآه منة من ربه من العجب، فهذان لا يبطلان عمله، وبهذا الاعتبار قيل: رياء العارفين أفضل من إخلاص المريدين، فإن إخلاص المريدين سلامتهم من أول رتب الرياء المحرم، ورياء العارفين التفاتهم إلى عملهم، ونظرهم إلى حسنه في حال عبادتهم.

قال في «**الرسالة**»: وقال الفضيل: ترك العمل لأجل الناس هو الرياء.

قال **شيخ الإسلام**: هذا إذا تركه ليثنوا عليه بالإخلاص، أما تركه للخوف من وقوعه في الرياء فليس برياء وإن كان تاركه مضيعاً له، بل حقه أن ينفي ذلك الخاطر، ويعمل.

قال في «**الرسالة**»: والعمل لأجل الناس هو الشرك.

فقال **شيخ الإسلام**: هذا إذا أشرك الناس مع الله في العمل، أما عمله لأجل الناس خاصة فهو رياء أو كفر، انتهى.

يعني: إن قصد به استجلاب ثوابهم، كان رياء، وإن كان لتعظيمه إياهم، وكونهم يستحقون عنده العبادة، كان كفراً، والله أعلم.

وفيه بعض مخالفة لما مرّ عن **الشافعية**، وبعض موافقه لما مر عن **القرافي**، ولا أظن ذلك يخفي عليك بعد الإحاطة بهذه النقول والحمد لله.

وهاهنا بحثان:

الأول: في الفرق بين «**المداهنة**» المحرمة وبين المداهنة التي لا تحرم بل قد تجب:

اعلم وفقك الله أن المداهنة مقابلة الناس مما يحبون من القول أو الفعل، ومنه قوله عز وجل: ﴿وَدُّواْ لَوۡ تُدۡهِنُ فَيُدۡهِنُونَ﴾ [القلم: ٩]، أي هم يودون لو أثنيت على عباداتهم وأحوالهم، ويقولون لك مثل ذلك، **فهذه مداهنة حرام**.

وكذلك كل من شكر ظالما على ظلمه، أو مبتدعاً على بدعته، أو مبطلاً على إبطاله وباطله، فهو مداهنة حرام، لأن ذلك وسيلة لتكثير ذلك الظلم والباطل من أهله.

وروي عن **أبي موسى** أنه كان يقول: إنا لنكشر في وجوه قوم، وإن قلوبنا لتلعنهم، يريد الظلمة والفسقة الذين يتقي شرهم، يبتسم في وجوههم ويشكرون بالكلمات المحقة، فإن ما من أحد إلا وفيه صفة تشكر، ولو كان أنجس الناس، فيقال له ذلك اتقاء لشره، **فهذا قد يكون مباحاً**.

وقد يكون واجباً، إن كان يتوصل القائل به لدفع مفسدة ظلم محرم، أو محرمات لا تندفع إلا بذلك القول، ويكون الحال يقتضي ذلك.

وقد يكون مندوبًا، إن كان وسيلة لمندوب، أو مندوبات.

وقد يكون مكروهاً، إن كان عن ضعف، لا لضرورة تتقاضاه، بل لخور في الطبع، أو يكون وسيلة للوقوع في مكروه؟.

فانقسمت «المداهنة» على هذه الأحكام الخمسة الشرعية.

فظهر حينئذ الفرق بين «**المداهنة المحرمة**» و«**غير المحرمة**»، وقد شاع بين الناس أن «المداهنة» كلها محرمة، وليس كذلك، بل الأمر كما تقدم تقريره.

تتمة:

الفرق بين «**المداهنة المحرمة عليه ﷺ**» و«بين المداراة المأمور بها عليه الصلاة والسلام»، على ما يشير إليه قوله عليه الصلاة والسلام: «**أمرت بمداراة الناس كما أمرت بالفرائض**»[1]:

- **إن المداهنة ما مر.**

- **وأما المداراة، فهو بذل الدنيا لحفظ الدين، أو العرض، أو للجاه، والله أعلم.**

المبحث الثاني: في الفرق بين «**الخوف من غير الله عز وجل المحرم**»، وبين «**الخوف من غير الله عز وجل الذي لا يحرم**»، وتأويل:

قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [التوبة: ١٨].

وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ﴾ [المائدة: ٣].

وقوله تعالى: ﴿وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَـٰهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧].

ونحو ذلك من النصوص المانعة:

- **من خوف غير الله تعالى كما هو المستفيض على ألسنة الجمهور وهذه النصوص محمولة خوف غير الله تعالى المانع من فعل الواجب، أو ترك المحرم.**

- **أو خوف لم تجر العادة بأنه سبب للخوف، كمن يتطير بها لا يخاف منه عادة، كالعبور بين الغنم، يخاف أن لا تقضي حاجته بهذا السبب.**

فهذا كله خوف حرام.

---

(١) أخرجه ابن عدي في الكامل في الضعفاء (٢: ١٧٠)، وقال السيوطي في الدر المنثور (٢: ٣٥٨): «فيه متروك».

ومما ورد في هذا الباب، وهو قليل، أن لا يتفطن له قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [العنكبوت: ١٠].

فمعنى هذا «التشبيه» في هذا المكان أقل من يحققه، وهو قد ورد في سياق الذم والإنكار، مع أن فتنة الناس مؤلمة، وعذاب الله تعالى مؤلم، ومن شبه مؤلماً بمؤلم كيف ينكر عليه هذا التشبيه، ومدرك الإنكار سر لطيف، وهو أن الله تعالى وضع عذابه حاثاً على طاعته وزاجراً عن معصيته فمن جعل أذية الناس له حاثة على طاعتهم في ارتكاب معصية الله تعالى، وزاجرة له عن طاعة الله تعالى، فقد سوى بين عذاب الله وفتنة الناس في الحث والزجر وشبه الفتنة بعذاب الله من هذا لوجه، **والتشبيه من هذا الوجه حرام قطعاً**، موجب للتحريم واستحقاق الذم الشرعي، فأنكر على فاعله ذلك وهو من باب «**خوف غير الله عز وجل المحرم**» وهو سر التشبيه ها هنا.

وقد يكون **الخوف من غير الله عز وجل ليس محرماً**، كالخوف من الأسود، والحيات، والعقارب، والظلمة.

وقد **يجب الخوف من غير الله تعالى** ـ كما أمرنا بالفرار من أرض الوباء، يعني أن أمرنا بعدم دخولها، والخوف منها على أجسامنا من الأمراض والأسقام، وفي الحديث: «**فِرّ مِن المجذُوم فِرارك مِن الأسدِ**»[1]، فصون النفوس والأجساد والمنافع والأعضاء والأموال والأعراض عن الأسباب المفسدة واجب ـ كما مر، وعلى هذه **القواعد فَقِس يظهر** لك ما يحرم من الخوف من غير الله تعالى وما لا يحرم، وحيث تكون الخشية من الخلق محرمة، وحيث لا تكون، فاعلم ذلك والله أعلم.

لطيفتان:

الأولى: كان **بكاؤه** ﷺ **من جنس ضحكه، ليس معه شهيق**، ولا رفع صوت، كما لم يكن ضحكه بقهقهة، ولكن تدمع عيناه حتى تملآن، ويسمع لصدره أزيز كأزيز المرجل، يبكى

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٩٧٢٢).

رحمة على ميت، وخوفاً على أمته، وشفقة، ومن خشية الله تعالى، وعند سماع القرآن، وأحياناً في الصلاة.

وفي مسلم: «**والّذِي نفسُ مُحمّدٍ بيدِهِ، لو رأيتُم ما رأيتُ لضحِكتُم قلِيلًا ولبكيتُم كثِيرًا**» **قالُوا: وما رأيت يا رسُول الله قال**: «**رأيتُ الجنّة والنّار**»[١]، فجمع الله تعالى له ﷺ بين **علم اليقين وعين اليقين** مع الخشية القلبية، واستحضاراً لعظمته الإلهية، ما لم يجتمع لغيره، ومن ثم صح عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «**وإنّ أتقاكُم وأعلمكُم بِالله أنا**»[٢].

الثانية: «**الخوف**» و«**الوجل**» و«**الرهبة**»، متقاربة:

فالأول: توقع العقوبة على مجاري الأنفاس، أو اضطراب القلب من ذكر المخوف.

والخشية: أخص منه، إذ هي حذف مقرون بمعرفة، ومن ثم قال تعالى: ﴿**فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ**﴾ [فاطر: ٢٨].

وقيل: الخوف: حركة، **والخشية** سكون، ألا ترى أن من يرى عدواً له حاله تحرك للحرب منه وهي الخوف، وحالة استقرار، في محل لا يصل إليه، وهي الخشية.

والرهبة: الإمعان في الهرب من المكروه.

والوجل: خفقان القلب عند ذكر من يخاف سطوته.

والهيبة: خوف يقترن بتعظيم وإجلال وأكثر ما يكون مع «المحبة» و«المعرفة».

والإجلال: تعظيم مقترن بالحب.

و«**الخوف للعامة**»، و«**الخشية للعلماء العارفين**»، و«**الهيبة للمحبين**»، و«**الإجلال للمقربين**».

---

(١) أخرجه مسلم من حديث أنس في كتاب الصلاة، باب النهي عن سبق الإمام بركوع أو سجود ونحوه، حديث رقم (٤٢٦).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عائشة، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: «أنا أعلمكم بالله». وأن المعرفة فعل القلب، حديث رقم (٢٠).

مِنَ الرَّجيم ثُمَّ نفسِي والـهَوَى وَمَـن يَمِـل لـهـؤُلا قَـد غَوَى

وعلى قدر العلم والمعرفة تكون الخشية، ومن ثم قال ﷺ: «**أنا أتقاكم لله وأشدكم لـه خشيـة**»[1].

قاله **بعض المحققين**: (**ثم**) أرجو فضل الله تعالى ورحمته (**في**) تسير (**الخلاص**)، أصله خلاصي، يعني كأن للشيطان شدة تسلط على غير المعصومين من النوع البشري، حتى أنه ليطعن المولود عند ولادته إظهاراً لتسلطه عليه، فنزل نفسه منزلة الواقع في حباله، ولذا سأل الله تعالى في الخلاص، (**من**) الوقوع في كيده الشيطان (**الرجيم**)، بمعنى المرجوم المطرود المبعد من رحمة الله تعالى، وهو إبليس وسائر أولاده وأعوانه.

فائدة:

إبليس اسم، أعجمي عند الأكثر، ولهذا منع من الصرف للعلمية والعجمة.

وقيل: اسم عربي مشتق من «أبلس» إذا يئس، أي اشتدت حاجته.

وكان اسمه: «عزرائيل». **وقيل**: الحارث. **وقيل**: الحكم.

وكنيته: أبو مرة. **وقيل**: أبو العمد. **وقيل**: أبو كردوس.

وحدُّه: **شخص روحاني خلق من نار السموم**.

وهو أبو الشياطين، كما أن آدم أبو الإنس، فالعداوة بين الثقلين لعداوة الأبوين، **قاله زكريا**. وفي قوله: وحده نظر، إذ هو جزيء معين.

(**ثم**) من الوقوع في تسويل (**نفسي**) الأمارة بالسوء، والفحشاء، وأما «**النفس اللوامة**» فلا تدعو إلا إلى خير، (**و**)من الوقوع في اتباع (**الهوى**) بالقصر، وهو نزوع النفس إلى محبوبها وميلها إلى مرغوبها الذي فيه هلاكها، وتقدم الكلام عليه مستوفى.

---

(١) أخرجه البخاري بنحوه في صحيحه من حديث عائشة، كتاب الأدب، باب من لم يواجه الناس بالعتاب، حديث رقم (٦١٠١)، ومسلم في كتاب الفضائل، باب علمه ﷺ بالله تعالى وشدة خشيته، حديث رقم (٢٣٥٦).

فإن قلت: كان ينبغي أن يقدم **طلب الخلاص من الشيطان** على **طلب الإخلاص**، لتقدمه عليه بسببيته وخارجاً.

قلت: تقدمه على الإخلاص خارجاً ممنوع، إذ كل مولود يولد على الفطرة الإسلامية التي فطر الله الناس عليها، حتى يكون أبواه معينين للشيطان بقبولهما وسوسته على إغوائه، فكأنه سأل الله البقاء على الحالة الأصلية، ثم سأله النجاة من ما يعرض بعدها أيضاً.

وإن سلم، فلعله قدمه اهتماماً به، أو ليكون للتعرض لذكره مفيداً.

على أن «ثم» هنا ليست على بابها إلا في اللفظ خاصة، إذ المراد: طلب السلامة من كل هذه المذكورات، كما أنها ليست في نفسي لذلك، ولذا جاء مع الهوى بالواو، وتنبيهاً على ذلك، والله أعلم.

(**ومن يمل**)، أي وإن يمل محل زمن المكلفين (**لـ**)أحد **هؤلاء** الثلاثة التي هي مبدأ كل هلاك ومنشأ كل شر (**قد غوى**)، أي وقع في الشر، وفسد حاله، وخرج عن طريق الرشاد، ووقع في مهاوي الضلال، ومتالف الفساد، وحذف ألفاً من جواب الشرط في مثل هذه الضرورة جائز كما في قوله:

من يفعل الحسنات الله يشكرها ... والشر بالشر عند الله مثلان

أي: فالله يشكرها، وقد أفردت طرق مفاسد كل واحد من هذه الثلاثة بالتأليف، فلا نطول بجلبها.

تنبيه:

قال **الحسن** في قوله تعالى: ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ﴾ [البلد: ١١] هي والله عقبة شديدة مجاهدة الإنسان نفسه وهواه وعدوه والشيطان وأنشد بعضهم:

إنِّي بُلِيتُ بأربعٍ يَرْمِينَني ... بالنَّبل قد نَصَبُوا عليَّ شرَاكَا

إبليسُ والدُّنيا ونَفْسِي والهَوَى ... مِن أينَ أرْجُو بينَهُنَّ فكَاكَا

يا رَبُّ سَاعِدْني بعَفوٍ إنَّني ... أصبَحْتُ لا أرجو لهن سواكا

وأنشد بعضهم أيضاً

إني بُليتُ بأربع يرمينني ... بالنبل عن قوس لها توقير

إبليس والدنيا ونفس والهوى ... يا رب أنت على الخلاص قدير

فمن أطاع مولاه، وجاهد نفسه وهواه، وخالف شيطانه ودنياه، كانت الجنة نزله ومأواه، ومن تمادى في غيه وعصيانه، وأرخى في الدنيا زمام طغيانه، ووافق نفسه في هواه ومناه ولذاته وشيطانه في جميع كانت النار أولى به قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ * وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا * فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ * وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ * فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾[النازعات: ٣٧ - ٤١]، ومعنى ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ﴾ [البلد: ١١]، عند غيره أي لم يقتحم العقبة فينجوا وهذا خبر أي أنه لم يفعل والعرب تقول لا أفعل بمعنى لم يفعل قال زهير [من الطويل]:

وكانَ طوَى كَشْحًا على مُسْتَكِنَّةٍ

فلا هُو أبدَاهَا ولـم يتَقدَّم

أي فلم يبدها، ثم قال: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ﴾، الخطاب للنبي ﷺ، أي: لم تكن تدري حتى أعلمتك ما العقبة هي: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ﴾، أي: عتق رقبة من الرق: ﴿أَوْ إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ﴾، مجاعة: ﴿يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ﴾، أي: قرابة: ﴿أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ [البلد:١٢ – ١٦]، يعني لاصقاً بالتراب من الحاجة.

فائدة:

قال سفيان بن عيينة: كل شيء قال الله فيه: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ﴾ فأنه أخبر به، وكل شيء قال فيه: «وما يدريك» فإنه لم يخبر به، ومذهب علي والحق التفصيل بين المساغب وغيرها.

* * *

هـذَا وَأَرجُـو اللهَ أَن يمنحَنَـا　　عِنـدَ السُّـؤَالِ مُطلقًـا حُجَّتَنَـا

(هذا) اقتضاب آخر شبيه بالتخلص كما مر بيانه.

(و) الحال إني أنا **(أرجو الله)** من فضله وكرمه رجاء متجدداً يتجدد بتجدد الأحوال والأزمنة والأمكنة **(أن يمنحنا)** أي: يعطينا وييسر لنا معاشر أهل الطاعة من المسلمين، وهو الأولى ويحتمل: معاشر العلماء والطلبة، ويحتمل: خصوص الناظم.

وضمير العظمة لا ينافي مقام الدعاء لأن التواضع والإخلاص محلهما القلب وإن ظهرت ثمرتهما على الجوارح على أن تأهيل الله له بالهامه الطلب نعمة فكان اظهار ذلك تحدثاً بالنعمة وهو مطلوب كما يشهد به ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ [الضحى: ١١].

(عند) ورود **(السؤال)** علينا من الغير أو من واردات الغيوب وتجليات الأسرار **(مطلقاً)** كان في الدنيا أو في القبر أو في القيامة.

فإن قلت: فأين القاعدة من كون الإطلاق يفسده تقييد سابق أو لاحق؟

قلت: هي أغلبية كما صرح به بعض المحققين.

وقوله: (حجتنا) مفعول ثان لـ«يمنحنا»، ومفعول الأول متصل به، و«عند السؤال» متعلق به، أو بعامله.

والمراد بها ما يحتج به على جواب ذلك السؤال، بحيث يجب على السائل تسليمه، ويمنعه من الطعن فيه والامتناع من قبوله، وأنواع الحجة مطلقاً:

ـ إمّا قياس برهانيّ أو وجدليّ أو خطابي أو شعري أو سفطسي أو تمثيلي إنْ كانت عقلية.

ـ وأما كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس إن كانت نقلية.

وقد تكفل ببيان الستة الأولى فن المنطق، وبيان الأربعة الثانية فن أصول الفقه.

* * *

ثُـمَّ الصَّـلاَةُ وَالسَّـلاَمُ الدَّائِـمُ   عَـــلى نَبِــيٍ دَأْبُـهُ الـمَرَاحِمُ

(**ثم الصلاة والسلام**) وتقدم الكلام عليهما صدر هذا التعليق.

(**الدائم**) نعت لأحدهما يقدر نظيره مع الآخر ولا يمنعه في الصلاة تأنيتهامع انتفاء مطابقة النعت لها فيه؛ لجواز كون حالها سبباً، والأصل الدائم ثمرتها، ثمّ عمل فيه بطريق الحذف والإيصال.

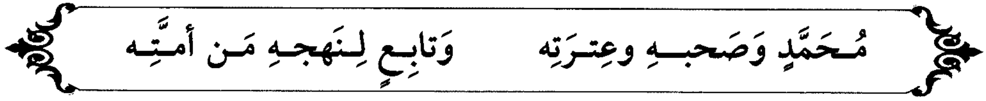
وبهذا أيضاً يجاب عن إيراد انقضاء الصلاة والسلام بمجرد الصدور ضرورة عرضيتهما المانعة من بقائهما على ما مر.

فلا يستقيم التأبيد (**على نبي دأبه**) أي: عادته وما جبله الله عليه إلا (**المراحم**) الكامل جمع المرحمة بمعنى الرحمة، أي: تسميته التي الناس أحوج شيء إليها حال بعثته المرحمة وتعريف طرفي الجملة مفيد للحصر.

واعلم أن كلام «النظم» مساوٍ لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقد قال فيها **بعض المحققين**: ظاهر هذه الآية الشريفة يفيد نفي ترتب النعمة على إرساله ألبتة، سواء أعرب «رحمة» مفعولاً، أو حالاً.

وقولهم: إن الكافر آمِنٌ به من نحو: المسخ، والخسف، أو أن هلاك من هلك بمخالفته ليس عن إرساله، لا يفيد إلا أن إرساله رحمة، لا أن إرساله ليس إلا رحمة، كما هو بين، وفيه أنه صدر منه ما يوجب هلاك بعض الكفرة، وأنه غضب عليهم، وعذبهم بالقتل والسبي والدعاء عليهم، وكل ذلك نعمة تابعة لإرساله مترتبة عليه، وأيضاً لا شك في تعلق إرادة الله تعالى بعدم إيمان كثير منهم به، ولا شك في ترتب تعذيبهم على ذلك، فصح أن ما بعث به، وكذا بعثته، سبب للهلاك والعذاب في الجملة.

لا يقال: لا يلزم من ترتب **العذاب على البعثة** أن تكون **البعثة لأجله**، فلعله تعالى لم يرده من بعثته مع علمه بترتبه عليها، فلم تكن البعثة لأجله، وفرق بين ما علم ترتبه على الفعل، وبين ما فعل لأجله الفعل.



لأنا نقول: إنما يظهر ما ذكر في «**أفعال العباد المبنية على البواعث والأغراض**»، فإن الإنسان قد يكون لفعله فائدة، ولا يلاحظها، أو يلاحظها ولكنها ليست باعثة له عليه، وأفعاله تعالى منزهة عن مثل ذلك، وحينئذ:

- **فما معنى أنه فعل بشيء دون شيء مع أنهما مترتبان ومرادان؟**

والذي يظهر في المسألة، أن **الحصر** جاء باعتبار «**المرضي وقوعه المهتم به من فوائد بعثته**» أي أتم فوائدها المرضية، وثمراتها المحمودة المهتم بها: **الرحمة**، وجميع الأنبياء حينئذ كذلك، وتخصيصه إذن يمكن أن يكون لعموم بعثته.

ولو يصح أن يقال بالقصد الأولي، والسعي في حق الجناب الرفيع، لأمكن حمل الحصر على القصد الأولي، وإن لم ينفك عنه الآخر.

وسبب «**التوقف**» أن كلامهم صريح في خلافه، إذا اقتضاء صفات الجمال للطف ليس بأولي من اقتضاء صفات الجلال للقهر، أو أنه جاء باعتبار معظم ما يترتب عليه، أو ما يتصف المرسل به، أو معظم ما طلب منه، أو أكثره، بحسب تعلق الإرادة به، فيكون حصوله للأكثر، أو المعظم، أو أنه جاء على التشبيه، أو المبالغة، إيهاماً أنه جاء على تشبيه غير الغرض بالغرض.

ثم **الحصر** فيه بمعنى أنه الذي يشبه الغرض لا غير، أو أنه جاء باعتبار **قصر الرحمة على** الكل، من حيث هو كل، وذلك لا ينافي لحوق النقمة للبعض.

فلا يقال: هذا المعنى يتأت بدون **الحصر**.

لأنا نقول: لعل فائدته التأكيد والتصريح بنفي المخالف، أو أنه جاء باعتبار أن ذاته الشريفة مع قطع النظر عن الاتباع، والامتناع مائل إلى الرحمة، أو ذات رحمة عليهم جميعًا، ولا شك أن الأمر كذلك، و«الغضب» و«الانتقام» إنما هو لعوارض خارجية لحقت، وأمزجة بشرية عرضت، ثم أبدل من النبي الموصوف بما ذكر، أو بينه بقوله (**محمد**) ﷺ الذي لو كانت البحار مداداً، أو الثقلان كتاباً، لم ينتهوا إلى تدوين كمالاته، ولم يقفوا على حقائق جمالاته

ولاجلالاته، كيف وهو السيد العظيم، وصاحب الخلق العظيم، ورسول الملك العظيم، والمطلع من آيات ربه على العظيم.

قال أستاذنا: ولا خلاف في استعمال السيد فيه عليه الصلاة والسلام، واستحبابه في غير الصلاة، وإنما الخلاف في استعماله فيها، فكرهه قوم، وأجازه آخرون، وقضية صنيع **ابن عبد السلام** استحبابه، وسئل عن ذلك **المحقق المحلي**، فأجاب بأن الأدب مع من ذكر مطلوب شرعاً، يعني: أنه مستحب، وأشار إلى أن ذلك **يخرج على قاعدتين** فيما إذا تعارضت، فأيتهما تقدم؟

إحداهما: امتثال الأمر عملاً، بقوله عليه الصلاة والسلام: «**صلُّوا كما رأيتُمُونِي أُصلِّي**»[1].

والثانية: سلوك الأدب حيث تأخر الصديق من المحراب مع قوله عليه الصلاة والسلام له: «**مكانك فتأخر**»[2]، وهذه طريقة الصديق، وهي الراجحة، وبها أخذ **ابن عبد السلام وابن جماعة** الشافعيان، **وابن عبد السلام المالكي**، وحديث: «**لا تسودوني في الصلاة**»[3]، لا أصل له كما قاله الجلال.

قال بعضهم: ولو ورد أمكن تأويله، وترك النظم للقط التسمية للضرورة فقط.

(و) على (**صحبه**)، وتقدم بيانهم صدر الكتاب، (و)على (**عترته**) بالمثناة من فوق، وصحف من ضبطه بالمثلثة.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر، إذا كانوا جماعة، والإقامة، وكذلك بعرفة وجمع، وقول المؤذن: الصلاة في الرحال، في الليلة الباردة أو المطيرة، حديث (٦٣١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عائشة، كتاب الأذان، باب من أسمع الناس تكبير الإمام، حديث (٧١٢).

(٣) انظر: الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيثمي (١: ١٥١).

وهم: أهل بيته ﷺ، لخبر ورد به. **وقيل**: أزواجه وذريته. **وقيل**: أهله وعشيرته الأدنون. **وقيل**: نسله ورهطه الأدنون، وعليه اقتصر **الجوهري**.

ولما كان **الدعاء العام أفضل من الدعاء الخاص**، عدل إليه ثانياً بعد التعرض لمن ذكر أولاً، ليدخلوا في الدعاء مرتين، بناء على الراجح الثابت من جواز الصلاة والسلام على غير الأنبياء تبعاً، فقال:

(و) على كل **(تابع)**، أي متبع **(لنهجه)**، بسكون الهاء، أي طريقته وسنته كمناهجه وشريعته، **(من)** جميع **(أمته)** إجابته ﷺ إلى يوم القيامة.

فإن قلت: التابع لشريعته عليه الصلاة والسلام لا يكون إلا من أمته، **فما فائدة الظرف**؟

قلت: بيان الواقع.

فإن قلت: التابع لها قد لا يكون من أمته ـ كما في عيسى بن مريم حين نزوله عليه الصلاة والسلام.

قلت: قد مر أنه يكون من أمته، **ولو سلم**، فلا يصح الاحتراز عنه كما لا يخفى، والله أعلم.

* * *

خاتمتان:

الأولى: قد رأيت أن أتعرض الآن لمسألة تقدم بعضها في مباحث «الرؤية»:

- وهي رؤيته عليه الصلاة والسلام بعد موته مناماً أو يقظة:

فاعلم **أولاً**، أن صاحب «القبس» حكى في **حقيقة الرؤيا المنامية** خلافاً، حيث قال: قال **صالح المعتزلي**: رؤيا المنام هي رؤية العين. **وقال آخرون**: بالعينين. **وقال آخرون**: هي رؤية بعينين في القلب يبصر بهما، وأذنين في القلب يسمع بهما. **وقالت المعتزلة**: هي تخاييل، لا حقيقة لها، ولا دليل فيها، وجرت **المعتزلة** على أصولها في تخييلها على العامة في إنكار **أصول الشرع** في الجن وأحاديثها، والملائكة وكلامها، وأن جبريل عليه الصلاة والسلام لو كلم النبي ﷺ بصوت لسمعه الحاضرون.

وأما **أصحابنا**، فلهم في ذلك ثلاثة أقوال:

قال القاضي: هي خواطر واعتقادات.

وقال الأستاذ أبو بكر: وهو قريب من الأول.

وقال الأستاذ أبو إسحق: هي إدراك بأخرى لم تحلها آفة النوم، فإذا رأى أنه بالمشرق وهو بالمغرب، أو نحوه، فهي أمثلة جعلها الله عز وجل دليلاً على تلك المعاني، كما جعلت الحروف والأصوات والرقوم والكتابة دليلاً على المعاني، فإذا رأى «الله عز وجل» و«النبي ﷺ» فهي أمثلة تضرب له بقدر حاله، فإن رآه موحداً رآه حسناً، وإن رآه ملحداً رآه قبيحاً، كما هو أحد التأويلين في قوله عليه الصلاة والسلام: «**رأيتُ ربِّي في أحسنِ صُورةٍ**»(١).

---

(١) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير برقم (٩٣٨)، والدراقطني في رؤية الله برقم (٢٣٩)، وأبو يعلى في مسنده برقم (٢٦٠٨)، والبزار في مسنده برقم (٤٧٢٧)، قال ابن الجوزي في العلل المتناهية (١: ٢٣): «قال الدارقطني: تفرد به فهد ولم سفيان وقد تكلمنا فيما يروي حماد بن سلمة وأما فهد بن عوف فقال علي بن المديني هو كذاب».

لا يقال: النوم يضاد الإدراك، والرؤيا إدراك للمثل ـ كما تقدم، فكيف تجتمع مع النوم.

لأنا نقول: النفس ذات جواهر، فإن عمها النوم، فلا إدراك ولا منام، وإن قام عرض النوم ببعضها، أمكن قيام الإدراك للنائم بالبعض الآخر، ولذلك تصح أكثر المنامات عند آخر الليل لخفة النوم.

قال **الشهاب:** وبما تقرر من أن المدرك «**المثل**» خرج الجواب عن «**كون رسول الله ﷺ يرى في الزمن الواحد في المكانين**» إذ المرئي منه حينئذ مثالان، فلا إشكال، وإنما الإشكال أن يكون الواحد بالشخص في مكانين في زمان واحد.

وأجاب الصوفية عنه، بأنه عليه الصلاة والسلام كالشمس، ترى في أماكن عدة، وهي واحدة.

وأبطله القرافي، بأنه عليه الصلاة والسلام يراه «زيد» في بيته، ويراه عمر، وبجملته في بيته، أو داخل مسجده، والشمس إنما ترى من أماكن عدة وهي في مكان واحد، فلو رئيت داخل بيت بجرمها استحال رؤية جرمها في داخل بيت آخر، وهو الذي يوازن رؤيته عليه الصلاة والسلام في بيتين أو مسجدين، ولم يتوجه الإشكال إلا على هذا، لا على رؤيته عليه السلام من مواضع عدة، وهو في مكان واحد، مع اتفاق العقلاء على استحالة حلول الجسم الواحد في زمان واحد في محلين، فلا يتم الجواب، إلا بان المرئي مثاله، لا ذاته، وكذا كل مرئي من بحر أو جبل أو آدمي.

ومعنى قوله عليه الصلاة والسلام: «من رآنِي فقد رآنِي حقاً، فإنّ الشّيطان لا يتمثّلُ بِمثالِي»[1]، وأن الخبر إنما شهد «بعصمة المثال عن الشيطان».

ونص الكرماني في كتابه «الكبير في تأويل الرؤيا» على أن الرسل والكتب المنزلة والملائكة والسحب أيضاً كذلك معصومة عن تمثيل الشيطان بمثلها، وما عدا ذلك من

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الأدب، باب من سمى بأسماء الأنبياء، حديث رقم (٦١٩٧)، ومسلم في كتاب أوائل الرؤيا، حديث رقم (٢٢٦٤).

«المثل» يمكن أن يكون حقاً، ويمكن أن يكون من قبل الشيطان، وأنه تمثل بذلك «المثال».

فإن قلت: فكيف يصح أن يراه الرائي على غير مثاله الذي كان عليه عليه الصلاة والسلام، كرؤيته أسوداً، وأمرداً، وكثير الشيب.

قلت: تلك صفات الرائين وأحوالهم، تظهر فيه عليه الصلاة والسلام، وهو كالمرآة لهم، انتهى.

المقصود من القواعد باختصار، والذي لابن حجر في شرح حديث «الشمائل»: «من رآنِي في المنامِ فقد رآنِي، فإنّ الشّيطان لا يتمثّلُ بِي»، راوية مسلم[(١)]: «فسيرانِي في اليقظةِ أو فكأنّما رآنِي في اليقظةِ»[(٢)]، ورواه جماعة، وصححه المصنف، يعني الترمذي، «فقد رآني في اليقظة» بدل قوله: «فسيراني»، وعند مسلم: «**فقد رأى الحقّ**»[(٣)]، أي: من رآني نوماً بأي صفة كنت، فليبشر وليعلم أنه قد رآني الرؤيا الحق، أي رؤية الحق لا الباطل، وكذا قوله: «**فقد رآنِي**»، لأن اتحاد الشرط والجزاء أدل على الغاية في الكمال، أي فقد رآني، رؤيا ليس بعدها شيء، فهو على التشبيه والتمثيل، كقوله: «**فكأنّما رآنِي في اليقظةِ**».

قال **ابن بطال**: وقوله: «**سيراني في اليقظة**» يريد تصديق تلك الرؤيا في اليقظة وصحتها وخروجها على الحق، لا أنه يراه في الآخرة، لأن كل أمته كذلك.

وقال **المازري**: إن كان المحفوظ «**فكأنما رآني في اليقظة**» فمعناه ظاهر، أو «فسيراني في اليقظة» احتمل أن معناه: أوحى إليه بأن من رآه من أهل عصره نوماً ولم يهاجر إليه كان ذلك علامة على أنه سيهاجر وينظره.

وقال **عياض**: يحتمل أن رؤياه نوماً بصفته المعروفة لتكرمة الرائي برؤية موجبة لتكرمة

---

(١) أخرجه برقم (٢٢٦٦).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب التعبير، باب من رآني النبي ﷺ في المنام، حديث رقم (٦٩٩٣)، ومسلم في كتاب الرؤيا، باب قول النبي عليه الصلاة والسلام من رآني في المنام فقد رآني، حديث رقم (٢٢٦٦).

(٣) أخرجه مسلم برقم (٢٢٦٧).

الرائي برؤية خاصة في الآخرة، إما بقرب، أو شفاعة بعلو درجة، ونحو ذلك.

قال: ولا يبعد أن يعاقب بعض المذنبين بالحجب عنه ﷺ في القيامة مدة.

وقيل: معناه: فسيراه في المرآة التي كانت له ﷺ إن أمكنه ذلك، كما حكي عن ابن عباس أنه لما رآه يوماً دخل على بعض أمهات المؤمنين، فأخرجت له مرآته عليه الصلاة والسلام، فرأى صورته ولم ير صورة نفسه[1].

قال **بعض الحفاظ**: وهذا من أبعد المحامل.

وقال الغزالي: ليس المراد بقوله: «**فقد رآني**» رؤية الجسم، بل رؤية المثال الذي صار آلة يتأدى بها المعنى، وكذا قوله: «**فسيراني في اليقظة**» ليس المراد أنه يرى جسمي وبدني.

قال: والآلة: إما حقيقية، أو خيالية، والنفس غير المثال المتخيل، فالشكل المرئي ليس روحه ﷺ، ولا شخصه، بل مثال له على التحقيق، وكذا رؤيته تعالى يوماً، فإن ذاته تعالى منزهة عن الشكل والصورة، ولكن تنتهي تعريفاته إلى العبد بواسطة مثال محسوس من نور أو غيره، وهو آلة حقاً في كونه واسطة في التعريف، **فيقول الرائي**: رأيت الله تعالى نوماً، ولا يعني أني رأيت ذاته، كما تقول في حق غيره.

وقال أيضاً: من رآه ﷺ نوماً لم يرد رؤيته حقيقة شخصه المودع روضة المدينة، بل مثاله، وهو مثال روحه المقدسة على الصورة والشكل.

وقوله: «**فإنّ الشّيطان لا يتمثّلُ بِي**»، وفي رواية لمسلم: «**إنّهُ لا ينبغِي لِلشّيطانِ أن يتمثّل في صُورتِي**»[2]، وفي رواية للبخاري: «فإن الشيطان لا يتكونني»، أي لا يتكون كوني، فحذف الصفات، ووصل المضاف إليه بالفعل في أخرى له: لا يتراءى، بالراء، بوزن يترامى، أي لا يستطيع أن يتمثل في لما أنه تعالى، وإن مكنه من التصور في أيّ صورة أراد، لم يمكنه من التصور بصورته ﷺ.

---

(١) انظر: فتح الباري لابن حجر (١٢: ٣٨٥).

(٢) أخرجه برقم (٢٢٦٨).

قال جماعة: ومحل هذا، إن رآه ﷺ في صورته التي كان عليها.

وبالغ **بعضهم** فقال: في صورته التي قبض عليها، حتى عدد شيبه الشريف، ومن هؤلاء **ابن سيرين**، فإنه صح عنه أنه كان إذا قصت عليه رؤيا، قال للرائي: صف الذي رأيته، فإن وصف له صفة لم يعرفها، قال: لم تره، ويؤيد هؤلاء ما ورد أن **عاصم بن كليب** قال لابن عباس: رأيت النبي ﷺ في المنام، **فقال**: صفه لي، قال: فذكرت الحسين بن علي، فشبهته به، **فقال**: رأيته.

ولا يعارضه خبر: «**من رآنِي في المنامِ فقد رآنِي فإنِّي أُرى في كُلِّ صُورةٍ**»[1] لأنه ضعيف.

وقال آخرون: لا يشترط ذلك:

منهم **ابن العربي، حيث قال ما حاصله**: رؤيته بصفته المعلومة إدراك على الحقيقة، وبغيرها إدراك للمثال، فإن الصواب أن الأنبياء صلى الله عليهم وسلم لا تغيرهم الأرض، فإدراك الذات الكريمة حقيقة، وإدراك الصفات إدراك للمثال، وشذ من قال من القدرية: لا حقيقة للرؤيا أصلاً.

ومعنى قوله: «فسيراني»: سيرى تفسير ما رأى، لأنه حق وغيب.

وقوله: «فكأنما رآني»: أنه لو رآني يقظة لطابق ما رآه نوماً، يكون الأول حقاً، وحقيقة، والثاني حقاً وتمثيلاً.

هذا كله إن رآه بصفته المعروفة، وإلا فهي أمثالٌ:

فإن رآه مقبلاً عليه مثلاً، فهو خير للرائي، وعكسه بعكسه.

ومنهم **القاضي عياض**: حيث **قال**: قوله: «فقد رآني» أو «فقد رأى الحق»: يحتمل أن المراد به أن من رآه بصورته المعروفة في حياته كانت رؤياه حقاً، ومن رآه بغير صورته كانت رؤياه تأويل.

---

(١) قال ابن حجر في فتح الباري (١٢: ٣٨٤): «وفي سندِهِ صالِحٌ مولى التّوأمةِ وهُو ضعِيفٌ لِاختِلاطِهِ وهُو مِن رِوايةِ من سمِع مِنهُ بعد الِاختِلاطِ».

وتعقبه النووي فقال: هذا ضعيف، بل الصحيح، أنه يراه حقيقة، سواء كانت على صفته المعروفة أو غيرها.

وأجاب عنه بعض الحفاظ، بأن كلام **القاضي**: لا ينافي ذلك، بل ظاهر كلامه أنه يراه حقيقة في الحالين، لكن في **الأولى لا** يحتاج تلك الرؤيا إلى تعبير، **وفي الثانية** يحتاج إليه.

ومنهم الباقلاني وغيره، فإنهم ألزموا الأولين، أن من رآه بغير صفته تكون رؤياه أضغاثاً، وهو باطل، إذ من المعلوم أنه يرى نوماً على حالته اللائقة به مخالفة لحالته في الدنيا، ولو تمكن الشيطان من حالته شيء مما كان عليه أو ينسب إليه لعارض عموم قوله: «فإن الشيطان لا يتمثل بي»، **فالأولى** تنزيه رؤياه ورؤيا شيء مما ينسب إليه عن ذلك، فإنه أبلغ في الحرمة، وأليق بالعصمة، كما عصم من الشيطان في يقظته.

فالصحيح، أن رؤيته في كل حال ليست باطلة، ولا أضغاثاً، بل هي حق في نفسها، وإن رؤي بغير صفة، إذ تصور لتلك الصورة من قبل الله تعالى. انتهى.

فعلم، أنه إن كان بصورته الحقيقية في وقت ما سواء أكان في شبابه أو رجوليته أو كهوليته أو آخر عمره لم يحتج لتأويل، وإلا احتيجت لتعبير يتعلق بالرؤى، **ومن ثم قال بعض علماء التعبير**:

- **من رآه شيخاً فهو غاية سلم.**
- **ومن رآه شاباً فهو غاية** حرب.
- **ومن رآه مبتسماً فهو متمسك بسنته.**

وقال **بعضهم**: من رآه على حاله وهيبته كان دليلاً على صلاح الرائي وكمال جاهه وظفره ممن عاداه.

- **ومن رآه متغير الحال عابساً مثلاً كان دليلاً على سوء حال الرائي.**
- **وقال ابن أبي حمزة: رؤياه في صورة حسنة حسن في دين الرائي.**

- ومن شين أو نقص في بعض بدنه خلل في دين الرائي، لأنه كالمرآة الصقيلة ينطبع فيها ما قابلها، وإن كانت ذاتها على أحسن حال وأكمله.

وهذه هي **الفائدة الكبرى في رؤيته**، إذ بها يعرف حال الرائي.

وقال غيره: أحوال الرائين بالنسبة إليه مختلفة، إذ هي بصيرة لا عين، ورؤى البصيرة لا تستدعي حصر المرئي، بلى يرى شرقاً وغرباً وأرضاً وسماءً، كما ترى الصورة في مرآة قابلتها، وليس حرمها منتقلاً لحرام المرآة، فاختلاف رؤيته، كأن يراه إنسان شيخاً، وآخر شاباً في حالة واحدة، كاختلاف الصورة الواحدة في مرايا مختلفة الأشكال والمقادير، فيكبر ويصغر، ويعوج ويطول في الكبيرة والصغيرة والمعوجة والطويلة.

وبهذا **علم جواز رؤية جماعة له في آن واحد من أقطار متباعدة وبأوصاف مختلفة**.

وأجاب عن هذا أيضاً، **البدر الزركشي**، بأنه ﷺ سراج، ونور الشمس في هذا العالم مثال نوره في العوالم كلها، فكما **أن** الشمس يراها كل من المشرق والمغرب في ساعة واحدة، وبصفات مختلفة، كذلك هو ﷺ، ومن الغلو والحماقة ـ كما قال **ابن العربي في قول بعضهم**: أن الرؤيا في النوم بعين الرائي، وعن **بعض المتكلمين** أنها مدركة بعينين في القلب، وأنه ضرب من المجاز.

الثانية: حكى **ابن أبي جمرة والمازري واليافعي وغيرهم عن جماعات من الصالحين أنهم رأوا النبي ﷺ يقظة**.

وذكر **ابن أبي جمرة** عن جمع أنهم حملوا على ذلك رواية: **«فسيراني في اليقظة»**، وأنهم رأوه نوماً فرأوه بعد ذلك يقظة، وسألوه عن تشوشهم من أشياء فأخبرهم بوجود نفر يجبها، فكان كذلك بلا زيادة ولا نقص.

قال: ومنكر ذلك إن كان ممن يكذب **بكرامات الأولياء**، فلا بحث معه، لأنه مكذب بما أثبتته السنة، وإلا فهذه منها، إذ يكشف لهم بخرق العادة عن أشياء في العالم العلوي والسفلي.

وحكيت رؤيته ﷺ كذلك عن أماثل:

- **كالإمام عبد القادر الجيلاني، كما في «عوارف المعارف».**
- **والإمام أبي الحسن الشاذلي، كما حكاه عنه التاج بن عطاء الله.**
- **ولصاحبه أبي العباس المرسي.**
- **والإمام علي الوفائي.**
- **والقطب القسطلاني.**
- **والسيد نور الدين الإيجي.**

وجرى على ذلك **الغزالي** فقال في كتابه «**المنقذ من الضلال**»: **وهم، يعني: أرباب القلوب، في يقظتهم يشاهدون الملائكة، وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتاً، ويقتبسون منهم فوائد**، انتهى.

وأنكر ذلك جماعة، منهم **الأهدل**، حيث **قال**: القول بذلك يدرك فساده بأوائل العقول، لاستلزامه خروجه من قبره، ومشيه في الأسواق، ومخاطبته للناس، ومخاطبتهم له، وخلو قبره عن جسده المقدس، فلا يبقى منه فيه شيء، بحيث يزار مجرد القبر، ويسلم على غائب.

أشار إلى ذلك **القرطبي** في الرد على القائل بأن الرائي له في المنام رآه حقيقة، ثم يراه كذلك في اليقظة، **وقال**: هذه جهالات لا يقول بشيء منها من له أدنى مسكنة من العقول، وملتزم شيء من ذلك مخبل مجنون، انتهى.

فهذه الالتزامات كلها ليس بشيء منها بلازم لذلك، ودعوى استلزامه لذلك عين الجهل أو العناد.

وبيانه: أن رؤيته ﷺ يقظة لا تستلزم خروجه من قبره، لأن من كرامات الأولياء ـ كما مر، أن الله يخرق لهم الحجب، فلا مانع عقلاً ولا شرعاً ولا عادة أن الولي وهو بأقصى المشرق والمغرب يكرمه الله تعالى بأن لا يجعل بينه وبين الذات الشريفة وهي في محلها من القبر الشريف

ساتراً ولا حاجباً بأن يجعل ذلك الحجاب كالزجاج الذي يحكي ما وراه، وحينئذ فيمكن أن **الولي** حينئذ يقع نظره عليه ﷺ، ونحن نعلم أنه ﷺ حي في قبره، يصلي، وإذا أكرم الإنسان بوقوع بصره عليه فلا مانع أن يكرم بمحادثته ومكالمته وسؤاله عن أشياء، وأنه يجيب عنها، وهذا كله غير منكر شرعاً ولا عقلاً، وإذا كانت المقدمات والنتيجة غير منكرين عقلاً ولا شرعاً فإنكارهما وإنكار أحدهما غير ملتفت إليه، ولا معول عليه، وبهذا يعلم أن ما ذكره عن إشارة **القرطبي** غير لازم أيضاً، كيف وقد مر القول بأن الرؤيا في النوم رؤية لحقيقته عن جماعة من الأئمة، ومنهم أيضاً **صاحب «فتح الباري»**، فقال بعدما مر عن **ابن أبي جمرة**: وهذا مشكل جداً، ولو حمل على ظاهره لكان هؤلاء صحابة، ولأمكن بقاء الصحبة إلى يوم القيامة، انتهى.

ويردُّ، بأنا قررنا ما يعلم به أنه لا إشكال بوجه، ودعواه تلك الملازمة ليست في محلها، كيف والشرط في الصحابي أن يكون رآه في حياته، حتى اختلفوا فيمن رآه بعد موته وقبل دفنه: هل يسمى صحابياً أو لا، على أن هذا أمر خارق للعادة، والأمور التي كذلك لا تغير لأجلها القواعد الكلية.

ونوزع في ذلك أيضاً بأنه:

- لم يحك ذلك عن أحد من الصحابة، ولا من بعدهم، وبأن فاطمة اشتد حزنها عليه ﷺ حتى ماتت كمداً بعده بستة أشهر، وبيتها **مجاور لضريحه** ﷺ، **ولم ينقل عنها رؤيته تلك المدة.**

ويرد أيضاً، بأن عدم نقله لا يدل على عدم وقوعه، فلا حجة في ذلك كما تقرر في محله، وكذلك موت فاطمة رضي الله تعالى عنها كمداً، لأنه قد يكرم المفضول بما لا يكرم به الفاضل، **وتأويل الأهدل وغيره**ما وقع للأولياء من ذلك بأنه إنما هو في حال غيبة فيظنونه يقظة فيه إساءة ظن بهم حيث يشتبه عليهم «رؤية الغيبة» بـ«رؤية اليقظة»، **وهذا** لا يظن ما دون العقلاء، فكيف بالأكابر.

وعجيب **قولُه** في قول **العارف أبي العباس المرسي**: لو حجبت عني رسول الله ﷺ طرفة عين ما عددت نفسي مسلماً، هذا فيه تجوز، أي لم يحجب عني حجاب غفلة، ولم يرد، أنه

لم يحجب عن الروح الشخصية طرفة عين، فذلك مستحيل، انتهى.

فيقال له: دعواك الاستحالة، إن عينت بها الاستحالة العقلية، فباطل، أو الشرعية، فمن أي دليل أو قاعدة أخذت ذلك، **كلا لا استحالته في ذلك كما قدمناه.**

الثالثة: «**الصلاة**» و«**السلام**» على «**النبي ﷺ**» وردت فيهما آثار صحيحة مبينة في كتب الحديث وغيرها، ومن جملتها:

أن من صلى عليه ﷺ: «في كتاب **لا تزالِ الملائِكةُ تستغفِرُ لهُ ما دام اسمِي في ذلِك الكِتابِ**»[1] كما يأتي.

وأن: «من صلّى **عليّ صلاةً صلّى الله عليهِ بِها عشرًا**»[2].

فلذا جمع الناظم بين «**الصلاة اللفظية**» و«**الخطية**».

فإن قلت: ما الحكمة في تكريرها في ختم «النظم» بعد إيرادها في ابتدائه.

قلت: لما اشتهر بين جمع من العلماء من أنها مقبولة، والكريم لا يبعض الضعفة، وخصوصاً إذا وقعت بين مقبولين.

ومن **فوائد الخطيب البغدادي**: استحباب «**رفع الصوت بالصلاة رفعاً غير فاحش**».

وروى الترمذي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «**إنّ الدُّعاء موقُوفٌ بين السّماءِ والأرضِ لا يصعدُ مِنهُ شيءٌ، حتّى تُصلِّي على نبِيِّك ﷺ**»[3].

قال **النووي**: وقد **أجمع العلماء** على استحباب ابتداء الدعاء بالحمد لله تعالى، والثناء، ثم الصلاة على رسول الله ﷺ، وكذلك يختم الدعاء بهما، والآثار في هذا الباب كثيرة معروفة،

---

(١) أخرجه الطبراني في معجمه الأوسط من حديث أبي هريرة برقم (١٨٣٥)، وقد ضعفه العراقي.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص، كتاب الصلاة، باب القول مثل قول المؤذن لمن سمعه ثم يصلي على النبي ﷺ ثم يسأل له الوسيلة، حديث رقم (٣٨٤).

(٣) أخرجه في أبواب الوتر، باب ما جاء في فضل الصلاة على النبي ﷺ، حديث رقم (٤٨٦).

وجمع مع النبي ﷺ غيره من الأمة، لما قاله جمع من أنه يستحب الترضي والترحم على الصحابة والتابعين فمن بعدهم من العلماء والعباد وسائر الأحياء، فيقال: رضي الله عنه أو رحمه الله ونحو ذلك، وأما ما قاله بعض العلماء من أن قوله: رضي الله عنه مخصوص بالصحابة، ويقال في غيرهم: رحمه الله فقط، **فليس كما قال**: ولا يوافق عليه بل الصحيح الذي عليه الجمهور استحبابه.

فإن قلت: المراد منها المعنى اللغوي، وهو الرحمة المقرونة بالتعظيم، وجاز ذلك من غير كراهة للتبعية، وقد قدمنا «**حكم الصلاة على غير الأنبياء من البشر استقلالاً**»، وأن **الصحيح** أنها مكروهة كراهة تنزيه لا حرام، والله أعلم.

وإن قلت: إذا ذكر «لقمان» و«مريم» و«الخضر» و«إسكندر»، وكل من اختلف في نبوته، ولم تثبت، فهل **يصلي عليه** ـ كالأنبياء، أم **يترضى ويترحم** ـ كالأولياء، أو يقتصر له **على السلام** فقط.

فالجواب كما قاله النووي نقلاً عن بعض العلماء، أنه يدعي له بالصلاة والسلام بطريق التبعية للأنبياء بعد ضمه معهم، فيقال: قال لقمان أو مريم مثلاً صلى الله على الأنبياء وعليه أو وعليهما وسلم.

قال: لأنهما يرتفعان عن حال من يقال رضي الله عنه، لما في القرآن العزيز مما يرفعهما.

قال **النووي**: والذي أراه، أن هذا لا بأس به، وأن الأرجح أن يقال: رضي الله عنه، أو عنها، لأن هذا مرتبة غير الأنبياء، ولم يثبت كونهما نبيين.

وقد نقل **إمام الحرمين** إجماع العلماء على أن **مريم** ليست نبية، ذكره في «**الإرشاد**»، ولو قال عليه وعليها السلام، فالظاهر أنه لا بأس به، والله أعلم.

الرابعة: روى النحاس عن أبو بكر محمد بن يحيى أنه يقال: اللهم أجرنا من النار، واللهم ارزقنا شفاعة النبي ﷺ، فإنما يشفع لمن استوجب النار.

قال **النووي**: وهذا خطأ فاحش، وجهالة بينة، ولولا خوف الاغترار بهذا اللفظ،

وكونه قد ذكر في كتب مصنفة لما تجاسرت على حكايته، فكم من حديث في الصحيح جاء في ترغيب المؤمنين الكاملين بوعدهم شفاعة النبي ﷺ كقوله ﷺ: «**من قال مثل ما يقول المؤذن حلت له شفاعتي**»[١] وغير ذلك، ولقد أحسن **الإمام الحافظ أبو الفضل عياض رحمه الله** في قوله: قد عرف بالنقل المستفيض سؤال السلف الصالح رضي الله عنهم شفاعة نبينا ﷺ، ورغبتهم فيها، وعلى هذا، فلا يلتفت إلى كراهة من كره ذلك لكونها لا تكون إلا للمذنبين، لأنه ثبت في الأحاديث في صحيح مسلم وغيره إثبات الشفاعة لأقوام في دخولهم الجنة بغير حساب، ولقوم في زيادة درجاتهم في الجنة.

قال: ثم كل عاقل يعترف بالتقصير محتاج إلى العفو مشفق لكونه من الهالكين، ويلزم هذا القائل أن لا يدعو بالمغفرة والرحمة لأنهما لأصحاب الذنوب، وكل هذا خلاف ما عرف من دعاء السلف والخلف، انتهى.

وعليه يتوجه ما أشار إليه «المتن» من صحة دعاء المفضول للفاضل، كما هو بين بلا خفاء.

الخامسة: لا يليق بعاقل أورد الصلاة والسلام آخر عمل قصد الإعلام بتمامه، بل يقصد إنشاء مدلولهما قصداً ليحصل فضليتهما.

السادسة: يؤخذ من «النظم» أنه يؤجر عليها وإن لم يوردها على الوجه الأكمل، وهو اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد، اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد.

وفي رواية: اللهم صل على محمد، وعلى أزواجه، وذريته، كما صليت على إبراهيم، وبارك على محمد وعلى أزواجه وذريته، كما باركت على آل إبراهيم، إنك حميد مجيد متفق عليها[٢].

(١) اخرجه البخاري في صحيحه برقم (٦١١) و(٦١٤)، ومسلم في برقم (٣٨٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، حديث رقم (٣٣٧٠)، و مسلم في كتاب الصلاة، باب الصلاة على النبي ﷺ بعد التشهد، حديث رقم (٤٠٦).

السابعة: لا يخفي أن غرضنا **بتدوين الأصل** وفروعه، وضم كل للآخر، وجمعه حسن الانتظام في إشارته عليه الصلاة والسلام بقوله: «**إذا ماتَ الإنسانُ انقطع عملهُ إلا مِن ثلاث: صدقةٌ جارية، أو عِلمٌ يُنتفعُ بِه، أو ولدٌ صالِحٌ يدعو له**»[١].

قال العلماء: الصدقة الجارية، كالوقف والعلم المنتفع به، هو التعليم والتصنيف.

وذكر **القاضي تاج الدين ابن السبكي**، أن **التصنيف** في ذلك أقوى لطول بقائه على مـمر الزمان.

والمراد بـ«**الولد الصالح**»: المسلم.

قلت: وينبغي أن يكون جملة «يدعوا له» كاشفة، أي من شأنه، لا أنه لا يجري ثوابه على والده إلا بدعائه كجريه بإيمانه الذي هو خير سببه أبوه.

قال **الجلال**: وفي **الطبراني** من حديث أبي أمامة مرفوعاً: «أربعةٌ تجرِي عليهِم أُجُورُهُم بعد الموتِ: من مات مُرابِطًا في سبِيلِ الله، ومن علِم عِلمًا أُجرِي لهُ أجرُهُ ما عمِل بِهِ، ومن تصدّق بِصدقةٍ فأجرُها يجرِي لهُ ما جرت، ورجُلٌ ترك ولدًا صالِحًا، فهُو يدعُو لهُ»[٢].

وللبزار، ومن حديث أنس مرفوعاً: «سبعٌ يجرِي لِلعبدِ أجرُهُنّ مِن بعدِ موتِهِ، وهُو في قبرِهِ: من علّم عِلمًا، أو كرى نهرًا، أو حفر بِئرًا، أو غرس نخلا، أو بنى مسجِدًا، أو ورّث مُصحفًا، أو ترك ولدًا يستغفِرُ لهُ بعد موتِهِ»[٣].

ولابن ماجة، وابن خزيمة، من حديث أبي هريرة مرفوعاً: «إنّ مِمّا يلحقُ المُؤمِن مِن عملِهِ وحسناتِهِ بعد موتِهِ: عِلمًا نشرهُ، وولدًا صالِحًا تركهُ، ومُصحفًا ورّثهُ، أو مسجِدًا بناهُ، أو

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير برقم (٧٨٣١)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٢٢٢٤٧)، قال الهيثمي: «رواه أحمد والطبراني في الكبير والأوسط والبزار، وفيه ابن لهيعة ورجل لم يسم».

(٣) أخرجه البزار في مسنده برقم (٧٢٨٩)، قال الهيثمي: «رواه البزار، وفيه محمد بن عبيد الله العرزمي، وهو ضعيف».

بيتًا لِابنِ السّبِيلِ بناهُ، أو نهرًا أجراهُ، أو صدقةً أخرجها مِن مالِهِ في صِحّتِهِ وحياتِهِ، تلحقُهُ مِن بعدِ موتِهِ»[١].

ولابن عساكر في «تاريخه» من حديث أبي سعيد الخدري مرفوعاً: «**من علم آية من كتاب الله أو باباً من علم أية الله أجره إلى يوم القيامة**»[٢]، وقد نظم الجلال هذه الخصال:

إذا مات ابن آدم ليس يجري	عليه من فعال غير عشر
علوم بثها ودعاء نجد	وغرس نخل والصدقات تجري
وراثة مصحف ورباط ثغر	وحفر البئر أو أجراً نهر
وبيت للغريب بناه يأوي	إليه أو بناء محل ذكر
وتعليم لقرآن كريم	فخذها من أحاديث بحصر

قلت: ويضم لها «المرابط» إذا مات في «رباطه»، فإنه ورد أن عمله يجري عليه أيضاً، بل أجراً لمرابط لا ينقطع أصلاً، لحديث مسلم عن سلمان، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول «**رِباطُ يومٍ وليلةٍ خيرٌ مِن صِيامِ شهرٍ وقِيامِهِ، وإن مات جرى عليهِ عملُهُ الّذِي كان يعملُهُ، وأُجرِي عليهِ رِزقُهُ، وأمِن الفتّان**»[٣].

فالرباط من أفضل الأعمال التي يبقى ثوابها بعد الموت، فإن الولد قد يموت، والصدقة قد تغفل، والعلم قد يذهب، والرباط يضاعف أجره لصاحبه إلى يوم القيامة، لقوله: وإن مات جرى عليه عمله، قاله القرطبي.

ويضم لها: من صلى عليه ﷺ في كتاب ـ كما قدمناه، ومن تأمل، وأنعم، وجد هذه الخصال متدرجة في حديث الصحيح الذي صدرنا من المبحث.

---

(١) أخرجه ابن ماجة من حديث أبي هريرة، أبواب السنة، باب ثواب معلم الناس الخير، حديث رقم (٢٤٢)، وابن خزيمة (٢٤٩٠).

(٢) أخرجه في تاريخ دمشق (٥٩: ٢٩٠).

(٣) أخرجه في كتاب الإمارة، باب فضل الرباط في سبيل الله عز وجل، حديث رقم (١٩١٣).

الثامنة: قال القاضي من مواطن الصلاة التي مضى عليها عمل الأمة ولم تنكرها الصلاة على النبي وآله في الرسائل وما يكتب بعد البسملة ولم يكن هذا في الصدر الأول وأحدث عند ولاية بني هاشم فمعني به عمل الناس في أقطار الأرض ومنهم يختم به أيضاً وقال عليه الصلاة والسلام: «**من صلّى عليّ في كِتابٍ لم تزلِ الملائِكةُ تستغفِرُ لهُ ما دام اسمِي في ذلِك الكِتابِ**»[1].

التاسعة: ليس للشدائد والغموم فيما جربه المعتنون مثل «**التوسل به ﷺ**»، ومما جر في ذلك قصيد في الملقبة بـ«**كشف الكروب بمناجاة الحبيب والتوسل بالمحبوب**» التي أنشأتها بإشارة وردت على لسان الخاطر الرحماني عند نزول بعض الملمات، فانكشفت بإذن خالق الأرض والسموات، وكاشف المهمات وهي:

يا أكرم الخلق قد ضاقت بي السبل ... ورق عزمي وغابت عني الحيل
ولم أجد من عزيز أستجير به ... سوى رحيم به يستشفع الرسل
مشمر الساق يحمي من يلوذ به ... يوم البلاء إذا لم يكن بلل
غوث المحاويج أن محل ألم بهم ... كهف الضعاف إذا ما عمها الوجل
مؤمل البائس المتروك نصرته ... مكرم حين يغشى غيره الخجل
كنز الفقير وبحر الجود من خضعت ... له الملوك ومن يحيى به المحل
من لليتامى بمال يوم أزمتهم ... وللأرامل ستر سابع حفل
ليت الكتائب يوم الحرب إن حميت ... وطيبها واستحد البيض وإلا نسل
من ترتجى في مقام الهول نصرته ... ومن به تكشف الغما والعلل
محمد بن عبد الله ملجأ وناء ... يوم التنادي إذا ما عمنا الوهل
الفاتح الخاتم الميمون طائره ... بحر العطاء وكنز نفعه شمل

(١) سبق تخريجه.

الله أكبر ما جاء النصر وانكشفت عنا الغموم وولي الضيق والمحل

بعزمة من رسول الله صادقة وهمة يمتطيها الحازم المبطل

أغث أغث سيد الأنبياء قد نزلت بنا الرزايا وغاب الخل والأمل

ولاح نبي وولي العمد ينهرما لعسكر الذنب لا يلوى به عجل

كن للمعنى معيناً حين وحدته وكن شفيعاً له إن ذلت النعل

فجملة القول إني مذنب وجل وأنت غوث لمن ضاقت به السبل

صلى عليك إلهي دائماً أبداً ما إن تعاقب الصخوات والأصل

والك الغد والصحب الكرام كذا مسلماً والسلام الطيب الحفل

العاشرة: قد مر **تحقيق القول في الدعاء**، ونزيدك هنا، **أن الناس اختلفوا في حكمه**:

فقال قوم: لا معنى للدعاء ولا طائل تحته، لأن الأقدار والأقضية متقدمة، والدعاء لا يزيد فيهما، وتركه لا ينقص منهما على ما يشير إليه قوله عليه الصلاة والسلام: «**جفّ القلمُ بِما هُو كائِنٌ**»[(١)]، «**فرغ ربك من أربع: العمر، والرزق، والأجل، والشقاوة أو السعادة**»[(٢)].

وقال قوم: الدعاء واجب، وأنه يدفع البلاء، ويرد القضاء، على ما يشير إليه قوله عليه الصلاة والسلام: «**إنّ البلاء والدُّعاء ليلتقِيانِ بين السّماءِ والأرضِ، فيعتلِجانِ إلى يومِ القِيامةِ**»[(٣)].

وقال قوم: الدعاء واجب إلا أنه لا يستجاب منه إلا ما وافق القضاء والقدر.

قال ابن أفرس **بعد نقل هذه المذاهب**: وهذا **هو الصحيح**، وهو مذهب **أهل السنة والجماعة**، وفيه **الجمع بين الأخبار المروية على اختلافها والتوفيق بينها والمذهب**.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٢٨٠٣)، وقال الهيثمي: «رواه أحمد بإسنادين، والبزار، والطبراني، ورجال أحد إسنادي أحمد ثقات».

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٢١٧٢٢)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٨٩٥٢(و(٨٩٥٣).

(٣) أخرجه الهيثمي في كشف الأستار برقم (٢١٦٤).

الأول فاسد، لأن الله تعالى أمر بالدعاء، وحث عليه، فمن أبطل الدعاء، فقد أنكر القرآن.

والقول الثاني لا حجة له في قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩]، لجواز أن يراد من المخلوقات، لا من المقدورات التي علم وقوعها أو عدمه، وإلا لزم وقوع خلاف ما تعلق به العلم.

فإن قلت: فإذا كان لا يستجاب منه إلا ما وافق القضاء والقدر، **فما فائدته حينئذ؟**

قلت: هذا من باب ما وقع التعبد فيه بالظاهر من العلم، فيجري مُجرى الإمارة المبشرة، أو المنذرة، دون العلة الموجبة، وحكمة ذلك: لتكون المعاملة فيه على معنى الترجي والطمع الباعثين على الطلب، دون اليقين القاطع لهما، إذ به يقع طمأنينة النفس على ذلك الشيء المتيقن وجوداً وعدماً، فيفضي ذلك إلى ترك العمل أصلاً، والإخلاد إلى التعطيل، فإن الرجاء الدائر بين الظفر المطلوب وبين مخافة فوته، تحرك على السعي له، والدأب فيه، واليقين يسكن النفس ويريحها، كما أن اليأس يخمدها ويطفئها، ولا شك أن سلوك مدرجي الخوفة، والرجاء هو أنجح طرق العبودية، إذ بذلك يستخرج من العبد وظائفها المضروبة عليه التي هي سمة كل عبد كما يشير إلى تحقيقه قول الصحابة له عليه الصلاة والسلام: «**أرأيت أعمالنا هذه أمر فرغ منه أم أمر نستأنفه، فقال: بل هو أمر مرفوع فرغ منه، فقالوا: ففيم العمل إذاً، قال: اعملوا فكل ميسر لما خلق له، قالوا، فنعمل إذاً**»[1]، ألا تراه كيف علقهم بين الأمرين فرهبهم بسابق القدر المفروغ منه، ثم ألزمهم العمل الذي هو مدرجة المتعبد، لتكون تلك الأفعال:

- **إما تبشر.**

- **وإما تنذر.**

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بلفظ قريب، كتاب تفسير القرآن، باب: ﴿فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل: ١٠]، حديث رقم (٤٩٤٩)، ومسلم في كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، حديث رقم (٢٦٤٧).

ولم يبطل السبب الذي هو كالفرع، بالعلة التي هي كالأصل، ولم يترك أحد الأمرين للآخر، وأخبر مع ذلك بأن فائدة العمل هو القدر المفروغ منه، وهو معنى قوله: «**اعملوا فكل ميسر لما خلق له**»، يريد أنه ميسر في أيام حياته للعمل الذي سبق له القدر به قبل وقت وجوده وكونه، ولهذا **طلب التداوي**، والعلاج والسعي في الأرزاق والتحصن من الأعداء ومجانبة السموم والأغذية المضرة جذباً للطباع إلى ما تهواه وميلاتها إلى ما تحبه وترضاه فكان من لطفه تعالى أنه علل طباعهم البشرية بوضع هذه الأسباب ليتعاطوها، فتخف عنهم ثقل الامتحان الذي تعبدهم به، وليتصرفوا بين الخوف والرجاء، ويستخرج منهم وظيفتا البشر والصبر في طورى النفع والضر، والشدة والرخاء.

الحادية عشرة: قدم الدعاء له عليه الصلاة والسلام خروجاً من عهدة ما روي عن جابر رضي الله تعالى عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تجعلوني كقدح الراكب، فإن الراكب يملأ قدحه ثم يضعه، ويرفع متاعه، فإن احتاج إلى شراب شربه أو الوضوء توضأ، وإلا أهراقه، ولكن اجعلوني في أول الدعاء، وأوسطه، وآخره**»[(١)].

وعن ابن مسعود: «**إذا أراد أحدكم أن يسأل الله شيئاً فليبدأ بمدحه، والثناء عليه بما هو أهله، ثم يصلي على النبي ﷺ، ثم ليسأل فإنه أجدر أن ينجح**»[(٢)].

الثانية عشر: ذكر الأئمة أن من **خصائصه عليه الصلاة والسلام**: حرمة رفع الصوت عليه، وحرمة ندائه باسمه، أو بكنيته، كما زاده **بعض المتأخرين**، فقال **الأقفهسي**: يعني أن من خصائصه ﷺ أنه لا يجوز لأحد أن يرفع صوته عليه ولا أن يناديه من وراء الحجرات ولا أن يناديه باسمه، فيقول: يا محمد، بل يقول: يا نبي الله، يا رسول الله، وحرمته ﷺ بعد موته في

---

(١) ذكره البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة برقم (٦١٧٨) وقال: «هذا إسنادٌ ضعِيفٌ؛ لِضعفِ مُوسى بنِ عُبيدة».

(٢) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير برقم (٨٧٨٠)، قال السخاوي في القول البديع (٢٢٢): رجاله رجال الصحيح.

الرفعة كالمسموع من لفظه، فإذا قرئ كلامه، وجب على كل حاضر أن لا يرفع صوته عليه، وأن لا يعرض عنه، وقد نبه الله على ذلك بقوله: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ﴾ [الأعراف: ٢٠٤] الآية، وكلامه من الوحي، وله من الحرمة مثل ما للقرآن، إلا في معان مستثناة، انتهى.

قال **الخطاب**، ونحوه في **القرطبي**، عن **ابن العربي**، قال في «**المدخل**»، في فضل «العالم» لا فرق بين رفع الصوت عليه في حياته عليه الصلاة والسلام وبين رفعه على حديثه بعد مماته، **كذا قال إمام المحدثين مالك بن أنس** انتهى.

وصرّح في **فضل اللباس**، بقوله: يرفعون أصواتهم في مجلس الحديث، وذلك مكروه، قال **الخطابي**: ويريد، والله أعلم، بالمكروه الحرام، كما يؤخذ من كلامه الأول الذي نقله عن مالك فتأمله.

الثالثة عشرة: كما كره **بعض العلماء** رفع الصوت عند قبره عليه الصلاة والسلام، وكره **بعض العلماء** رفع الصوت في مجالس العلماء، تشريفاً لهم، إذ هم ورثة الأنبياء.

الرابعة عشر: ذكر صاحب «**المواهب اللدنية**» أنه يكره للقارئ لحديثه ﷺ أن يقوم لأحد، وهو مأخوذ من كلام صاحب «**المدخل**» في أول فصل القيام، لكنه يدل على كراهة ذلك كراهة شديدة.

الخامسة عشر: خصص السمهودي كراهة ندائه باسمه بما إذا لم يقرن به صلاة أو سلام، وإلا فلا كراهة.

السادسة عشر: إسقاطه من «النظم» لفظ «**المولى**» و«**السيد**» ليس إلا لضرورة النظر، لا لأنه مما يجتنب إطلاقه عليه.

وعبارة **السخاوي** في «**القول البديع**»: ذكر المجد اللغوي ما حاصله، أن كثيراً من الناس يقولون: اللهم صل على سيدنا محمد، وإن في ذلك بحثاً:

- **أما في الصلاة**:

فالظاهر أنه لا يقال اتباعاً للفظ المأثور، ووقوفاً عند الخبر الصحيح.

- **وأما في غير الصلاة:**

فقد أنكر ﷺ على من خاطبه بذلك، كما في الحديث المشهور، وإنكاره يحتمل أن يكون تواضعاً منه ﷺ، أو كراهة منه، أن يحمد ويمدح مشافهة، أو لأن ذلك كان من تحية الجاهلية، أو لمبالغتهم في المدح حيث قالوا: أنت سيدنا، وأنت والدنا، وأنت أفضلنا علينا فضلاً، وأنت أطولنا علينا طولاً، وأنت الجفنة الغراء، وأنت وأنت، فرد عليهم وقال: «**قُولُوا كقولِكُم، ولا تستهوِينّكُمُ الشّياطِينُ**»[1]، فقد صح:

قوله عليه الصلاة والسلام: «**أنا سيدُ ولدِ آدم**»[2].

وقوله للحسن: «**ان ابني هذا سيدكم**»[3].

وقوله لسعد: «**قوموا الي سيدكم**»[4].

وورد قول سهل بن حنيف للنبي ﷺ: «**يا سيِّدِي**» في حديثه عند النسائي في «**عمل اليوم والليلة**»[5].

وقول ابن مسعود كما تقدم: «**اللهم صل على سيد المرسلين**».

وفي كل هذا **دلالة واضحة وبراهين لائحة على جواز ذلك**، والمانع يحتاج إلى إقامة دليل سوى ما تقدم، لأنه لا ينهض دليلاً مع حكاية الاحتمالات المتقدمة.

وقد قال **الأسنوي رحمه الله** في «المهمات»: في حفظي قديماً أن الشيخ **عز الدين بن عبد السلام** بناه أعني الإتيان بسيدنا مع محمد على أن الأفضل هل هو سلوك الأدب أو امتثال الأمر؟

---

(١) أخرجه الضياء المقدسي في الأحاديث برقم (١٦٢٩).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) أخرجه برقم (٣٨٦).

فعلى الأول، يستحب، **دون لثاني**، لقوله ﷺ قولوا: «**اللهم صل على محمد**»[١].

قلت: وقرأت بخط **بعض محققي** ممن أخذت عنه ما نصه: الأدب مع من ذكر مطلوب شرعاً بذكر السيد، ففي حديث الصحيحين: «**قوموا إلى سيدكم**»[٢]، أي سعد بن معاذ، وسيادته بالعلم والدين.

وقول المصليين: اللهم صل على سيدنا محمد، فيه الإتيان بما أمرنا به، وزيادة، الأخبار بالواقع الذي هو أدب فهو أفضل من تركه فيما يظهر من الحديث السابق وأن ترد، وفي أفضلية **الشيخ الأسنوي**، وذكر في حفظه قديماً أن الشيخ **ابن عبد السلام** بناه على أن الأفضل سلوك الأدب أو امتثال الأمر وإليه المعنى، انتهى.

وذكر **المحقق هو الجلال المحلي**، حكاه عنه شيخنا في بعض تعاليقه «**النحوية**».

وفي الخطاب: وقال **الأبي** في «**شرح مسلم**» ما يستعمل من لفظ «**المولى**» و«**السيد**»، يعني في الصلاة على النبي ﷺ حسن، وإن لم يرد، والمستند قوله: «**أنا سيدُ ولدِ آدم**»[٣]، وقد طلب **ابن عبد السلام** ناديت من قال لا يقولها في الصلاة وإن قالها بطلت فتغيب حتى شفع فيه.

قال: وكأنه رأى أن تغيبه تلك المدة عقوبة.

وذكر **البرزلي** عن بعضهم، أنه أنكر أن يقولها، يعني لفظة «السيد» أحد، **ثم قال**: وهذا إن صح عنه غاية الجهل.

قلت واختار **شيخ شيوخنا المجد اللغوي** صاحب «**القاموس**»: ترك ذلك في «الصلاة»... إلى آخر ما مر، **ثم قال**: والذي يظهر لي، وأفعله في الصلاة وغيرها، الإتيان بلفظ «السيد»، والله أعلم، انتهى.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

السابعة عشر: ورد في الأثر على ما رواه ابن أبي فديك عن بعض من أدركه قال: «**بلغنا أن من وقف عند قبر النبي ﷺ وقال**: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦]، **صلى الله وسلم عليك يا محمد يقولها سبعين مرة ناداه ملك صلى الله عليك يا فلان لم تسقط لك اليوم حاجة**»[١]، انتهى من **السمهودي** في «**توسل الزائر**».

وحيث انتهينا إلى هذا الوعد اللطيف ووفقنا هذا **الأدب الشريف**، نقول: والحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، كما يحب ربنا ويرضى، اللهم صل على محمد، وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم، وعلى آل إبراهيم، وبارك على محمد، وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم، وعلى آل إبراهيم، في العالمين، إنك حميد مجيد، كلما ذكرك الذاكرون، وكلما غفل عن ذكرك الغافلون.

اللهم صل وسلم على سائر النبيين، وآل كلٍّ، وسائر الصالحين نهاية ما ينبغي أن يسأله السائلون.

اللهم إنا نسألك من خير ما سألك منه نبيك محمد ﷺ، ونعوذ بك من شر ما استعاذك منه نبيك محمد ﷺ، إنا نسألك بنبيك الرحيم، وبوجهك الكريم، أن تمتعنا بالنظر إليك في دار النعيم، وأن تديم النفع بالأصل وفرعه، وأن تنفع به من كتبه، أو قرأه، أو حمله، أو ملكه، أو ألم بشيء منه، وأن تجعله خالصاً لوجهك الكريم، وأن تعيذنا وذريتنا ومن تعاطاه من الشيطان الرجيم، إنك أنت البر الرحيم.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد، وعلى آله، وصحبه، أجمعين، وسلام على المرسلين.

والحمد لله رب العالمين.



(١) انظر: القول البديع للسخاوي (٣٦).

ووجد في نسخة «المصنف» رحمه الله: ووافق البلوغ إلى هنا الساعة التي قبل الظهر من يوم الخميس، غرة شهر جمادى الآخر، من شهور السنة التاسعة عشرة بعد الألف من الهجرة، على مشرفها أفضل الصلاة والسلام، ولم أتفرغ لجمعه إلا في خصوص أوائل أيام الجمع من أول النهار إلى وقت دخول الصلاة، رجاءً أن أصادف به ساعة الإجابة، إلا في قليل من أيام البطالة، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

تم الكتاب المبارك بحمد الله وعونه وحسن توفيقه.

وإن تجد عيباً فسد الخللا جل من لا عيب فيه وعلا[١]

* * *

(١) بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد نبي الرحمة، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد، فقد وقع الفراغ من تحقيق شرح الإمام اللقاني الكبير في وقت ما بين العشائين، وذلك في تمام الساعة التاسعة بالضبط، ليلة الثلاثين من شهر شعبان المبارك.

فهرس المحتويات

فهرس محتويات الجزء الأول

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
أقسامُ الجهلِ وأحكامُها	٧٠٦
أصولٌ ينشأ عن اعتقادِ بعضها كُفرٌ	٧٠٧
وجوبُ الإيمانِ بالقدَرِ	٧١٤
وجوبُ الإيمانِ بالقضاءِ	٧١٤
الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية في تعريف القضاء والقدر	٧١٥
معنى القضاء عند الفلاسفة	٧١٦
ذمُّ القدريَّة ومقالتهم في نفي العلم عن الله تعالى	٧١٨
جواز رؤية الله تعالى بالأبصار	٧٢٧
حجَّةُ الأصحابِ على إمكانِ الرؤية	٧٢٨
علَّـةُ رؤية المرئيّـات	٧٢٩
الشبه العقلية والسمعية للمعتزلة على نفي الرؤية	٧٣٢
عموم السلب وسلب العموم	٧٣٧
رؤية الله تعالى خاصة بالمؤمنين	٧٤٢
محل رؤية الله تعالى ووقتها	٧٤٤
المعتمد في الاستدلال على جواز رؤية الله	٧٤٦
اعتراضات على الاستدلال بالآية الكريمة	٧٤٧
حكاية تفسير الجاحظ للآية والرد عليه	٧٤٩
أدلة وقوع رؤية الله تعالى	٧٥٢
رؤية الله تعالى في الدنيا ورؤية النبي لربه عزّ وجل	٧٥٧
كيفية رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه عز وجل	٧٦٢

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

* * *

فهرس الجزء الثاني

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
مبحث في محاسبة النفس وأحكامها	١٢٥٩
مبحث في الأمل وتقصيره في الدنيا وأحكام ذلك	١٢٦٥
مبحث في الموت وأحكامه	١٢٨٠
حقيقة الموت	١٢٨٠
مبحث في الأجل وأحكامه	١٢٩٣
مبحث في الفناء وأحكامه	١٣٠٠
مبحث في عجب الذنب وأحكامه	١٣١٣
مبحث في حقيقة الروح	١٣٢٢
مبحث في العقل وأحكامه	١٣٦٩
مبحث في القبر وأحكامه	١٣٨٣
مبحث في إعادة الأعراض	١٤٤٩
مبحث في حكم إعادة أزمنة الجسم	٤١٦٢
مبحث في الحساب وأحكامه	١٤٨٢
مبحث في الكبائر وأحكامها	١٥٢٨
مبحث في اليوم الآخر وحقائقه وأحكامه	١٥٥٠
مبحث في الميزان وأحكامه	١٥٨٠
مبحث في وزن الكتب وأحكامه	١٥٩٠
مبحث في الصراط وأحكامه	١٦٠٢
مبحث في العرش وأحكامه	١٦١٥
مبحث في القلم وأحكامه	١٦٢٠

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

* * *